

IL RISORGIMENTO

Giuseppe Perelli

La fede dei carbonari: la negoziazione del sacro tra rivoluzione e controrivoluzione a Napoli (1820-1822)

The Faith of the Carbonari: Negotiating the Sacred between Revolution and Counterrevolution in Naples (1820-1822)

Il Risorgimento. Rivista di storia moderna e contemporanea
anno LXXIII n. 1, 2026

giuseppe.perelli@sns.it

Scuola Normale Superiore di Pisa (ROR: 03aydme10)

ORCID 0000-0001-7913-4260

Ricevuto il 11/07/2025 - Accettato il 22/04/2026

© Giuseppe Perelli

Articolo pubblicato sotto Licenza CC BY-SA 4.0



Milano University Press

La fede dei carbonari: la negoziazione del sacro tra rivoluzione e controrivoluzione a Napoli (1820-1822)

di Giuseppe Perelli

Abstract. Il saggio ricostruisce il modo in cui la visibilità conquistata dalla Carboneria nel nuovo spazio pubblico trasformò un'associazione clandestina in protagonista dei moti, spingendola a ridefinire se stessa attraverso pratiche rese per la prima volta pubbliche. Si analizzano le strategie con cui i carbonari cercarono di legittimare la propria presenza nel quadro costituzionale, valorizzando simboli e linguaggi religiosi per mostrarsi compatibili con il canone cristiano. Si mette inoltre in luce come la critica controrivoluzionaria, fondata su una visione organica della società e sul primato dell'ordine, abbia perseguito l'obiettivo di separare la Carboneria dalla religione cattolica, rileggendone l'uso del sacro come un abuso. La condanna pontificia contribuì a consolidare questa lettura, escludendo i carbonari da ogni possibile riconoscimento religioso.

Parole chiave: carboneria, Regno delle Due Sicilie, Costituzione di Cadice, religione cattolica, spazio pubblico, clandestinità

The Faith of the Carbonari: Negotiating the Sacred between Revolution and Counterrevolution in Naples (1820-1822)

Abstract. The article examines how the visibility gained by the Carboneria in the new public sphere transformed a clandestine association into a leading actor of the Neapolitan revolution, prompting it to redefine itself through practices made public for the first time. It analyses the strategies through which the Carbonari sought to legitimise their presence within the constitutional framework, drawing on religious symbols and language to present themselves as compatible with the Christian canon. The study also shows how counterrevolutionary criticism, grounded in an organic vision of society and in the primacy of order, aimed to sever any link between the Carboneria and the Catholic tradition by recasting its use of the sacred as an abuse. The papal condemnation ultimately reinforced this interpretation, denying the Carbonari any form of religious legitimacy.

Keywords: Carboneria, Kingdom of the Two Sicilies, Cádiz Constitution, Catholicism, public sphere, clandestine politics

Introduzione

La rivoluzione costituzionale del 1820 nel Regno delle Due Sicilie si innestò in un più vasto ciclo insurrezionale che, tra Mediterraneo e spazio atlantico, mise in crisi l'ordine politico scaturito dalla Restaurazione del 1815. A Napoli la rivoluzione esplose nell'estate, dopo almeno due anni di attività cospirativa che negli ultimi mesi si era fatta sempre più intensa in diverse province del Regno. Una volta scoppiato, il moto trovò subito l'appoggio di settori militari legati all'esperienza murattiana, che divennero tra i suoi principali catalizzatori e contribuirono in modo decisivo al suo successo. Proprio tra questi ufficiali si concentravano numerosi affiliati alle vendite carbonare, ossia i nuclei di base dell'organizzazione, che dopo il ritorno dei Borbone nel 1815 erano stati riorganizzati in senso decisamente antiborbonico, superando la precedente fase, più incerta ed eterogenea, della loro configurazione politica. Nella notte tra l'1 e il 2 luglio 1820 l'insurrezione ebbe inizio a Nola, dove agirono i sottotenenti del reggimento dei dragoni Michele Morelli e Giuseppe Silvati, in stretto raccordo con l'abate Luigi Minichini. La collaborazione tra questi protagonisti si era intensificata soprattutto a partire dall'aprile dello stesso anno, nel quadro di contatti sempre più fitti con le reti carbonare, in particolare con quelle della provincia salernitana; da questo intreccio tra cospirazione settaria e iniziativa militare prese forma il primo gesto pubblico della rivoluzione, condensato nel grido «Viva Dio! Viva il Re! Viva la Costituzione!». Le forze rivoluzionarie furono dislocate in quattro punti nevralgici del territorio — Saviano, San Paolo Bel Sito, Visciano e Avella — con l'obiettivo di presidiare il circondario, controllare gli snodi viari e impedire eventuali interventi governativi. In questo quadro Nola divenne rapidamente uno dei nodi cruciali della rete carbonara, iniziando a ricevere emissari da diverse parti del Regno e trasformandosi in un punto strategico dell'organizzazione rivoluzionaria provinciale. I rivoltosi si diressero quindi verso Avellino, dove il generale Lorenzo De Conciliis aderì al moto e proclamò la Costituzione di Cadice del 1812. La notizia si diffuse rapidamente grazie al sistema di telegrafia ottica, suscitando adesioni in numerose province. Il 6 luglio Guglielmo Pepe si unì al movimento e il sovrano fu così costretto ad annunciare la concessione di una costituzione, promulgata il giorno successivo dal principe reggente Francesco. Il testo del 1812, fortemente

intriso di cattolicesimo, favorì una convergenza tra dimensione religiosa e politica; questa nuova alleanza, come fu salutata dai contemporanei, si tradusse in manifestazioni collettive, giuramenti solenni e nell'uso di simboli e bandiere benedette, che resero immediatamente visibile l'intreccio tra fede e impegno politico. Alla rivoluzione aderì inoltre una vasta componente popolare, in prevalenza di estrazione urbana; la sua partecipazione fu sollecitata attraverso un apparato cerimoniale che fece del giuramento costituzionale una sorta di plebiscito collettivo, inteso a offrire una prova tangibile del coinvolgimento della nazione nel nuovo ordine rivoluzionario¹.

La Carboneria si trovò in una situazione inedita: ora che poteva vantare un protagonismo politico riconosciuto, beneficiava dell'apertura dello spazio pubblico seguita al proclama del 6 luglio 1820, con cui il sovrano annunciò la concessione della costituzione. Questa nuova condizione ne favorì la visibilità, ma al tempo stesso la costrinse a promuovere attivamente forme di autolegittimazione; il passaggio dalla clandestinità alla scena pubblica, dalla condizione minoritaria all'esposizione politica, comportò infatti difficoltà e adattamenti che misero alla prova la sua identità e le sue modalità di intervento. Cerimonie, letture solenni della costituzione e discorsi pronunciati in piazze, chiese e teatri divennero pratiche diffuse, attraverso cui i principi della carta gaditana venivano celebrati e divulgati. In questo sforzo di mobilitazione e di pedagogia politica, i buoni cugini assunsero una presenza pubblica, orientata a suscitare consenso intorno alla nuova legalità costituzionale. Mentre il proclama regio del 6 luglio veniva affisso nelle strade e se ne leggevano stralci in piazze, chiese, caffè e spazi domestici, le stesse vendite carbonare, uscite dalla clandestinità nella quale

¹ Sulla rivoluzione del 1820-1821 nel Regno delle Due Sicilie restano imprescindibili G. T. Romani, *The Neapolitan Revolution of 1820-1821*, Evanston, Northwestern University Press, 1950, e A. Lepre, *La rivoluzione napoletana del 1820-1821*, Roma, Editori Riuniti, 1967. Per gli sviluppi più recenti della ricerca, con particolare attenzione alla sfera pubblica, ai linguaggi politici e alla dimensione internazionale dei moti, si vedano W. Daum, *Oscillazioni dello spirito pubblico. Sfera pubblica, mercato librario e comunicazione nella Rivoluzione del 1820-21 nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2015; G. L. Fruci, «La gioja, ed il contento». *Comunicare il momento elettorale del 1820 nelle Province napoletane*, in S. Cavicchioli, G. Girardi (a cura di), *La penisola italiana e i moti del 1820-21 in una prospettiva internazionale*, Roma, Carocci, 2023, pp. 193-207.

avevano dovuto mantenere forme di comunicazione caute e riservate, poterono inserirsi più apertamente nei circuiti della comunicazione politica, divenendo luoghi attivi di diffusione, discussione e mediazione del nuovo linguaggio costituzionale.

Inevitabilmente, la visibilità conquistata nel nuovo spazio pubblico trasformò l'identità della Carboneria, che da associazione clandestina si ritrovò a operare come attrice rivoluzionaria. I carbonari cercarono infatti di fare delle proprie strutture una piattaforma di mobilitazione, convertendo a funzioni pubbliche un insieme di pratiche fino ad allora confinate nei circuiti della segretezza.

Da queste premesse muove il saggio, che indaga le strategie attraverso cui la Carboneria cercò di legittimare pubblicamente la propria presenza nel nuovo spazio politico, con particolare attenzione al ruolo della dimensione religiosa. Come molti studi hanno evidenziato, nell'età delle rivoluzioni il riferimento religioso rappresentò un terreno di confronto inevitabile e comune a tutti gli attori politici, sia a sostegno della rivoluzione sia nella contestazione controrivoluzionaria². Repertori rituali e riferimenti culturali ampiamente condivisi, profondamente radicati nella società e nel linguaggio politico dell'epoca, offrirono ai carbonari una cornice entro cui rivendicare una rispettabilità compatibile con l'ordine costituzionale e con la morale cattolica, nonché con una possibile integrazione nel nuovo regime legale. Tuttavia, proprio questa esposizione avrebbe reso più persuasiva, dopo la Restaurazione del 1821, l'accusa di aver fatto un uso improprio e strumentale dei simboli religiosi, occultando dietro richiami cristiani un progetto politico sovversivo.

² Per una prima selezione di studi sulla dimensione religiosa nei processi rivoluzionari, si vedano, tra i contributi pionieristici, T. Tackett, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986; S. Desan, *Reclaiming the Sacred. Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Ithaca, Cornell University Press, 1990; e J. M. Portillo Valdés, *De la monarquía católica a la nación de los católicos*, in "Historia y política", 17 (2007), pp. 17–35. Per un'estensione al quadro italiano e mediterraneo si veda M. Isabella, *Religion, Revolution and Mobilization and Democracy, 1790–1860 ca.*, in J. Innes, M. Philp (a cura di), *Re-imagining Democracy in the Mediterranean, 1750–1850 ca.*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 231–251. Sul caso specifico delle Due Sicilie: P.-M. Delpu, *Patriotisme libéral et nation catholique. Les prêtres libéraux dans la révolution napolitaine de 1820–1821*, in "Studi Storici", 58-3 (2017), pp. 545–572.

La Carboneria e i tentativi di autolegittimazione nello spazio pubblico rivoluzionario

Con l'avvio della stagione costituzionale, la Carboneria non solo ottenne una nuova visibilità pubblica, ma cercò di trarne beneficio, mettendo in atto strategie volte a esercitare un'effettiva capacità di orientamento politico. Fin dalle prime settimane, la Carboneria napoletana mostrò la volontà di proporsi come punto di riferimento nel rinnovato panorama politico, assumendosene in parte le responsabilità: la «provvisoria assemblea dei carbonari» di Napoli si rivolse infatti ufficialmente, il 22 luglio, agli affiliati del Regno. L'appello, incentrato sull'esortazione al «sangue freddo» e alla «concordia e amore fraterno», manifestava l'intento di accreditarsi come forza coesiva e responsabile a sostegno del nuovo ordine costituzionale³. Il 5 agosto seguì un nuovo proclama della provvisoria Assemblea generale dei carbonari di Napoli, autoproclamatasi organo rappresentativo della Carboneria napoletana, che insisteva sul fatto che il «più grande interesse di un popolo che si rigenera» fosse mantenere unità e concordia. La reiterata esortazione a respingere lo «spirito di parte», indicato come fonte di diffidenze interne e possibile varco per il ritorno del dispotismo, lasciava trasparire il tentativo di accreditarsi come soggetto non fazioso⁴.

