

Laura Gaffuri e Paolo Cozzo

Linguaggi religiosi e rimodulazioni di sovranità in uno spazio urbano :

Torino fra XV e XVII secolo ^(*)

1. «Toti patrie commoda et utilis» : declinazioni della "utilità" urbana «Toti patrie commoda et utilis ... pro sede, tribunali et auditorio ipsius nostri Consilii»¹ : così il duca Ludovico di Savoia definiva Torino il 15 marzo 1459, nel momento in cui confermava alla città il definitivo rientro del Consiglio ducale cismontano². L'atto giungeva al termine di un cinquantennio nel quale la crescita urbana aveva coinvolto più aspetti della vita cittadina, e la fondazione dello *Studium* generale nel 1404 ad opera di Ludovico di Acaia aveva avviato la trasformazione della città in polo subalpino della cultura e della formazione. Quando, nel 1436, lo *Studium* rientrò definitivamente a Torino dopo un lungo periodo di instabile itineranza fra Chieri e Savigliano³, le nuove funzioni culturali e burocratico-amministrative interagirono positivamente tra di loro e con un tessuto sociale, economico e culturale⁴ già dinamico, richiamando un notabilato che negli anni successivi avrebbe fatto di Torino «il più cospicuo centro di consumo di prodotti alimentari e di lusso di tutto il Piemonte»⁵. Benché se ne colgano gli esiti politico-istituzionali solo a partire dagli anni Cinquanta del Cinquecento e dal tempo di Emanuele Filiberto, già alla fine del secolo precedente la crescita della città subalpina poteva apparire degna di nota, come nelle parole del cronista Giacomo Foresti da Bergamo : «nostra vero enim etate, et divitiis ac aliis multis civium edibus ac monasteriorum et ecclesiarum ornamentis mirifice crevit»⁶.

Ciononostante, Torino avrebbe continuato fino a metà Quattrocento a condividere con le altre città sabaude "di qua dai monti" una condizione eccentrica e distante dalla corte: anche il rinnovamento artistico voluto da Amedeo VIII nei luoghi religiosi e civili della dinastia non l'avrebbe toccata⁷, e le nascite e le morti dei principi sabaudi avrebbero continuato a dare lustro ai luoghi d'oltralpe sui quali gravitava la vita della stirpe ducale⁸: la capitale Chambéry, la regione del Lemano, la città di Ginevra dove risiedeva la corte al tempo di Ludovico di Savoia, figlio di Amedeo VIII, e dove ebbero luogo le prime ostensioni della Sindone nel 1453⁹. A Torino, invece, la presenza materiale dei Savoia continuò a lungo a identificarsi soprattutto con

il «castelluttio»¹⁰ eretto agli inizi del Trecento nei pressi di Porta Fibellona, la porta della città che guardava a sud verso il Po: presidio militare non adatto fino al Cinquecento a provvedere alle esigenze di ospitalità e di rappresentanza di una corte¹¹, il castello sabaudo evidenziava piuttosto con la dislocazione ai margini della città la propria alterità (e potenziale ostilità) ai luoghi simbolo dell'autonomia cittadina – la *platea civitatis* e la torre comunale – posti al centro del quadrilatero delle mura romane: ancora nel 1431 due piccole bombarde di ferro guardavano dal castello verso/contro la città¹².

Torino del resto era ben altra cosa dalla maggior parte delle città comunali dell'Italia padana: fin dal 1280 soggetta al dominio sabaudo, essa era un «comune ad autonomia parziale»¹³. Ancora nel Trecento, l'aspetto rurale del paesaggio urbano e la sua forte compenetrazione economica e sociale con la campagna circostante facevano della città «niente di più di un grande villaggio», com'è stato notato da Aldo Settia¹⁴. A questi fattori persistenti di fragilità si erano aggiunte nel Trecento le conseguenze della grave crisi, che aveva ridotto la popolazione della città a non superare i 3500 o 4000 abitanti¹⁵. Non stupisce allora che fino al terz'ultimo decennio di quel secolo il governo urbano mancasse di una sede stabile della *domus communis*.

Dalla fine del Trecento in poi però, e soprattutto dall'annessione delle terre piemontesi al ducato sabaudo nel 1418, la storia di Torino cambia sotto la spinta di diverse e complementari linee di sviluppo. Le vicende economiche, politiche, culturali che furono all'origine di tale «preminenza sulle comunità del Piemonte» tra il 1418 (estinzione del ramo dei Savoia-Acaia e riunione dei domini sabaudi subalpini sotto l'unica autorità del duca Amedeo VIII) e il 1536 (inizio della dominazione francese) sono state oggetto negli ultimi decenni di ricostruzioni attente, confluite alla fine degli anni Novanta nella storia einaudiana di Torino: ne emerge una società il cui dato identificativo dominante è proprio la veloce trasformazione da cui deriva una «complessa dialettica, sempre oscillante fra collaborazione e diffidenza»¹⁶ tra le varie componenti del corpo sociale, non di rado risolta nel conflitto che emerge come carattere permanente di questa società urbana quattrocentesca tanto da trovare una prima temporanea soluzione solo nella conquista francese del 1536¹⁷. Da una parte, lo sviluppo manifatturiero (tessile e metallurgico) faceva della città il punto d'arrivo di una consistente immigrazione che ne modificava sia i precedenti

equilibri sociali sia l'impianto urbanistico con l'inurbamento, ad esempio, di macchinari per la tessitura e la filatura dei panni o per la molatura dei metalli¹⁸; dall'altra, la scelta ducale di fare di Torino la capitale subalpina dello stato era all'origine di attività e di competenze politico-amministrative e culturali nuove che collidevano con alcune conseguenze del suo recente sviluppo. Così, se l'iniziativa privata di alcune famiglie più eminenti cominciava a intervenire sulle abitazioni promuovendo interventi di ristrutturazione edilizia atti a rappresentare più adeguatamente la preminenza sociale del proprio gruppo familiare¹⁹, procedeva invece con fatica la riqualificazione dello spazio pubblico sul quale si concentravano le iniziative ducali interessate ad adeguare il paesaggio urbano ad esigenze di rappresentanza fino a quel momento sconosciute. All'iniziativa ducale si deve, ad esempio, l'obbligo di lastricare le strade principali e di togliere i letamai dalla via pubblica; come, nel 1437, è il Consiglio cismontano a vietare il passaggio delle mandrie per le vie centrali della città²⁰; e nel 1438 è ancora il Consiglio ducale a ordinare l'ampliamento della piazza e il trasferimento del macello²¹. Nei provvedimenti del Comune, una nuova valutazione dell'arredo urbano si fa strada lentamente nel corso del secolo: alla fine degli anni Trenta, accanto alle opere ordinarie di manutenzione – dell'orologio (che «propter vetustatem hora non sonat recte»²²) o dei ponti e delle strade²³ (Torino è città d'acque e di transito²⁴) – compaiono gli interventi (la maggior parte dei quali era frutto delle richieste continuamente ribadite del principe) alla piazza del mercato «quia male stat» e alla «magna strata publica»²⁵ (la principale strada urbana che collegava la Porta Segusina e la Porta Fibellona, e quindi il Po e il sud della città alle direttrici verso Susa e la Francia) che andava liberata di piloni, colonne, tettoie, banchi «et cetera impedimenta»²⁶. Finalmente, negli anni Sessanta del secolo, il coinvolgimento crescente del ceto dirigente cittadino nel programma ducale di riqualificazione urbana giungerà a coinvolgere i simboli del comune: la torre e il palazzo²⁷; e negli anni Ottanta sarà il governo urbano a pretendere (anche dal duca Filiberto) il rispetto del divieto di tenere banchi nella piazza del mercato: «quod nulla persona habitans in civitate ipsa Thaurini non possit neque debeat tenere aliqua bancagia in platea merchatii sed quod ipsa platea remaneat expedita»²⁸. Ma le richieste e le delibere continueranno a succedersi per tutto il secolo senza un apparente successo, e solo agli inizi del Cinquecento il comune di

Torino esprime fattivamente una propria attenzione alla dimensione estetica della città²⁹ : come nella delibera unanime del Consiglio dell'11 agosto 1518 «pro ornatu et decore civitatis ac magnifica reformatione platee, etiam accedente totius rei publice utilitate permaxima»³⁰.