Un articolo apparso il 12 agosto negli «Annali del patriottismo», intitolato *Delle società liberali e della loro influenza sulla rivoluzione*, offriva un tentativo, da parte di un periodico espressione di orientamenti democratico-costituzionali, di concettualizzare il passaggio della Carboneria fuori dalla dimensione strettamente settaria e clandestina. Dal testo emergeva l'idea che l'abbandono di quel velo di mistero, ossia dell'insieme di pratiche, codici e dispositivi simbolici elaborati in clandestinità per schermarsi e sottrarsi alla sorveglianza, fosse la naturale conseguenza della sua espan-

³ A. G. D. G. M. D. U. *La Provvisoria Assemblea Generale dei Carbonari a tutti li BB. CC. del Regno delle Due Sicilie, S. S. S.*, Napoli, 22 luglio 1820, firmato da Giuseppe Scioli, Raffaele Majorano, Michele Annuvola, Giuseppe Giannelli, Giuseppe Soledato, Giuseppe Cappucci, in Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASNa), Archivio Borbone (d'ora in poi AB), b. 269 II, c. 13r.

⁴ A. G. D. G. M. D. U. *La Provvisoria Assemblea Generale dei Carbonari ai B.B. C.C. delle Supreme Magistrature, Dicasteri e V.V. del Regno delle Due Sicilie. S.S.S.*, Napoli, 5 agosto 1820, stessi firmatari del precedente proclama, *Ivi*, c. 22r.

sione e della sua progressiva popolarizzazione. In questa prospettiva, la fuoriuscita dalla segretezza si accompagnava a una ridefinizione politica della società, coerente con un disegno di maggiore centralizzazione e con l'individuazione di Napoli quale snodo privilegiato dell'iniziativa costituzionale e della stessa rete carbonara. Vi si sosteneva, infatti, che la società fosse giunta a «trionfa[re]» tanto più rapidamente quanto più la sua azione era stata in passato «nascosta e compressa», facendo della segretezza stessa la condizione della sua efficacia rivoluzionaria⁵. Da queste premesse discendeva, nell'articolo, un'interpretazione del mistero non come tratto costitutivo della Carboneria, ma come risposta imposta dalla persecuzione. La clandestinità non era attribuita a una vocazione settaria, bensì a una necessità politica: l'assenza di libertà aveva plasmato le forme organizzative, imponendo l'opacità per garantire sopravvivenza e continuità. Con la libertà d'associazione, i carbonari erano ora chiamati a «render popolari» idee un tempo riservate ai «savii» e soprattutto a dar loro «forme ed i riti» capaci di «signoreggiare la immaginazione», trasformando la ragione della libertà in «passione religiosa». L'obiettivo era insieme dottrinario e comunicativo: si trattava di irradiare un'immagine positiva e rassicurante della società, capace di procurarle consenso e sostegno⁶. Nell'epilogo dell'articolo trovava spazio l'invito rivolto alla società segreta, dopo aver guidato la lotta per la libertà, a mutare forma, integrandosi nella sfera pubblica e contribuendo al bene comune. Si desiderava una transizione dalla clandestinità alla cittadinanza attiva, in cui le dinamiche settarie confluissero in un più ampio processo di rigenerazione politica. Il richiamo alla «rigenerazione» introduce un elemento che, da una prospettiva contemporanea, potrebbe apparire paradossale: associare l'idea di rivoluzione a quella di rinnovamento attraverso forme di continuità. A quell'altezza cronologica, tuttavia, tale nesso non era percepito come contraddittorio. La rigenerazione evocava infatti un processo in cui il nuovo scaturiva dal riuso selettivo, dalla riorganizzazione e dalla ricombinazione di repertori simbolici e politici già disponibili. Più che una rottura radicale, essa implicava una tensione costitutiva tra innovazione e tradizione, rendendo il cambiamen-

⁵ *Delle società liberali e della loro influenza sulla rivoluzione*, in “Annali del patriottismo”, 12 agosto 1821.

⁶ *Ibidem*.

to intelligibile e condivisibile. Nel contesto napoletano, questa dinamica combinatoria favorì la ricerca di mediazioni tra codici politici differenti, nel tentativo di collocare l'esperienza costituzionale entro un immaginario civile riconoscibile⁷. Di qui l'insistenza dell'autore sul fatto che «i misteri» si erano ormai «disvelati», i «simboli verificati», e che le società liberali vedevano finalmente maturare «il frutto della loro aspettazione», rivelando un radicamento popolare più esteso del previsto. Vi era quasi un tono di esaltazione nel constatare che «l'agricoltore, il pastore, il militare, l'artigiano, il ministro dell'altare» si riconoscevano «fratelli di un'istessa comunanza», uniti dalla «volontà risoluta di essere liberi o di morire». Nella lettura proposta, la società segreta, ormai uscita dalla sua dimensione misterica, non appariva più come un elemento disgregativo, ma come un soggetto capace di assicurare coesione e ordine nel passaggio al nuovo assetto politico; lo «spirito di setta» era chiamato a lasciare spazio a uno «spirito pubblico» connotato in senso costituzionale e, di fatto, democratizzante⁸.

Il nuovo protagonismo della Carboneria richiese di canalizzare la propria azione in interventi comunicativi eterogenei, volti a istruire sui principi costituzionali e, al tempo stesso, a costruire un'immagine pubblica capace di legittimarla e metterla al riparo dalle critiche. Tra le forme di intervento comunicativo messe in campo, un posto significativo fu occupato dalla produzione di testi a carattere politico-pedagogico, pensati per chiarire identità e finalità della Carboneria. Opere come *L'ignoranza illuminata*⁹, dialogo tra un carbonaro e un contadino, miravano da un lato a offrire un'immagine rassicurante della società, confutando le accuse di empietà, violenza e disordine, e dall'altro a tradurre in linguaggio semplice i nuovi concetti politici, introducendo i ceti popolari al lessico della libertà e dei diritti.

Il dialogo si apriva con una netta distinzione tra il «carbonaio», semplice venditore di carbone, e il carbonaro affiliato alla «virtuosa società». Attraverso la metafora del carbone purificato nel fuoco, il protagonista definiva il carbonaro come un uomo reso «puro», capace di diventare «amico

⁷ Si veda G. Perelli, *Con i segni telegrafici e in cima alle bandiere. Portare la rivoluzione a Napoli, luglio 1820*, in "Passato e presente", 122 (2024), pp. 81-100.

⁸ *Delle società liberali e della loro influenza sulla rivoluzione*, cit.

⁹ Il B.C.C. M. Giovanni, *L'ignoranza illuminata, dialogo tra un carbonaro e un cittadino*, Napoli, Del Vecchio, 1820; copia in ASNa, AB, b. 1963.

di Dio e del suo simile», «difensore della Patria e del Trono», virtuoso, socievole e caritativo, fino a incarnare, «per dirla in uno», l'immagine dell'eroe fornito «di tutte le buone qualità»¹⁰.

Questa rappresentazione introduceva l'idea di un processo di trasformazione interiore: l'ingresso nella Carboneria non segnava soltanto l'abbandono di impurità e vizi, ma implicava anche l'assimilazione di virtù morali e l'assunzione di un ruolo attivo nella comunità civile e religiosa. Quando il contadino del dialogo, figura del cittadino diffidente, accusava i carbonari di compiere «mille coglionarie», il carbonaro non negava del tutto le storture del sistema, ma tendeva a ridimensionarle, attribuendole a una minoranza «male intenzionata», incapace di rappresentare l'insieme, il cui «inesplicabile splendore» veniva così sottratto alle generalizzazioni¹¹. La replica del carbonaro non mirava a negare frontalmente le accuse, quanto piuttosto a neutralizzarle: le presentava come deviazioni isolate, imputabili a individui «male intenzionati» e privi di carattere, del tutto estranei allo spirito autentico della società. L'intento, esplicitato con chiarezza lungo il dialogo, era smentire le voci circolanti e salvaguardare un'immagine ideale della Carboneria, separando nettamente le condotte disonorevoli da una militanza descritta come virtuosa ed esemplare. Le «voci» ostili erano attribuite a «coloro che vogliono vivere nel Dispotismo», mossi da interessi conservatori e dal timore di perdere privilegi, contro i quali il carbonaro proponeva una narrazione alternativa, fondata sulla valorizzazione morale e patriottica dell'istituzione. Nella parte conclusiva del dialogo, la contro-narrazione culminava in un'affermazione programmatica delle finalità di affrancamento perseguite dalla Carboneria:

La carboneria tende alla felicitazione dell'uomo, con renderlo libero, mentre *ab inizio*, fu così da Dio creato, per cui ogni Carbonaro è tenuto a costo del proprio Sangue difendere e sostenere i suoi diritti, con abbattere, e calpestare le oppressioni, e 'l dispotismo. [...] quando uno diventa Carbonaro, fa un notevole cambiamento, cioè da vile, qual è, diventa un Eroe, dalle tenebre passerà alla luce, e qual virtuoso, ritroverà aiuto, e protezione in ogni luogo, e sarà distinto in tutte le occasioni che possono accadergli¹².

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 6.

¹² *Ivi*, p. 12.

Un'impostazione affine ricorreva anche nell'anonimo *Dialogo tenuto verso la fine di giugno del corrente anno 1820 tra il patriota Lorenzo e l'Arciprete Fabrizio*, che presentava un'apologia articolata e convinta della Carboneria. I carbonari, identificati in questo testo come «patrioti», vi erano rappresentati innanzitutto come credenti devoti e leali verso il sovrano; l'accento posto su queste due qualità intendeva restituire l'immagine di una comunità sostanzialmente votata alla religione e alla fedeltà monarchica. Di fronte all'accusa dell'Arciprete, che li sospettava di intrattenere una «segreta corrispondenza col demonio», Lorenzo rispondeva con tono ironico ma deciso, smontando i luoghi comuni anti-carbonari: «Or questo no: I Patrioti tengono troppo cara l'anima loro, e non si divertono affatto delle diaboliche conversazioni. Eppoi non vi è ignoto, mio caro Fabrizio, che Satanasso è il padre della discordia: or se i Patrioti, come voi stesso affermate, tutogiorno di più in più si uniscono e si avvicinano, potete ben arguirne che non vi debbe aver luogo la diavoleria. Io vi assicuro sul mio patriottismo che essi sono veri seguaci di Gesù Cristo»¹³. Nel prosieguo, dal dialogo emergeva una rappresentazione della Carboneria come attore ordinatore, impegnato non a sovvertire l'assetto politico, ma a ricondurlo entro principi di equità e legalità. L'insistenza sul «regno delle leggi» e sulla dignità dei cittadini contribuiva a delineare l'idea di un patriottismo inteso come ricerca di un ordine più giusto, fondato sul diritto e sulla responsabilità civile. Ne scaturiva, in definitiva, l'immagine di un movimento che, lungi dal generare disordine, aspirava a riformare la convivenza politica attraverso un processo di rinnovamento morale e giuridico dell'intera società¹⁴.

Considerati gli esempi fin qui esaminati, risulta evidente come la Carboneria avesse intuito le potenzialità offerte dalla nuova fase politica e si fosse attivata per valorizzarle sul piano comunicativo. Accanto ai dialoghi che miravano a chiarirne l'identità morale e a dissipare le diffidenze più radicate, si sviluppò un ventaglio più ampio di interventi destinati a diffondere principi, rivendicazioni e un'immagine pubblica idonea a sostenere il

¹³ *Dialogo tenuto verso la fine di giugno corrente anno 1820 tra il patriota Lorenzo e l'Arciprete Fabrizio*, [s.l.], [s.n.], 1820, p. 3, in Biblioteca Nazionale di Napoli, S.MARTINO, 51. 7 30 (0001).