Dalle direttrici diverse di sviluppo e dagli interessi talvolta divergenti dei membri delle *élites* di governo (urbane e ducali) discendevano quindi interpretazioni diverse del ruolo della città e dei suoi spazi comuni, la cui narrazione era affidata ai suoi muri (privati e pubblici), ma anche ad un sistema complesso di segni religiosi ai quali intendiamo rivolgere la nostra attenzione. Uno di questi era l'adeguamento del costume urbano alla legge del principe, cui era chiamato il governo comunale attraverso la correzione della propria legislazione in tema di moralità pubblica. E non si tratta di un accostamento casuale : nell'uno come nell'altro caso – quello urbanistico e quello normativo – la città di Torino si confrontava con un nuovo modello di *civilitas* e con un'esperienza nuova del proprio decoro ; nell'uno e nell'altro caso, alla logica locale se ne sovrapponeva un'altra coincidente con gli interessi sovraccittadini del principe e dello stato. Se torniamo alle lettere patenti del 1459, con cui Ludovico di Savoia aveva confermato agli *homines* e alla comunità di Torino la «perpetua et continua residentia» del Consiglio ducale cismontano in città³¹, e respinto invece la richiesta fatta da Moncalieri, il lessico utilizzato dal duca per spiegare la propria scelta contrapponeva la pubblica e la privata utilità. Pur essendo lui – diceva – sempre attento a soddisfare le richieste dei suoi sudditi («ad commoda eorum noster aspiret incessanter affectus»), rimanevano tuttavia prioritari gli interessi della *res publica*, dello stato, contro la *privata utilitas* di chi – e il riferimento era ai «quidam» che gli chiedevano il trasferimento del Consiglio ducale a Moncalieri – agiva invece *in detrimentum publice* : «excitati nuperrime per quosdam, privatam forte publice proponentes utilitatem suam et conditionem in detrimentum publice meliorem efficere querentes»³². È evidente che anche i rappresentati della comunità di Moncalieri, latori della supplica, erano convinti di agire per la *res publica*, ma per la loro³³: per il principe invece, l'interesse della singola piccola patria era un interesse *privato*, che non poteva competere con l'interesse di tutta la patria cismontana («totius cismontane rei publice»³⁴).

La trasformazione quattrocentesca di Torino da piccola città prevalentemente rurale a capitale ducale passava dunque di necessità attraverso la "rilettura" del suo spazio pubblico, a cui concorrevano i diversi protagonisti della vita cittadina. Non poteva naturalmente rimanerne estranea la cultura religiosa, soprattutto mendicante di cui è noto il contributo rilevante alla riflessione politica sulla *civitas* e sul «bene comune»³⁵. Se dunque anche a Torino, come nel vicino regno di Francia, il bene comune diventa sempre di più nel corso del Quattrocento «le fait du prince»³⁶, ciò non accade senza importanti sinergie (ma anche conflitti) con i protagonisti della vita religiosa impegnati nella definizione delle nuove regole della coesione sociale e nella loro traduzione in pratiche collettive e individuali di comportamento attraverso la riforma dei costumi e una nuova geografia urbana delle devozioni.