¹⁴ *Ivi*, pp. 5-6.

ruolo assunto nella rivoluzione. Poesie, inni e canzoni celebravano la libertà, la costituzione e il tramonto della tirannide, impiegando un registro epico e partecipativo; nello stesso tempo la produzione satirica, pur sottoposta ai vincoli della censura, conobbe una larga circolazione, tanto da trovarsi «nelle mani di tutti». Questa varietà di linguaggi attestava la volontà di raggiungere pubblici diversi e di consolidare, attraverso forme espressive molteplici, il radicamento dei carbonari nello spazio politico emergente¹⁵.

Nei testi poetici e nelle canzoni che circolarono nei mesi costituzionali riaffioravano, in forme più dirette e immediate, gli stessi temi già richiamati nei dialoghi presi in esame in precedenza. In questi componimenti la Carboneria veniva rappresentata come depositaria di virtù religiose e morali, come la fede, la rettitudine e la speranza, e come attrice legittima del cambiamento politico, senza che il protagonismo rivoluzionario contraddicesse l'immagine di un'associazione leale verso Dio, il re e la comunità civica. La celebrazione di figure esemplari, simboli e qualità morali contribuiva a consolidare l'identità collettiva degli affiliati e a rinsaldarne l'appartenenza al nuovo ordine politico. Un indizio significativo della volontà di raggiungere segmenti sempre più ampi della popolazione, e di parlare i loro codici linguistici e culturali, era l'uso esteso del dialetto napoletano, che favoriva non solo la circolazione orale dei contenuti politici, ma anche la loro esecuzione pubblica attraverso letture, canti e forme di recitazione vicine agli spettacoli di strada. Ne è esempio la canzone *'Nn accaseione de la venuta de li Cavonare a Nnapole*¹⁶ in cui gli eroi rivoluzionari («Ppepe e Mmenechine») e i carbonari sono celebrati come «veri patrioti» giunti a «cambiare questo mondo ingrato»¹⁷. L'entusiasmo per la rivoluzione si accompagnava all'invito alla prudenza e alla concordia: «Ammice v'aggio ditto [...] Vvuie site 'n libertà». Per tre volte il ritornello «Maie cchiù novantanove» prendeva le distanze dalla memoria del 1799, trasformandola in monito ed esorcizzando una memoria percepita come potenzialmente destabilizzante per il nuovo ordine costituzionale. La canzone, come altri testi coevi, contribuiva così a proiettare un'immagine della Carboneria in-

¹⁵ C. De Nicola, *Diario napoletano, 1798-1825*, Parte III, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 1906, p. 195.

¹⁶ ASNa, AB, b. 2528, f. 115.

¹⁷ *Ibidem*.

sieme patriottica e moderatrice, capace di mobilitare l'entusiasmo rivoluzionario e di incanalarlo entro una cornice di stabilità politica e sociale¹⁸.

Nel tentativo di guadagnare credibilità presso un pubblico più vasto, la pubblicistica carbonara non si limitava a ricorrere a registri linguistici accessibili e a mediatori popolari. Cercava anche di articolare una riflessione più ampia sul significato dell'associazione, sui doveri degli affiliati e sul valore civile della rivoluzione, elaborando argomenti capaci di parlare tanto alle élite quanto ai ceti urbani¹⁹. Un aspetto centrale fu il ricorso a riferimenti religiosi, impiegati per affermare la compatibilità tra appartenenza carbonara e fedeltà cattolica. I testi apologetici e divulgativi prodotti in quei mesi richiamavano frequentemente san Teobaldo, patrono dell'organizzazione, la cui figura veniva presentata come garanzia di legittimità spirituale e come segno di benevolenza verso la religione ufficiale. Ne offre un esempio significativo la *Vita di S. Teobaldo. Presbitero, eremita, e confessore* (1820), pubblicata dal carbonaro Giacinto de Mattia per far conoscere la vita del «N[ostro] P[rotettore]» ai buoni cugini. Il testo fu accolto con entusiasmo dagli «Annali del patriottismo» del 19 agosto, che lo definirono un esempio di «biografia politica» più che di «[opera di] religione»²⁰. Alla stessa logica rispondeva anche un'altra biografia del santo, la *Vita di S. Teobaldo Romito*, pubblicata a Napoli da Angelo Trani: un testo più sobrio e di taglio erudito, ma pienamente coerente con l'intento di proiettare un'immagine di rispettabilità e di sostenere l'integrazione della Carboneria entro un ordine politico e religioso riconosciuto²¹.

Accanto a questa declinazione erudita, la medesima strategia di legittimazione trovava una forma più icastica in una litografia anonima, verosimilmente risalente ai primi mesi della rivoluzione costituzionale, che raffigurava san Teobaldo accanto a elementi iconografici riconducibili alla ritualità carbonara, spesso presenti anche nei diplomi e nei documenti ufficiali dell'associazione (Fig. 1). In alto a sinistra compariva il Sole, par-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ G. Perelli, *Nella bocca del cittadino: dialoghi, catechismi e repertori culturali della tradizione nella Napoli in rivoluzione del 1820–21*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 108-1 (2021), pp. 36–64.

²⁰ «Annali del patriottismo», 19 agosto 1820.

²¹ *Vita di S. Teobaldo Romito. Con una dissertazione ed un'appendice di documenti*, Napoli, Angelo Trani, 1820, in ASNa, AB, b. 1987.

zialmente nascosto dietro un edificio sormontato da una croce, a simboleggiare la luce che si proiettava sui «travagli» dei carbonari; subito sotto, la croce richiamava la Passione di Cristo e i «lunghi travagli» del «Gran Maestro dell'Universo». Sul lato destro, un ramo d'ulivo evocava l'idea di rigenerazione, mentre il ceppo con accanto un'accetta rimandava alla «tavola» dei travagli. L'accetta, strumento rituale, serviva nei giuramenti e nelle cerimonie d'iniziazione, nella scansione delle sedute e nella simbolica eliminazione del male.



Fig. 1. Incisione S. Teobaldo Primo Anacoreta, in ASNa, AB, b. 2528, f. 139

Sulla sinistra, accanto all'edificio, compare una piccola baracca, interpretata come luogo di ritrovo carbonaro, accanto alla quale è visibile un fornello acceso, allegoria della purificazione. Al centro, san Teobaldo è raffigurato con un libro aperto sulle ginocchia, recante il motto: «Al S[a-cro] amor di patria tutti sacriam gli affetti, son tutti eguali gli uomini e

solo a Dio soggetti». La frase concentra il significato complessivo della scena: il sacrificio dell'interesse individuale, il principio di eguaglianza e la subordinazione a Dio come fondamento spirituale della cittadinanza. L'immagine, nel suo sincretismo, si offriva così come rappresentazione di una possibile compatibilità tra valori costituzionali, tradizione cattolica e iconografia carbonara.

I limiti di questa operazione emergono con particolare evidenza se si considerano le reazioni che essa suscitò sul piano pratico. I tentativi di attestare l'adesione ai valori cattolici non riuscirono infatti a scongiurare attriti con il clero, soprattutto nei casi in cui questo si mostrava apertamente ostile alla Carboneria o alla rivoluzione. Un episodio significativo fu la fuga del vescovo di Aversa, Agostino Tommasi, fratello dell'ex ministro Donato, che nei primi giorni di luglio abbandonò la diocesi per rifugiarsi a Napoli. La vicenda innescò una pronta reazione: il seminario fu occupato dagli oppositori locali, con il sostegno attivo della vendita carbonara nota come *Selva Nera*²². Il 4 agosto fu pubblicato in formato manifesto il *Duetto tra i rispettabili carbonari ed i reverendissimi preti del comune di Aversa*²³, un dialogo satirico che offriva una lettura esplicita dell'episodio appena descritto. La scena metteva infatti in risalto l'inedita intesa tra i carbonari e il clero locale contro i presunti soprusi del vescovo Tommasi, trasformando la sua fuga in occasione per rappresentare una solidarietà inattesa tra due ambiti tradizionalmente distanti. Il tono arguto del testo accentuava proprio questo rovesciamento, suggerendo che l'opposizione all'autorità episcopale potesse creare convergenze insospettite. La vicenda aversana non rappresentava un caso isolato. Situazioni analoghe si registrarono in più contesti mediterranei, dove il basso clero, in momenti di crisi politica, assunse talvolta un ruolo attivo contro le gerarchie ecclesiastiche. Non si trattava soltanto di divergenze operative, ma dell'emersione di tensioni strutturali all'interno della Chiesa, acuite dalla trasformazione dell'ordine politico. In questo senso, come ha sottolineato Marco Meriggi sulla scorta

²² F. Gaudiosi, *Tommasi, Agostino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 96 (2019).

²³ *Duetto tra i rispettabili carbonari ed i reverendissimi preti del comune di Aversa*, [s.l.], [s.n.], 1820, copia presso la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea di Roma, MISC. Ris.d.9/68.

delle osservazioni di Antonio Cestaro, il «clero carbonaro» non può essere spiegato soltanto con l’eredità patriottica del 1799: a spingere numerosi ecclesiastici verso la Carboneria furono anche motivazioni più contingenti ma profonde, legate al malcontento del clero ricettizio, penalizzato da alcune disposizioni del concordato del 1819 e incline a contrastare non solo il dispotismo statale, ma anche quello vescovile. La Carboneria offriva così a una parte del clero uno spazio simbolico e organizzativo alternativo, capace di dare voce a un disagio radicato e a un desiderio di riequilibrio dei poteri dentro la stessa istituzione ecclesiastica²⁴. Il *Duetto* confermava in forma satirica ciò che la vicenda aversana e le più recenti letture storiografiche permettono di riconoscere: l’esistenza, nel basso clero, di un dissenso profondo verso l’autorità vescovile e di una disponibilità alla convergenza con la Carboneria. Nel dialogo, i preti – dopo aver rivolto parole di gratitudine ai carbonari²⁵ – li invitavano ad «alza[re] le braccia» contro il loro oppressore, descritto come un «uom superbo, avaro / Che niente più l’è caro / In fuor del proprio ben». Il bersaglio era esplicito: «Monsignor Tomaso [sic]», che gli autori esortavano a «castigar»²⁶. L’attacco non riguardava soltanto comportamenti giudicati autoritari, ma soprattutto la politica anti-settaria del vescovo, che aveva proibito al clero di confessare i carbonari e le loro mogli, provocando la rottura definitiva con le vendite cittadine. L’episodio mostrava quanto fosse profonda, in una parte del basso clero, l’avversione verso il dispotismo vescovile e quanto fosse concreta la possibilità di una convergenza con la Carboneria.

Un tono ancora più marcatamente satirico emergeva in un altro dialogo corale, costruito attorno a un gioco di parole tanto scoperto da risultare quasi ingenuo: alcuni «impiegati», privati di cariche e benefici, si rivolgevano infatti a dei *medici* per ottenere una diagnosi politica, e nella scena

²⁴ M. Meriggi, *Carbonari del Sud. Settarismo, stato, società nel Mezzogiorno preunitario*, Napoli, FedOA - Federico II University Press, 2025, p. 159.

²⁵ *Duetto tra i rispettabili carbonari*, cit., «O voi, che a nostra patria / Già daste gloria, e onore / Col far cloriar l’errore / Che la ingombrò finor. / Che rischiaraste il secolo / Rendendovi immortali / Che di qui lungi i mali / Sapeste discacciar. / Che all’Europa intera / All’Asia, America, Africa / Faceste quasi estatica / Restar col vostro oprar / Che feste al vivo splendere / La veritate oppressa / Facendo sì che dessa / Si mostri in faccia a ognun».

²⁶ *Ibidem*.

era inserito anche il ministro Luigi de' Medici, il cui cognome offriva un appiglio immediato per sviluppare l'intero espediente comico. Accanto a lui figurava anche il vescovo Tommasi, che attribuiva la propria condizione non alla Costituzione, ma «quan[t]o dalle funeste minacce di tutto il mio gregge Aversano, che mi volevano onninamente trucidare, brugiare, incenerirmi [e] colla fuga mi son salvato»²⁷. In questo dialogo il vescovo di Aversa tornava a essere rappresentato come una figura debole e rancorosa, soprattutto per la perdita del controllo sui beni ecclesiastici. In chiusura compariva un breve scambio tra Medici e Tommasi, raffigurati come emblemi di un potere ormai sconfitto: l'uno espressione del governo, l'altro dell'autorità religiosa, entrambi travolti dal crollo dell'antico ordine. Le battute che si scambiavano, intrise di amarezza e autoironia, accentuavano la dimensione farsesca della scena:

M: Lei è Tommaso, ed Io son Medici
T: Riputati due attrappanti eretici
M: Lascia criticar gli oziosi matti
T: A loro le ciarle, a noi i fatti
M: È finito il nostro rio governo
T: Ci ritroviamo all'orlo dell'inferno
M: Ognun di noi è riputato un inetto [...]»²⁸.

Il tono grottesco e la forma dialogica rafforzavano così la carica satirica del componimento, facendo di Medici e Tommasi due figure emblematiche di un potere screditato, ridotto ormai a oggetto di derisione pubblica. La loro disfatta, teatralizzata per il pubblico, metteva in scena un rovesciamento non dell'ordine istituzionale, ma dei suoi uomini ritenuti ormai irrimediabili: i rappresentanti più esposti, e più ostili al nuovo corso, indicati come gli unici veri bersagli di una critica che non intendeva estendersi oltre i loro casi individuali.

²⁷ *Consulto sulla malattia degl'impiegati. Trialogo tra gli impiegati malati, e li medici Giovanni Donatelli e Giuseppe Antonucci*, Napoli, [s.n.], 1820, p. 6.

²⁸ *Ivi*, p. 15.

Dal segreto all'integrazione religiosa: gli appelli di Arcucci

Alla luce di quanto emerso, il caso duosiciliano si inserisce pienamente nel quadro più ampio delineato dalla storiografia sul lungo Ottocento rivoluzionario: le fasi di democratizzazione e di ampliamento della partecipazione politica, così come i momenti più acuti di conflitto – rivoluzioni, insurrezioni, guerre civili – non produssero un processo lineare di secolarizzazione²⁹. Al contrario, misero in evidenza fratture profonde all'interno del cattolicesimo; clero, fedeli e autorità ecclesiastiche si dividevano infatti sul modo in cui la religione dovesse accompagnare, sostenere o frenare il mutamento politico³⁰.

Anche nel Regno delle Due Sicilie la partecipazione delle chiese locali alla rivoluzione costituzionale ne costituì un segno evidente. Messe, benedizioni e *Te Deum* non svolgevano una funzione meramente rituale: contribuivano a tradurre l'evento rivoluzionario in un lessico religioso condiviso, facilitavano l'adesione dei nuovi cittadini attivi e alimentavano un progetto unanimistico di concordia civica. Proprio questa fragile unità appariva minacciata dall'azione dei preti refrattari, accusati di seminare discordia e di agire come «occulti nemici» alla vigilia delle elezioni di settembre³¹. Le loro riluttanze, pur minoritarie, non si limitarono al rifiuto del giuramento; si manifestarono anche nel diniego dei sacramenti ai carbonari, nonostante i tentativi di ottenere un riconoscimento presso il Papa. Parallelamente, cresceva il numero di ecclesiastici presenti nelle vendite, segno di una disponibilità a dialogare con il nuovo ordine costituzionale. In netto contrasto, invece, alcuni vescovi, richiamandosi all'editto di condanna del 1814, continuavano a negare l'assoluzione agli affiliati. La frattura interna al clero appariva così sempre più evidente: da un lato chi interpretava il mutamento politico come occasione di rinnovamento; dall'altro chi lo percepiva come una minaccia all'autorità ecclesiastica³².

²⁹ Si veda F. J. Ramón Solans, *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza, 2019.

³⁰ P. Voekel, *For God and Liberty: Catholicism and Revolution in the Atlantic World, 1790-1861*, Oxford, Oxford University Press, 2024.

³¹ *Le trame de' preti di Bisceglie contra la libertà*, [s.l.], [s.n.], 1820.

³² M. Isabella, *Southern Europe in the Age of Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 2023, pp. 532-533.

Tra i documenti che meglio restituiscono le fratture apertesesi nel cattolicesimo di fronte alla rivoluzione costituzionale vi fu la *Rimostranza della società dei Carbonari al sommo pontefice Pio VII*, datata 20 settembre 1820 e pubblicata a Napoli dalla tipografia Paci. Generalmente attribuito al canonico napoletano Gennaro Arcucci e firmato con le iniziali «G. A.», il testo assumeva il punto di vista di un interlocutore posto in una posizione intermedia tra Carboneria e gerarchia ecclesiastica. La *Rimostranza* prendeva infatti la parola insieme come intervento cattolico e civile, nel tentativo di dimostrare la compatibilità tra fedeltà religiosa e adesione ai principi costituzionali³³. La posizione assunta da Arcucci rispondeva a una ambiguità strategica, calibrata per dar voce a quei settori della Carboneria in cerca di un qualche riconoscimento ecclesiastico, verosimilmente comprendendo anche i religiosi che si erano avvicinati alla società, e al tempo stesso per proteggere la propria persona e la propria funzione clericale. Il silenzio del papato sulla rivoluzione, infatti, suggeriva prudenza e imponeva di evitare dichiarazioni troppo esplicite.

Con la *Rimostranza*, Arcucci cercava di persuadere Pio VII della compatibilità tra Carboneria e cattolicesimo, invitandolo a riconsiderare il precedente giudizio di condanna e a valutare la possibilità di un riconoscimento, almeno implicito, dell'associazione³⁴. Nel rivolgersi al pontefice, Arcucci insisteva sul fatto che la rivoluzione aveva offerto ai carbonari l'occasione di rendere visibile la propria fede. Liberati dalla clandestinità, essi potevano ora mostrare apertamente la compatibilità tra la loro militanza e i principi religiosi. Arcucci ricordava infatti che la «vigilanza del Capo della Chiesa» aveva reagito temendo che «l'arcano celar potesse sentimenti contrari alla vera Religione ed alla sana morale del Vangelo»³⁵. Arcucci insisteva sul fatto che la situazione fosse ormai mutata: coloro che avevano operato nell'ombra si presentavano «ai vostri piedi [...] per isgombrare dall'animo del Capo della Chiesa quei dubbi» che ne avevano motivato la

³³ Manoscritto disponibile in Archivio del Museo centrale del Risorgimento di Roma, b. 5, f. 46.

³⁴ G. Arcucci, *Rimostranza della società dei Carbonari al sommo pontefice Pio VII*, Napoli, Stamperia Paci, 1820, p. 1.

³⁵ *Ivi*, p. 2.

condanna³⁶.

Su questa base, Arcucci sosteneva che la Carboneria non potesse più essere considerata una società segreta. Per dimostrarlo ricorreva a un'analogia con la Chiesa dei primi secoli, anch'essa costretta a vivere nell'arcano fino all'età di Costantino. L'accostamento gli consentiva di attribuire un significato provvidenziale alla clandestinità, interpretata non come tratto essenziale dell'associazione, ma come fase transitoria imposta dalle circostanze. In tale lettura, la segretezza appariva come il preliminare necessario alla successiva manifestazione pubblica, che permetteva alla Carboneria di assumere un ruolo coerente con l'ordine religioso e civile. Il disvelamento non rappresentava soltanto l'uscita da una condizione forzata, ma diventava anche la prova della rettitudine religiosa dell'associazione: mostrarsi significava attestare di non avere nulla da celare rispetto ai principi evangelici³⁷. Arcucci evocava così il modello delle prime comunità cristiane per presentare la Carboneria come pienamente conciliabile con il cristianesimo, sostenendo che il ricorso alla clandestinità fosse stato imposto dagli eventi e non costituisse il segno di una sua intrinseca inimicizia verso la fede.

L'analogia con la Chiesa delle origini gli permetteva di interpretare quella fase nascosta come un momento liminare, destinato a preparare la successiva emersione della verità. Da questa rilettura derivava la richiesta di accoglimento: la Carboneria si dichiarava fedele alla «Religione Cattolica Apostolica Romana», riconosceva nel pontefice «il Vicario dell'Uomo Dio», si ispirava «alla Religione di G. Cristo» e assumeva la Croce e le virtù teologali come propri riferimenti simbolici fondamentali³⁸. Nella prospettiva di Arcucci, la Carboneria si iscriveva pienamente nell'orizzonte del cattolicesimo, come comunità compatibile con l'ordine cristiano della nazione. L'analogia con la Chiesa delle origini serviva a ribadire questa appartenenza; tuttavia, egli riconosceva anche un punto di divergenza, rappresentato dalla finalità politica dell'associazione. Tale elemento, però, non contraddiceva le «massime della Religione». Al contrario, la Carboneria dichiarava di serbare alla sovranità «quel rispetto, che dai Cristiani

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 3.

³⁸ *Ivi*, pp. 4-5.

esige l’Apostolo», di amarla e di volerne «conservare lo stato». La sua idea di democrazia trovava nell’autorità monarchica un complemento necessario: un «felice innesto» che, attraverso la Costituzione, avrebbe prevenuto i disordini e consolidato la felicità nazionale, verso cui – affermava Arcucci – «la Religione Cristiana direttamente mena»³⁹.

Sebbene improntato a un tono conciliante, Arcucci introduceva con notevole nettezza il termine «Democrazia», concetto non centrale nel dibattito costituzionale del 1820 ma da lui collocato come snodo decisivo del rapporto tra religione e politica. La compatibilità tra Carboneria e cattolicesimo non veniva soltanto affermata: Arcucci sosteneva che solo un assetto democratico, garantito dalla Costituzione, potesse realizzare pienamente la vocazione cristiana. Una visione tanto perentoria comportava inevitabilmente l’individuazione di ciò che ne ostacolava il compimento, e Arcucci riconosceva tali impedimenti nei «nemici perfidi della felicità nazionale», formula rivolta soprattutto alle gerarchie ecclesiastiche, accusate, in sostanza, di non comprendere come la democrazia potesse armonizzarsi con i fondamenti della fede.

Forse anche a causa di questa radicalità, la *Rimostranza* non ottenne risposta: il Papa tacque, i preti refrattari persistettero, e Arcucci, ormai uscito dall’anonimato, tornò sulla scena pubblica come canonico, pubblicando l’*Indirizzo riguardante la tranquillità pubblica* rivolto al principe reggente Francesco⁴⁰.

In quest’altro testo, Arcucci denunciava che proprio «quelli stessi che sono nell’obbligo» di amministrare i sacramenti li stessero rifiutando ai «buoni cittadini del Regno»⁴¹. La gravità dell’accusa era evidente: il clero, invece di sostenere la riconciliazione fra fede e Costituzione, contribuiva a lacerare il corpo civico. Pur consapevole di oltrepassare i confini dell’autorità episcopale, Arcucci sosteneva che il sovrano cattolico potesse «illuminare» i prelati e ricondurli «a più sano consiglio». Non si trattava di un punto su cui fosse possibile sorvolare. Attribuire al potere politico la capacità, e in certa misura il dovere, di correggere l’errore pastorale dei

³⁹ *Ivi*, p. 5.

⁴⁰ G. Arcucci, *A S.A.R. il Principe Ereditario, reggente delle Due Sicilie, indirizzo riguardante la tranquillità pubblica*, Napoli, Raffaele Raimondi, 1821.