2. Moralizzare lo spazio pubblico

Nella Torino quattrocentesca, il rilievo dei predicatori mendicanti emerge dagli *Ordinati*, i verbali delle sedute dei consigli comunali. Oltre all'accoglienza dei predicatori più carismatici (ad esempio il magister domenicano Vicent Ferrer³⁷), le delibere del Consiglio di Credenza registrano gli interventi frequenti dei predicatori osservanti in merito soprattutto alla richiesta di elemosine e all'applicazione degli statuti ducali (i *Decreta seu statuta ducalia sabaudie* del 1430) da parte del comune. Nel primo caso, la richiesta di finanziamento è giustificata sempre dalla «publica utilitas» della proposta: di una nuova fondazione conventuale, della convocazione di un capitolo provinciale o generale, di un ciclo di predicazione. Nel 1446 era stata la volta degli Eremiti di Sant'Agostino della Congregazione riformata di Lombardia, la cui richiesta di insediamento era stata preceduta dalla predicazione in città del frate Giovanni Marchisio, di origine milanese. Modalità analoghe presentava l'ingresso dell'Osservanza francescana in Torino, studiato da Grado Merlo³⁸. Nel 1447, con il consenso del governo urbano e di Felice V, gli Eremiti di Sant'Agostino entravano a Torino al seguito del frate Marchisio come priore della nuova comunità. L'insediamento dei frati nella «domus Sancti Christofori extra muros Taurini», già appartenuta agli Umiliati ma ormai in declino inarrestabile, confermava la valutazione di pubblica efficacia riconosciuta alla nuova *religio*, della quale il breve papale celebrava i *fructus* inevitabili che sarebbero derivati alla *civitas* dalla quotidiana *conversatio* con la vita esemplare

e con l'insegnamento di quei religiosi³⁹. L'efficacia, la «*edificatio fidelium*» e i «*fructus uberes*», cui il testo allude come conseguenze del nuovo insediamento osservante, erano il riconoscimento dato dal principe (anche nella sua veste di papa) alla capacità dei frati di contribuire all'onore della città con la loro *religio* e *devotio* che ne rivitalizzava gli spazi religiosi abbandonati. Gli Eremiti di Sant'Agostino, appena entrati in città, connotavano ulteriormente la loro pubblica *utilitas* agendo presso il governo comunale per conto, possiamo dire, del principe alle cui disposizioni (contenute nei *Decreta ducalia*) intendevano adeguare il costume urbano.

Il blocco più corposo di *Ordinati* collegabili alle pressioni degli Osservanti sul Consiglio si ha negli anni compresi tra il 1456 e il 1458, che vedono un fiorire di provvedimenti a favore della morale pubblica. Amedeo VIII era morto nel 1451, e sono dunque soprattutto gli Eremiti di Sant'Agostino a farsi carico a Torino della difesa della efficacia dei suoi provvedimenti. L'apostolato dei frati passava in tal modo dal pubblico insegnamento di modelli di comportamento alla negoziazione presso i centri locali del potere : al Consiglio cittadino essi chiedevano insistentemente l'applicazione della legge ducale su prostituzione, bestemmia e gioco d'azzardo, che doveva garantire al vivere cristiano un solido fondamento giuridico⁴⁰.

Il 19 luglio 1456 il frate eremitano Agostino sottoponeva al Consiglio lo “scandalo” delle prostitute che si muovevano liberamente nel quartiere della città detto di Porta Susa e nelle vie intorno. La questione toccava tra l'altro da vicino il contiguo insediamento Osservante degli stessi Eremitani. In questione era dunque il mancato adeguamento della vita cittadina alla disposizione ducale del 1430 che aveva reso più severe le norme relative al controllo della prostituzione imponendo la reclusione forzata delle prostitute in un «*locus villior et occultus ab omnique mulierum honestarum vicinia remotus*», oltre all'uso di indumenti che rendessero quelle donne immediatamente riconoscibili. Non si può dire che il Comune negli anni precedenti avesse ignorato il problema : dal 1431 sono frequenti gli interventi «per terminare il postribolo» (1431) o «per riparare la casa del postribolo perché in rovina» (1437 e 1446)⁴¹ come richiedeva del resto il già citato decreto ducale. Ciò che cambia dalla metà degli anni Cinquanta in poi è l'insistenza sul rispetto della segregazione e della esclusione che, previsto dal decreto,

era rimasto evidentemente inapplicato. Nel 1456 le prostitute facevano infatti «*cursum et conversationem... per portam Secuxinam dicte civitatis et per vias publicas contiguas*». Alla denuncia del frate Agostino, il Consiglio rispondeva con la nomina di quattro clavari che dovevano provvedere «*super clausura et sarramento domus comunis predicti luppanaris, faciendo et edificando muros indecumque et ubicumque circha ipsam domum tam intra quam extra, prout eis videbitur, prohibendo ne dicte mulieres per vias publicas iuxta dictam portam cursum et transitum facere valeant vel presumment*».