⁴¹ *Ivi*, p. 3.

vescovi implicava un significativo rovesciamento dell'equilibrio tradizionale fra trono e altare, subordinando l'autorità ecclesiastica all'esigenza di garantire la pace religiosa e la stabilità costituzionale⁴². La questione non riguardava soltanto i rapporti tra clero e Carboneria: per Arcucci, era in gioco la stessa stabilità costituzionale. In difesa degli affiliati affermava che la «Religione della Società Carbonara» fosse ormai manifesta e che la Rimostranza al Papa ne costituisse una prova sufficiente. Solo un vero errore dottrinale, «eresia o protestantesimo», avrebbe potuto giustificare l'esclusione dai sacramenti. L'ostilità ecclesiastica, priva di fondamento teologico, produceva invece un effetto pericoloso: alimentava divisioni, indeboliva l'ordine civile e minava la pace della comunità. È proprio in questo passaggio che risultava più evidente la logica che guidava Arcucci. Non separava nettamente il piano religioso da quello politico, poiché entrambi concorrevano all'amministrazione armoniosa del corpo collettivo. La funzione pacificatrice dei sacramenti, e soprattutto della Confessione, veniva presentata come elemento indispensabile della coesione sociale⁴³. Per Arcucci, la loro negazione non era solo un abuso ecclesiastico, ma un fattore di disordine pubblico. Da qui l'appello al principe reggente, invitato a esercitare «quella polizia di Stato» che gli competeva per garantire il «buon ordine» anche in quanto «protettore della Chiesa».

La questione sollevata da Arcucci aveva una portata che travalicava la sua voce individuale: in assenza di una condanna esplicita della Carboneria, il clero non aveva alcun fondamento per negare i sacramenti agli affiliati, e tale prassi rischiava di trasformarsi in un fattore di disordine civile. Proprio questa incertezza giurisdizionale rese necessario un intervento delle autorità politiche. Il 23 gennaio 1821 il nuovo ministro di Grazia e giustizia, Giacinto Troisi, inviò infatti una circolare ai vescovi del regno denunciando la pratica, già segnalata in più diocesi, di rifiutare la confessione ai carbonari⁴⁴. Troisi, consapevole che tale diniego poteva provocare «gravi disordini», lo riconduceva non a motivi dottrinali, ma al pregiudizio politico di un clero ancora convinto della natura segreta della società; per tale motivo si espresse criticamente, invitando i presuli a «sortir dall'erro-

⁴² *Ivi*, p. 4.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ ASNa, AB, b. 278, c. 334r.

re»: l'attività carbonara era ormai pubblica e il fine delle sue riunioni noto a ogni cittadino⁴⁵.

Dalla circolare filtrava con evidenza la lettura di un processo ormai avanzato di pubblicizzazione della Carboneria: gli affiliati, ormai spogliatisi in larga misura dei rituali riservati e dei codici iniziatici che in passato ne avevano reso impenetrabile l'identità allo sguardo esterno, apparivano come attori pienamente visibili nello spazio politico. Avevano contribuito, si affermava, al conseguimento della Costituzione e, poiché questa riconosceva all'articolo 12 la religione cattolica, apostolica e romana come unica religione di Stato, ne derivava implicitamente il riconoscimento della loro piena appartenenza al corpo dei fedeli e dunque la legittimità a ricevere i sacramenti. Nella seconda parte della circolare il discorso si spostava dal problema della compatibilità religiosa al più delicato terreno delle giurisdizioni. Troisi sosteneva che la Carboneria fosse «immediatamente ed esclusivamente sottoposta alle leggi del Regno» e che ogni censura morale o disciplinare da parte del clero costituisse un'ingerenza indebita, poiché spettava allo Stato, e solo ad esso, individuare e definire i nemici dell'ordine pubblico. Un intervento sacerdotale in senso contrario rischiava, secondo il ministro, di oltrepassare i limiti della funzione pastorale e di alimentare «i disordini dell'anarchia»⁴⁶. In questa prospettiva, la circolare invitava vescovi e arcivescovi a indicare al clero «la linea dei propri doveri in materia di così grande importanza e che tanto influiscono sulla pubblica tranquillità». La questione non veniva più giudicata soltanto in termini spirituali, ma riconosciuta come la chiave di volta dell'equilibrio politico: senza un riconoscimento ecclesiastico della Carboneria, risultava difficile immaginare pace civile e stabilità costituzionale. Sia Arcucci sia Troisi, pur con accenti diversi, insistevano dunque affinché la Chiesa non ostacolasse l'impegno pubblico degli affiliati e contribuisse alla tenuta complessiva del Regno⁴⁷.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

La religione cattolica contro la «febbre tricolore»

La fine dell'esperienza costituzionale nel Regno delle Due Sicilie segnò l'inizio di una fase di restaurazione, nella quale repressione e delegittimazione si intrecciarono in un'azione politica e simbolica diretta a neutralizzare ogni traccia della partecipazione rivoluzionaria. Dopo la repressione del movimento costituzionale, i carbonari furono rapidamente indicati come i principali responsabili dell'insurrezione. La sconfitta di Rieti e la chiusura del Parlamento segnarono l'avvio di una politica di classificazione e controllo, attraverso la quale la categoria di «settari» venne estesa a tutti coloro che erano sospettati di aver sostenuto la rivoluzione. Le diverse forme di coinvolgimento politico furono così ricondotte entro un'unica etichetta colpevole, che associava l'appartenenza alla Carboneria all'idea stessa di sovversione⁴⁸.

Nel nuovo clima repressivo, segnato dal timore di ulteriori agitazioni, la religione divenne nuovamente uno strumento centrale nella rilegittimazione dell'autorità. Il discorso controrivoluzionario si ricostruì attorno al primato del sacro come fondamento dell'ordine politico. In questo contesto assunse un ruolo di particolare rilievo Gioacchino Ventura di Raulica, padre teatino attivo tra Napoli e Roma, che sin dal 1821 non esitò a intervenire pubblicamente sulle questioni poste dagli eventi costituzionali. Protetto dal principe di Canosa, Ventura si fece portavoce dell'alleanza tra trono e altare, presentandola come il principio essenziale dell'ordine monarchico e cristiano⁴⁹. Le sue posizioni risentivano della riflessione di Félicité de Lamennais, cui guardavano anche ambienti vicini a Canosa⁵⁰, e tale riferimento lo incoraggiava a insistere su un più profondo rinnovamen-

⁴⁸ G. Cingari, *Mezzogiorno e Risorgimento: la restaurazione a Napoli dal 1821 al 1830*, Roma-Bari, Laterza, 1970, p. 13.

⁴⁹ N. Del Corno, *Italia reazionaria. Uomini e idee dell'antirisorgimento*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 37–38.

⁵⁰ Non meno importante, però, fu l'influenza di Barruel, soprattutto in rapporto al fantasma dei propositi di sovvertimento che sarebbero potuti derivare dall'alleanza tra rivoluzionari (e in questo caso settari carbonari) e istanze del clero intese a una radicale trasformazione dei rapporti con l'autorità romana. Si veda P. Pastori, *Gioacchino Ventura di Raulica e la Costituzione napoletana del 1820*, Lecce, Milella, 1997, pp. 42–59.

to religioso⁵¹. Ventura si fece interprete di un programma di restaurazione religiosa e politica che trovava in Lamennais un punto di riferimento concettuale particolarmente solido. Il teologo francese, riflettendo sugli sconvolgimenti rivoluzionari, mirava a riorientare il corpo sociale denunciando l'indifferenza delle élite, la corruzione morale e la marginalizzazione dei ceti popolari. Le sue idee, ampiamente circolate in Francia e in Italia, offrirono a Ventura una cornice teorica da cui trarre impulso e legittimazione⁵².

Tra le iniziative editoriali avviate dopo il 1821, nel clima della restaurazione, l'*Enciclopedia Ecclesiastica* curata da Ventura occupò un posto di rilievo. Presentata come opera edificante, essa si inseriva nel più ampio ricorso alla stampa religiosa volto a sostenere il ripristino dell'ordine

⁵¹ Si veda il recente N. Del Corno, «L'odor dei carboni». *I moti nei giudizi dei reazionari*, in S. Cavicchioli, G. Girardi (a cura di), *Sfida al Congresso di Vienna. Quadri internazionali e cultura politica nell'Italia delle rivoluzioni del 1820–21*, Roma, Carocci, 2023, pp. 123–135. Per un inquadramento del cattolicesimo reazionario dopo il 1815, nel dibattito francese ed europeo, si vedano J.-Y. Pranchère, *Totalité sociale et hiérarchie. La sociologia teologica di Louis de Bonald*, in “Revue européenne des sciences sociales”, 49-2 (2011), pp. 145–167; Id., *Le Progrès comme catastrophe. La pensée contre-révolutionnaire face à la déhiscence de l'histoire*, in “Archives de Philosophie”, 80-1 (2017), pp. 13–32; W. J. Reedy, *The Traditionalist Critique of Individualism in Post-Revolutionary France: The Case of Louis de Bonald*, in “History of Political Thought”, 16-1 (1995), pp. 49–75; B. Karsenti, *Autorité, société, pouvoir. La science sociale selon Bonald*, in L. Kaufmann, J. Guilhaumou (a cura di), *L'invention de la société*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, pp. 261–286. In questi studi, la critica controrivoluzionaria si articola attorno all'idea di società come totalità organica e struttura conoscibile, oggetto di una scienza normativa fondata sull'ordine e sulla gerarchia. A partire da questa tradizione, S. Chignola ha ricostruito le trasformazioni del lessico politico e concettuale nella Francia postrivoluzionaria, insistendo sulla genesi di una “scienza della storia” capace di pensare la società come realtà regolabile e programmabile: S. Chignola, *Dal “progresso” allo “sviluppo”. Il momento francese e la scienza della storia (1820–1840)*, in “Filosofia politica”, 39-1 (2025), pp. 59–73.

⁵² L'intransigentismo di Ventura si fondava su una lettura genealogica della rivoluzione come effetto di lungo periodo della Riforma protestante, che avrebbe scardinato l'unità tra Chiesa e Stato introducendo l'individualismo religioso e politico. Denunciava il «sistema dell'indifferenza», la libertà di stampa e la secolarizzazione come fattori di disgregazione morale e sociale, sostenendo la necessità di una censura preventiva e di una rinnovata alleanza tra autorità religiosa e politica per contrastare l'ordine rivoluzionario, cfr. A. Gambaro, *La fortuna di Lamennais in Italia*, in “Studi Francesi”, 5 (1958), pp. 198–219.

e divenne una delle voci più riconoscibili dell'intransigentismo cattolico promosso da Canosa⁵³. La pubblicazione dell'opera prese avvio durante il breve ministero di Canosa, in una fase in cui Ventura e lo stesso principe condividevano l'obiettivo di riorganizzare su basi religiose il principio d'autorità. Convinto che la stampa potesse contribuire a questa rifondazione, Ventura sosteneva che «se la società ha bisogno di baionette e cannoni, le sono molto più necessari i buoni libri e le dottrine vivificanti»⁵⁴. Il legame tra i due emerge con chiarezza da un documento autografo di Canosa, pubblicato da Walter Maturi e ripreso da Giovanni Scarpatò:

Avvenuta la rivoluzione dopo un quinquennio, mi vidi comparire una lettera del Padre Ventura da Napoli. Egli mi annunciava l'idea concepita di voler pubblicare un foglio periodico, cui avrebbe dato il titolo di 'Enciclopedia ecclesiastica'. L'oggetto di questo doveva essere di far guerra alle sovversive dottrine alla moda, ed insinuare invece quelle della Santa Nostra Cattolica Religione, e della buona politica. Il mio rispettabile amico D. G.B. Vecchione mi scrisse nello stesso senso, facendo plauso al giovane Ventura⁵⁵.

Come ha osservato Scarpatò, le sorti dell'*Enciclopedia Ecclesiastica* furono strettamente legate alla parabola politica di Canosa: la rivista cessò le pubblicazioni nel maggio 1822, dopo la sua estromissione e il successivo autoesilio dal regno. Nonostante la breve durata, l'opera costituisce una fonte privilegiata per cogliere la mobilitazione del cattolicesimo intransigente contro le élite riformiste e, in particolare, lo sguardo legittimista rivolto ai carbonari e alla rivoluzione costituzionale.

Come anticipato, Ventura riprendeva da Lamennais una critica radicale alle élite, accusate non di aver subito la modernità, ma di aver deliberatamente favorito un processo di scristianizzazione. Secondo questa lettura,

⁵³ G. Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, in "Rassegna Storica Toscana" IV, 3-4 (1958), pp. 252-285; G. Scarpatò, *Le fatiche di un giornalista reazionario. Gioacchino Ventura e l'«Enciclopedia Ecclesiastica» (1821-1822)*, in "Studi Storici", 58-3 (2017), pp. 605-643.

⁵⁴ G. Ventura, *Della disposizione attuale degli spiriti in Europa rispetto alla religione e della necessità di propagare i buoni principj per mezzo della stampa*, in "Memorie di religione, di morale e di letteratura", 8 (1825), Modena, Eredi Soliani, 1825, pp. 385-421.

⁵⁵ G. Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia*, cit.

la devozione popolare costituiva l'unico e autentico argine a tale deriva. Di qui la proposta di un'alleanza tra sovrani restaurati e classi popolari in nome della religione, contrapposta alle classi medie, ritenute disgregatrici e prive di autentico sentimento religioso. Proprio queste classi, a suo avviso, erano state attratte dall'Illuminismo, dalle politiche riformiste e, soprattutto, dal richiamo più insidioso della rivoluzione⁵⁶.

L'orientamento anti-settario dell'*Enciclopedia Ecclesiastica* emergeva con particolare nitidezza già nel primo articolo, pubblicato nel giugno 1821 e destinato ad assumere il valore di manifesto della rivista. In quelle pagine Ventura delineava infatti, senza mediazioni, la prospettiva da cui il periodico avrebbe interpretato la stagione post-rivoluzionaria e il ruolo attribuito alle società segrete. Il testo definiva le associazioni settarie come forze disgregatrici, estranee all'ordine cristiano e incompatibili con la monarchia restaurata. Fin dall'incipit il testo assumeva un chiaro valore programmatico: «Gli Stati non han bisogno, né di *Lumi*, né di *Mura*, né di *Caldaje*, né di *Carboni*. E qual vantaggio potrebbero attendersi essi mai da quelle associazioni tenebrose, che, nate dal disordine, cresciute nel delitto, non tendono che a scindere in partiti le grandi famiglie dei popoli; e che, armando il cittadino contro il cittadino, preparano alla patria le desolanti sventure, figlie della divisione degli animi e dello scisma de' sentimenti?»⁵⁷.

Per Ventura, la denuncia delle «associazioni tenebrose» costituiva il punto d'ingresso di una critica più ampia alla Carboneria e, con essa, ai fenomeni politici e culturali che, a suo giudizio, avevano minato l'ordine cristiano dopo l'età napoleonica. Egli distingueva tra società segrete puramente politiche e quelle che, perseguendo fini politici o religiosi, ricorrevano a concetti tratti dalla filosofia moderna e a simboli sacri per rafforzare la propria presa sull'opinione. È su queste ultime che concentrava la sua censura, individuando nella Carboneria l'esempio più insidioso: un'organizzazione che, sotto un'apparenza religiosa, celava finalità ritenute incompatibili con la stabilità morale e politica del Regno. Il rischio maggio-

⁵⁶ C. Galli, *Autorità. Figure storiche e questioni contemporanee*, in "Ágalma", 28-2 (2014), pp. 22-34.

⁵⁷ *Enciclopedia Ecclesiastica, e Morale, Opera periodica compilata da G. V. T., Tomo Primo*, Napoli, Domenico Sangiacomo, 1821, p. III.

re, secondo Ventura, era la capacità di tali linguaggi di insinuarsi nei ceti popolari, sfruttando segni e immagini familiari per orientare gli animi in senso turbolento e potenzialmente destabilizzante. Di fronte a questa capacità delle società segrete di raggiungere i ceti popolari, Ventura attribuiva alla religione un ruolo decisivo sul piano educativo. Solo una formazione radicata nella fede poteva, a suo giudizio, orientare rettamente gli animi e sottrarli all'influenza di dottrine ingannevoli. In questo senso l'*Enciclopedia Ecclesiastica* si presentava come uno strumento di istruzione morale, pensato per rafforzare nei fedeli quei convincimenti religiosi e civili ritenuti essenziali alla tenuta dell'ordine cristiano e politico⁵⁸.

Nel suo stile argomentativo, Ventura si proponeva come medico del corpo sociale, intento a diagnosticare i sintomi del disordine e a prescrivere rimedi. Elaborava così una tassonomia delle patologie politiche, dominata dalla «febbre tricolore», malattia internazionale dai sintomi mutevoli, che variava per cause e modalità a seconda dei contesti nazionali. In Germania ne attribuiva l'origine all'influsso corrosivo dei «lumi»; in Francia, all'«odore della calce che lo partorisce»; in Inghilterra, a «certe radici costituzionali»; in Spagna, alla «bevanda del caffè che lo attacca»; mentre in Italia era l'«odor dei carboni»⁵⁹ a condurre l'infermo a sviluppare «un'avversione possente per tutto ciò che è sacro, legittimo e antico»⁶⁰.

Ventura elaborava una visione politico-morale fondata sull'alternanza tra prevenzione e cura, servendosi di un'insistita metafora medica. Il «male tricolore», cioè l'entusiasmo rivoluzionario, veniva presentato come un morbo da fronteggiare con rimedi proporzionati alla condizione dei singoli: «preservativi personali» per chi non era stato ancora toccato dal disordine e terapie più incisive per chi ne era già coinvolto. In entrambi i casi, la religione costituiva, ai suoi occhi, l'unico strumento realmente idoneo a ristabilire l'equilibrio degli animi e la disciplina interiore. Per affrontare la «febbre tricolore», Ventura proponeva una terapia che rifiutava sia la repressione brutale sia l'indulgenza passiva. Il rimedio più efficace era, a suo giudizio, un «agro-dolce» capace di combinare fermezza e misericordia:

⁵⁸ *Ivi*, pp. III-IX.

⁵⁹ *Ivi*, *La febbre tricolore (continuazione)*, pp. 80 e succ.

⁶⁰ *Ivi*, *Colpo d'occhio sopra le cagioni della decadenza della Religione nel Regno delle Due Sicilie*, pp. 3 e succ.

troppo rigore avrebbe irrigidito gli animi, mentre un'eccessiva tolleranza li avrebbe abbandonati all'instabilità morale. A questa misura equilibrata egli associava l'idea di un'«indigenza relativa», vale a dire una condizione di moderata ristrettezza materiale ritenuta favorevole al recupero etico. Privato del superfluo, l'individuo poteva ritrovare un centro interiore e contribuire, così rinnovato, alla salute morale del corpo sociale⁶¹.

Il discorso terapeutico di Ventura si allargava dalla condotta del singolo alla critica severa dell'inerzia dei governi. Al pari di Canosa, egli denunciava l'approccio esitante di vari responsabili politici, accusati di aver fronteggiato il «male» con «riguardi», «carezze» e «cosiddetti amalgami», cioè con rimedi deboli e compromissori. Con tono ironico individuava in questi «Medici» e nei loro «figlioli» i veri responsabili dell'espansione del morbo, colpevoli di non essere intervenuti con sufficiente fermezza: «a mali energici ci vogliono degli energici rimedi». L'allusione a figure note del panorama politico napoletano era trasparente e la critica investiva la loro incapacità di cogliere tempestivamente la portata della minaccia settaria. La mancanza di misure adeguate aveva così favorito la diffusione del morbo rivoluzionario nelle province di Salerno, Avellino e Capitanata, fino a renderlo «incurabile» e a propagarlo con «la rapidità del lampo» verso nuovi territori, producendo, scriveva Ventura, «quelle terribili stragi di cui noi siamo stati per otto mesi testimoni, e vittime»⁶².

Di fronte al dilagare del pericolo, Ventura indicava un'unica terapia efficace: l'intervento dei «rimedi stranieri». Solo l'arrivo delle truppe austriache, a suo giudizio, aveva arrestato la disgregazione e scongiurato il «totale estermio». La diagnosi politica che ne derivava era netta: la crisi non dipendeva tanto dall'inadeguatezza delle autorità, quanto dall'azione corrosiva delle società segrete, considerate matrice di ogni disordine. In un articolo del 20 giugno 1821, Ventura accusava infatti i carbonari di aver manipolato i simboli religiosi per occultare un fine politico, una mistificazione favorita, secondo lui, anche dall'ingenuità di alcuni settori dell'amministrazione e dall'influenza esercitata su un ministro ritenuto particolarmente accondiscendente⁶³. Per Ventura, l'idea diffusa durante la

⁶¹ *Ivi*, *La febbre tricolore (continuazione)*, pp. 80 e succ.

⁶² *Ivi*, *Costume pubblico. Malattie dello spirito: la febbre tricolore*, pp. 37 e succ.

⁶³ *Ivi*, *Sulla piccola Chiesa di Francia, e su i Carbonari di Napoli*, pp. 62 e succ.

rivoluzione che la Carboneria non fosse più una società segreta non costituiva una vera svolta, ma un semplice espediente di facciata volto a migliorarne l'immagine. Il segreto era rimasto, e continuava a essere, a suo giudizio, un elemento strutturale, radicato in un'organizzazione «tenebrosa e nascosta» che teneva i gradi inferiori all'oscuro dei veri scopi associativi, riservati a una cerchia ristretta e del tutto estranei alla generalità degli affiliati⁶⁴.

A suscitare la maggiore indignazione di Ventura era quella che egli considerava la forma più pericolosa di impostura: l'uso dell'immagine di Cristo da parte dei carbonari, trasformata, nella sua lettura, in uno strumento di seduzione religiosa e di inganno dei fedeli. Nell'articolo significativamente intitolato *Il Dieci Luglio 1820, ovvero l'Insegna, la Missione dei Carbonari*, egli denunciava un episodio che riteneva più empio degli stessi eccessi della Francia rivoluzionaria, sostenendo che «il dieci luglio fu l'infausto giorno, in cui per la prima volta nelle nostre contrade il sacrilegio osò d'insultare il cielo nella guisa la più rivoltante e più strana», e che proprio in quell'occasione «l'immagine del Cristo, tra i carboni e le accette, [venne] degradata a divenire il vessillo della rivolta ed a guidare l'orda fanatica, che allora venne ad intimare scopertamente la guerra all'altare e al trono»⁶⁵.

L'impiego di riferimenti cristologici rientrava pienamente nella ritualità carbonara: l'associazione attingeva al linguaggio e ai simboli della tradizione religiosa per conferire autorevolezza ai propri codici e rendere più comprensibili ai nuovi adepti i passaggi iniziatici⁶⁶. Si trattava di una modalità espressiva ormai radicata nelle baracche, lontana dall'idea di deformazione sacrilega avanzata da Ventura. Le fonti coeve mostrano infatti come la figura di Cristo fosse inserita nell'immaginario carbonaro secondo funzioni simboliche ben precise, fino a essere talora designata come «Gran Maestro dell'Universo» o «buon cugino», segno di un'appropriazione rituale che rispondeva a logiche interne all'associazione più che

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, *Il Dieci Luglio 1820, ovvero l'Insegna, la Missione dei Carbonari*, pp. 154 e succ.

⁶⁶ C. Castellano, *Cilento 1828: anatomia di una tradizione politica*, in "Passato e presente", 215 (2022), pp. 105–123.

a intenzioni dissacratorie⁶⁷. Entro questo orizzonte simbolico, Cristo veniva presentato come figura esemplare di sofferenza e ingiustizia, modello di dedizione alla comunità e garante ideale di fraternità ed eguaglianza. In questa chiave, la sua presenza nell'immaginario carbonaro non esprimeva una dottrina teologica autonoma, ma una rilettura simbolica funzionale a dare coesione all'associazione e a rafforzare la dimensione morale dei legami interni⁶⁸. Ventura attribuiva alla Carboneria l'intento di sovvertire l'autorità regia, occultando un disegno eversivo sotto emblemi cristiani. L'elezione di Cristo a «Gran Maestro dell'Universo» era denunciata come un gesto empio, assunto a prova dell'inganno religioso operato dai settari. L'accusa si estendeva però anche ai sostenitori del moderatismo, ritenuti corresponsabili del disordine per aver indebolito l'autorità legittima attraverso compromessi pericolosi. Il 10 luglio 1820 diveniva così, nella sua lettura, l'emblema di una deriva irreversibile: da quel momento, l'uso politico dei simboli religiosi e la natura del pericolo settario si sarebbero manifestati con tale evidenza da non consentire più, neppure ai moderati, di ignorarli o di minimizzarli. Per questo, concludeva Ventura, «non vi è più scusa per l'accecamento»⁶⁹.

L'uso, e ancor più l'abuso, dell'immagine di Cristo, offriva a Ventura l'occasione per riaprire un dibattito antico, ma mai sopito, sul ruolo delle immagini nella Chiesa⁷⁰, discusso alla luce della loro capacità di intensificare la devozione popolare. In questo quadro rilanciava con decisione la funzione pedagogica delle immagini sacre, auspicandone una presenza più capillare nello spazio pubblico. Le considerava strumenti essenziali di educazione morale e religiosa, soprattutto tra i ceti popolari, nei quali, osservava, «l'immaginazione tien sovente luogo d'intelligenza». L'«occhio»

⁶⁷ A. H. Galt, *The Good Cousins' Domain of belonging: tropes in Southern Italian Secret Society Symbol and Ritual, 1810-1821*, in "Man", 29-4 (1994), pp. 785-807.

⁶⁸ G. M. Cazzaniga, *Origini ed evoluzioni dei rituali carbonari italiani*, in Id. (a cura di), *Storia d'Italia: Annali. La massoneria*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 559-578.

⁶⁹ *Enciclopedia Ecclesiastica, e Morale*, cit., *Il Dieci Luglio 1820, ovvero l'Insegna, la Missione dei Carbonari*, p. 165.

⁷⁰ D. Menozzi, *La pietà e l'immagine: la lunga durata del dibattito settecentesco sull'iconografia del S. Cuore*, in C. Ossola, M. Verga, M. A. Visceglie (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 391-404.

ne costituiva l'organo privilegiato: ciò che lo colpiva produceva, a suo giudizio, un effetto immediato e duraturo. L'impatto visivo, sosteneva, incideva con maggiore forza rispetto alla parola, poiché l'impressione visiva era «più ferma e più durevole» di quella uditiva. Le immagini non erano elementi semplicemente ornamentali, ma veri e propri «organi preziosi» che, grazie al loro «silenzio eloquente», avrebbero potuto evocare alla coscienza collettiva l'idea di Dio e i doveri religiosi, svolgendo una funzione di guida e di consolidamento spirituale⁷¹.

Ventura individuava nei monumenti religiosi e nelle immagini sacre uno strumento essenziale per restituire all'iconografia cristiana la sua funzione propria, orientata alla rettitudine morale e alla disciplina degli animi. Il loro «muto linguaggio» parlava ai «neghittosi» e ai «traviati», offrendo, nella sua lettura, una via di recupero ordinata e stabile. Questa pedagogia visuale costituiva uno dei cardini del suo progetto educativo, volto a ricomporre un tessuto sociale che egli riteneva disgregato dagli eventi rivoluzionari. Entro questa cornice, l'uso legittimo delle immagini sacre si poneva in netto contrasto con l'impiego distorto che Ventura attribuiva alla Carboneria, accusata di piegare il medesimo repertorio cristiano a finalità opposte e di mascherare, sotto sembianze devote, un intento eversivo.

Restaurare l'ordine, scomunicare la setta

Ventura non era il solo a nutrire simili preoccupazioni. Negli stessi anni prese forma un più ampio intervento volto a screditare l'esperienza rivoluzionaria e a isolare le società segrete sul piano etico. A questa linea si unì Metternich, che sollecitò il coinvolgimento diretto della Santa Sede. Già al congresso di Troppau, il 22 novembre 1820, scriveva al cardinale Ercole Consalvi, segretario di Stato di Pio VII, denunciando l'influenza «politica o mistica» di tali associazioni⁷². Forte dell'appoggio russo, Metternich sollecitò Consalvi a ottenere dal Papa una condanna esplicita della Carboneria. Nella lettera del 22 novembre 1820 richiamava l'attenzione dello

⁷¹ *Influenze religiose e politiche del culto che rendesi alle Sagre Immagini sulle pubbliche vie*, in *Enciclopedia Ecclesiastica, e Morale*, cit., pp. 215 e succ.

⁷² *Correspondance du Cardinal Hercule Consalvi avec le Prince Clément de Metternich*, a cura di Charles van Duerem, Louvain-Bruxelles, Polleunis & Ceuterick ; Louis Lagaert libraire, 1899 (let. 1815-1823), pp. 311-313.

zar, che «attribuisce grande importanza alla condotta che il Santo Padre assumerà». La Carboneria, definita «setta di ciechi», andava a suo giudizio fermata. Concludeva chiedendo aggiornamenti come «prova di fiducia»⁷³.

La Santa Sede aveva adottato una linea di estrema prudenza, dettata tanto da considerazioni dottrinali quanto dall'equilibrio politico internazionale. Come Consalvi aveva spiegato ad Anton Apponyi, ambasciatore austriaco presso la corte pontificia, il Papa avrebbe potuto pronunciarsi contro le società segrete solo in presenza di una manifesta incompatibilità con i principi della religione cattolica⁷⁴. In mancanza di tali elementi, Roma avrebbe preferito evitare di esporsi: un intervento troppo netto avrebbe potuto essere interpretato come un sostegno all'azione militare contro il regime costituzionale, compromettendo la neutralità che riteneva necessaria. Apponyi aveva definito questa cautela «l'unico mezzo per evitare il disastro», osservando che il pontefice si era rifiutato di «rinforzare l'arma secolare con le armi spirituali». Solo allorché l'esito delle operazioni militari si fosse rivelato favorevole, prevedeva l'ambasciatore, Roma sarebbe divenuta «un fedele alleato»⁷⁵.

Dopo l'intervento militare austriaco e la conclusione dell'esperimento costituzionale a Napoli, Metternich rinnovò la richiesta a Pio VII, sollecitando una condanna formale delle società segrete che conferisse una legittimazione retroattiva all'azione armata⁷⁶. Tanto Metternich quanto l'imperatore Francesco insistevano sul valore politico e simbolico di una presa di posizione papale. Se l'Austria aveva compiuto il proprio dovere sul piano secolare, ora ci si attendeva che la Chiesa traducesse quel risultato in una sanzione spirituale, colpendo la Carboneria sul terreno stesso della legittimità religiosa⁷⁷. Fu lo stesso imperatore a scrivere a Pio VII il 12 aprile 1821, sostenendo che la repressione delle sette napoletane sarebbe rimasta incompleta senza il concorso dell'autorità ecclesiastica. La sola potestà temporale, affermava, «non vale a terminare un'opera tanto salutare».

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ A. Reinerman, *Metternich and the Papal Condemnation of the "Carbonari", 1821*, in "The Catholic Historical Review", 54-1 (1968), pp. 55-69.

⁷⁷ *Ibidem.*

Quelle società, ritenute responsabili della crisi napoletana, minacciavano di «coprire l'Italia ed il mondo di desolazione e di rovine», e solo «il tempo» avrebbe potuto «annichilarle». Poiché «la sorgente del male è sotto il dominio della morale e della religione», spettava ormai alla Chiesa portare a compimento l'opera⁷⁸. Nella lettera, l'imperatore Francesco richiamava inoltre le condanne già pronunciate in passato dalla Chiesa e sollecitava il pontefice a rinnovarle «secondo i bisogni del momento», soprattutto alla luce della presenza di ecclesiastici nelle società segrete. Solo un intervento esplicito della Santa Sede, concludeva, avrebbe conferito alla repressione la necessaria efficacia e reso il pontificato di Pio VII «uno dei più gloriosi per la religione»⁷⁹.

A Roma non si poterono ignorare le pressioni sempre più insistenti; perciò, Consalvi avviò la raccolta della documentazione necessaria alla condanna spirituale della Carboneria. Negli stessi giorni, durante il passaggio di Ferdinando I a Roma nel suo viaggio di ritorno dal congresso di Lubiana, Pio VII gli chiese di trasmettere «cognizione di tutti i libelli, catechismi ed altre stampe» carbonare, indispensabili per formularne «la corrispondente condanna»⁸⁰. Nello stesso frangente Apponyi si rivolse a Canosa, insistendo perché il «decreto spirituale e temporale» contro «le sette e i Carbonari» fosse emanato al più presto. A suo avviso occorreva una condanna netta, riconosciuta dai governi della penisola e d'Europa. «L'Austria ha agito», scriveva, «Napoli ha iniziato» e «il Papa è sulla buona strada»⁸¹. All'inizio di giugno, dopo settimane di scambi, Apponyi informò Canosa che «l'affare della bolla di scomunica» contro i carbonari «è a buon fine» e che il provvedimento appariva ormai imminente. Lo sollecitava quindi a trasmettere a Consalvi la pubblicistica carbonara richiesta da Pio VII – libelli, catechismi e stampe – ritenuta indispensabile per definire con precisione la condanna morale da inserire nella bolla⁸².

Pur auspicando la cooperazione tra gli Stati, Consalvi insistette affinché

⁷⁸ *Correspondance du Cardinal Hercule Consalvi*, cit., pp. 376-378.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ ASNa, AB, b. 734, Lettera di Ferdinando I al Principe di Canosa, 2 maggio 1821, cc. 126r-127v.

⁸¹ ASNa, AB, b. 739, Lettera del Conte Apponyi al Principe di Canosa, 22 aprile 1821, cc. 132r-133r.

⁸² *Ivi*, Lettera del Conte Apponyi al Principe di Canosa, 1° giugno 1821, cc. 139r-40r.

il dossier rimanesse riservato, evitando qualunque condivisione formale con la cancelleria austriaca e tutelando l'autonomia della Santa Sede e del suo magistero. Nonostante le precauzioni, Metternich fu costantemente informato e poté leggere il testo della bolla prima della sua promulgazione. In una lettera ad Apponyi ne lodò apertamente i contenuti, definendola «perfettamente adatta allo scopo» e apprezzandone chiarezza, forza argomentativa e rigore dottrinale. Era convinto che avrebbe prodotto «una profonda impressione ovunque, ma soprattutto in Italia» e aggiungeva che il documento avrebbe offerto al potere secolare un sostegno decisivo, consentendogli di colpire «con maggiore severità una classe di criminali così pericolosi da essere espulsi dalla Chiesa stessa»⁸³.

La promulgazione della bolla *Ecclesiam a Jesu*, il 13 settembre 1821, segnò l'intervento diretto della Santa Sede contro la Carboneria. Il documento offriva una lettura particolarmente significativa: pur riconoscendo l'esistenza di una pluralità di sette, dai nomi mutevoli e radicate nei diversi contesti locali, le considerava «una sola di fatto nella comunanza delle dottrine e dei delitti». La bolla individuava dunque un principio di coesione che, al di là delle differenze organizzative, saldava queste formazioni in un'unica realtà sovversiva. Una simile interpretazione coglieva con notevole lucidità gli elementi – linguaggi, simboli, codici e finalità politiche – che avevano assicurato alla Carboneria non solo una riconoscibilità stabile, pur nella variabilità delle sue manifestazioni, ma anche un senso di appartenenza condiviso, capace di tenere insieme gruppi dispersi e localmente differenziati⁸⁴. La condanna dottrinale insisteva in particolare sulla dimensione religiosa, che la bolla interpretava come uno degli elementi attraverso cui la Carboneria costruiva la propria forza di coesione. Proprio perché la simbologia cristiana contribuiva a creare riconoscibilità e senso di appartenenza, il documento la definiva una maschera ingannevole, un «olio» versato per rendere più seducenti discorsi capaci di trarre in inganno «i meno cauti» e di attirare nuovi adepti sotto l'apparenza della devozione.

⁸³ Metternich al Conte Apponyi, 21 agosto 1821, in A. Reinerman, *Metternich and the Papal Condemnation of the "Carbonari"*, cit.

⁸⁴ Pio VII, *Bolla Ecclesiam a Jesu*, Roma, 13 settembre 1821, testo italiano consultabile sul sito della Santa Sede: <https://www.vatican.va/content/pius-vii/it/documents/bolla-ecclesiam-a-jesu-13-settembre-1821.html>.

Da qui la severità delle norme: la bolla proibiva in modo assoluto la Carboneria e qualunque forma di aggregazione a essa riconducibile, vietando di fondarla, promuoverla o aderirvi, anche sotto altro nome. Nessun fedele poteva iscriversi, partecipare a riunioni o conventicole, né offrire spazi, denaro, consigli o favori; era illecito anche cercare di persuadere altri ad avvicinarsi alla setta. Il decimo paragrafo imponeva infine, sotto pena di scomunica, l'obbligo di denuncia per gli ecclesiastici coinvolti, segnando il pieno coinvolgimento dell'autorità spirituale nel dispositivo repressivo⁸⁵.

Le reazioni critiche non tardarono ad arrivare. Tra esse spicca quella dell'Abbé de Pradt, osservatore attento e ben introdotto nei circuiti diplomatici europei, che interpretò la bolla come il frutto delle insistenti sollecitazioni provenienti da Vienna. A suo giudizio, Roma aveva aderito con una sorta di «compiacenza riconoscente» alle pressioni dell'Impero, rivelando così un rapporto di forza sbilanciato a sfavore dell'autonomia pontificia. Il «carbonarismo», scriveva de Pradt, non era altro che «l'épouvantail de l'Autriche», uno spauracchio agitato per indurre il Papa a una condanna funzionale agli interessi della restaurazione. La bolla non rispondeva dunque a esigenze dottrinali, ma a una precisa strategia politica volta a offrire una legittimazione spirituale ex post all'intervento militare e a consolidare il ruolo dell'Austria come arbitro dell'ordine europeo. Le pressioni esercitate su Pio VII miravano, in sostanza, a trasformare un atto religioso in uno strumento di governo. Da qui la conclusione di de Pradt: la bolla era «un manifesto politico e non un atto religioso», emblema di una pericolosa sovrapposizione tra potere spirituale e interessi secolari⁸⁶.

Una volta resa pubblica, la bolla produsse effetti immediati, riaprendo nodi che l'esperienza costituzionale aveva lasciato irrisolti. Tra le figure nuovamente esposte nel dibattito pubblico vi fu Gennaro Arcucci, il canonico napoletano che, durante i mesi rivoluzionari, aveva sostenuto il diritto dei carbonari ai sacramenti e aveva contestato gli abusi del clero più intransigente⁸⁷. Il 9 marzo 1822 egli indirizzò a Pio VII una *Supplica*, diffusa in un opuscolo a doppia colonna in latino e in italiano. Il cambio di tono era

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ G. Arcucci, *Supplica del sacerdote d. Gennaro Arcucci canonico della collegiata di S. Giovanni Maggiore di Napoli umiliata a sua santità*, Napoli, [s.n.], 1822.

evidente: Arcucci adottava un registro profondamente deferente, improntato al pentimento e alla totale sottomissione all'autorità pontificia. L'incipit metteva subito in scena il travaglio interiore e la volontà di recuperare la pace spirituale: «Ritrovandomi da gran tempo e per dovunque travagliato assai dai più crudeli rimorsi della coscienza che latra, ho risoluto colla grazia divina venirmene supplichevole ai Piedi di V.S. e buttarmici umiliato, come nel porto unico promettitor di salute: affinché confessandole con distinta schiettezza i miei traviamenti gravissimi, potessi col perdono che spero, recuperare nell'animo afflitto la sospirata pace»⁸⁸.

Attraverso il proprio atto di pentimento, Arcucci dichiarava di voler denunciare il disorientamento che, a suo dire, lo aveva travolto nel corso degli eventi del 1820. Rievocava il momento in cui «i Liberali coll'armi alla mano, alzando lo stendardo della rivolta contro al governo [...] sollevarono con infamia eterna la Capitale e il Regno», e riconosceva di essersi lasciato trascinare da una «malnata vertigine di vanità», che lo aveva indotto ad affiliarsi alla setta, dimentico «di quel carattere sacro» che lo distingueva come sacerdote⁸⁹. Nella *Supplica* Arcucci riconobbe di essere l'autore della *Rimostroanza* firmata «G. A.», ma prese nettamente le distanze da quell'intervento. Scrivendo ormai da una posizione di pentimento, si dichiarò disposto a rifiutare quanto aveva sostenuto nei mesi rivoluzionari: affermò di essere stato fuorviato dai settari, che lo avevano indotto a esporsi pubblicamente, e rinnegò tanto i toni quanto gli argomenti religiosi di quel testo. Rigettò i «falsi principi» delle «occulte combriccole», denunciandone riti e linguaggio, e concluse riaffermando la propria adesione alla dottrina cattolica e riconoscendo nella Chiesa di Roma l'unico centro di verità⁹⁰.

Nel completare il proprio percorso di espiazione, Arcucci non si limitò a rinnegare la *Rimostroanza*, ma prese le distanze anche dall'*Indirizzo al Principe Reggente*, sostenendo che, pur uscito con il suo nome, non era stato da lui né scritto né approvato e che pertanto lo condannava integralmente. Una ritrattazione così tardiva solleva però più di un dubbio sulla sua sincerità. È più verosimile che l'*Indirizzo* fosse, agli occhi di Arcucci, assai più compromettente: mentre la *Rimostroanza* poteva ancora

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 1-2.

⁹⁰ *Ivi*, p. 6.

essere presentata come un errore dottrinale rimediabile con il pentimento, l'*Indirizzo* conteneva critiche dirette al pontefice, difficilmente compatibili con il nuovo atteggiamento di sottomissione e con la richiesta di perdono⁹¹. Esso sollevava infatti questioni ben più gravi della *Rimostranza*, poiché mirava a sollecitare il reggente a intervenire in ambito spirituale con argomentazioni di marcata impronta giurisdizionalista. Formulava un dissenso esplicito verso la gerarchia, mettendo in discussione l'autorità episcopale e, in ultima istanza, il potere pontificio sui sacramenti. Era questo, più di ogni altra cosa, a renderlo inconciliabile con la postura che Arcucci intendeva ormai assumere. Colpito dalle accuse relative al suo passato carbonaro e dalle polemiche suscitate dalla *Supplica*, egli intervenne con un nuovo opuscolo, le *Riflessioni*, per completare pubblicamente il proprio percorso di abiura. Vi presentò la *Rimostranza* e l'*Indirizzo* come errori da correggere, sostenendo di avere il dovere morale di sconfessarli. Ribadì il primato giurisdizionale del Papa, la legittimità della condanna della Carboneria e, richiamando le più recenti lettere apostoliche, concluse che resistere alla potestà romana in materia di religione significava resistere alla stessa potestà di Dio⁹².

Arcucci si appoggiava all'autorità di san Bernardo per sostenere che non fosse lecito opporsi al primato pontificio in materia di fede. L'umiltà, affermava, costituiva la condizione per accedere alla grazia divina, secondo quanto attestava la Scrittura: «il Signore dà la sua grazia agli umili, e i mansueti conseguiranno la sua eredità»⁹³. In questo modo cercava di sanare le contraddizioni della propria condotta, riconducendo ogni forma di autorità, spirituale e temporale, a un'unica origine divina: «chi si ribella al Principe si ribella a Dio, poiché ogni potestà viene da Dio stesso». Pertanto, le *Riflessioni* non si configuravano solo come una difesa personale, ma come un esercizio di ricomposizione interiore, volto a rileggere la propria esperienza rivoluzionaria in chiave penitenziale e a ribadire una rinnovata

⁹¹ *Ivi*, p. 9.

⁹² G. Arcucci, *Riflessioni del sacerdot. d. Gennaro Arcucci canonico della collegiata di S. Giovanni Maggiore di Napoli in confutazione della rimostranza della società de' carbonari al sommo pontefice Pio 7. de' 20 settembre 1820 e dell'indirizzo a s.a.r. il principe ereditario stampato ne' principi dell'anno 1821*, Napoli, [s.n.], 1822.

⁹³ *Ivi*, p. 10.

adesione alla Chiesa e al principe. Per Arcucci, ormai, la Carboneria non poteva più conciliarsi con alcuna forma legittima di autorità, né spirituale né politica.

Conclusioni

La repressione contro la Carboneria non si esaurì negli strumenti giudiziari e polizieschi impiegati per neutralizzarne l'attività. Fin dall'inizio mirò anche a indebolirne la capacità di attrazione, colpendone la credibilità morale e ridimensionando le attese che il movimento aveva saputo suscitare durante la fase costituzionale. L'obiettivo non era soltanto contenere una forma di opposizione politica, ma restringere lo spazio simbolico entro cui la Carboneria aveva cercato di presentarsi come esperienza compatibile con la fede cattolica.

Il ricorso ai simboli e al lessico religioso, che non costituiva un semplice espediente persuasivo ma un elemento radicato nella cultura carbonara, divenne presto uno dei principali bersagli di questa offensiva. Gioacchino Ventura si fece interprete di un atteggiamento apertamente censorio, denunciando come improprio e ingannevole il nesso tra riferimenti cristiani e identità carbonara: a suo giudizio, l'uso della Scrittura e dell'immaginario cattolico serviva a rivestire di una parvenza devota un progetto sospetto. In questo modo, quei medesimi riferimenti furono trasformati in motivo di diffidenza, così da scoraggiare ogni possibile adesione.

A essere progressivamente delegittimata non fu soltanto la Carboneria, ma soprattutto il tentativo, maturato nel 1820, di coniugare tradizione cattolica e progetto costituzionale. La fine dell'esperimento costituzionale, anche sotto la pressione viennese, aprì infatti una fase volta a spezzare questo nesso: l'idea che si potesse essere, al tempo stesso, cattolici osservanti e sostenitori della Carboneria fu denunciata come intrinsecamente ambigua. Qualunque richiamo religioso non pienamente conforme ai modelli prescritti dalle autorità politiche ed ecclesiastiche venne bollato come improprio e, spesso, sospetto; il ricorso pubblico ai simboli cristiani in chiave politica fu così ricondotto all'ambito dell'abuso.

La condanna pontificia della Carboneria e il concorso delle potenze impegnate a ristabilire l'ordine precedente contribuirono a definire un quadro nel quale ogni uso non conforme della religione veniva rapidamente

delegittimato. Fu in questa atmosfera, quando la fase più acuta della repressione si era ormai conclusa, che Gennaro Arcucci giunse nel 1822 a sconfessare pubblicamente le posizioni assunte nel 1820. Non si trattò di un gesto direttamente riconducibile alle strategie repressive, ma dell'esito personale, e tardivo, di una pressione che lo aveva progressivamente posto con le spalle al muro. La sua ritrattazione, pur segnata da esigenze biografiche e sacerdotali, finì tuttavia per convergere con un più ampio processo di esclusione, volto a espellere dal discorso pubblico ogni possibilità di conciliare democrazia, Carboneria e cattolicesimo.