Lo "scandalo" era nella presenza delle prostitute nello spazio pubblico della città : ancora due anni dopo, il 28 marzo 1458, e di nuovo su istanza di un frate Eremita di Sant'Agostino (fra Giacomo), il Consiglio doveva deliberare ancora contro il libero procedere delle prostitute in città e per l'imposizione di un «*sanaglius super brachio seu spatula in signum et ad differenciam ceterarum mulierum honestarum*». Negli anni successivi e almeno fino agli anni Settanta del secolo⁴², le continue delibere riguardanti il postribolo comunale dimostrano come la prostituzione, per quanto considerata "infame", fosse in realtà integrata con la vita cittadina e godesse di una contiguità con i quartieri della città a cui i predicatori cercavano inutilmente di porre rimedio.

L'*Ordinato* del 28 marzo 1458 trattava anche la questione della bestemmia. Nei *Decreta*, al capitolo *de maledictionibus et blasfemis*, il legislatore aveva precisato in modo molto circostanziato chi dovesse essere considerato bestemmiatore: «*Deum negantes, malegratiantes, despuentes necnon irriverenter iurantes per caput, capillos, sanguinem, vulnera, viscera aut alia membra Christi*», oltre a chi offendeva Maria e i santi. A costoro venivano comminate pene molto severe, specialmente se i colpevoli erano «*histriones, ribaldi, ebriosi, lenones, lusores et meretrices*». La delibera torinese del 1458 riecheggiava dunque la norma ducale nella sua volontà di distinguere e segregare gli "infami"⁴³, ma estendeva anche il reato di bestemmia a chi negava i miracoli : un particolare importante in una società che, come vedremo, costruiva la coesione identitaria e il consenso sociale sulla spettacolarizzazione dell'evento miracoloso.

Nel frattempo, il 5 aprile 1457, ancora il «*magister Augustinus ordinis sancti Augustini predicator*» aveva chiesto al Consiglio, «*extra propositum*», una delibera contro il gioco

d'azzardo: «quod nullus seu aliqua persona, cuiuscumque status sit vel condicionis, de cetero non audeat nec presumat ad taxillos, cartas seu cartusellas, tabullas vel alium ludum in qua tendat pecunia in platea vel civitate ludere publice nec occulte». Il Consiglio rispondeva prevedendo per gli infrattori una multa di 20 soldi⁴⁴. Anche in questo caso, il modello religioso a cui i frati volevano adeguare il vivere comunitario si scontrava con una pratica che, gestita dal Comune, conosceva «spazi di legalità» che, sebbene «angusti», comportavano importanti risvolti economici⁴⁵.

Quanto fin qui descritto riguarda un aspetto della relazione tra frati mendicanti e governi urbani tutt'altro che originale nell'Italia e nell'Europa del XV secolo⁴⁶. Da tempo gli studi sulle relazioni tra gli Ordini mendicanti e gli stati tardomedievali mettono in evidenza il ruolo fondamentale di mediazione e negoziazione che questa «élite itinerante»⁴⁷ svolgeva presso gli organi locali e centrali del potere. Vicini alle corti, ai cui membri insegnavano i modelli del governare, ma anche alle componenti più dinamiche della città per una contiguità abitativa che non sfuggiva neppure ai primi insediamenti⁴⁸, i predicatori delle osservanze mendicanti sperimentavano quotidianamente la molteplicità di approcci possibili alla ideologia ("camaleontica"⁴⁹) del "bene comune". E la direzione della loro mediazione variava come variava la ricezione del loro programma riformatore. Nei casi appena ricordati, relativi alla morale pubblica, è evidente l'utilità per lo stato territoriale dell'adattamento della legislazione e della pratica locale alla legge del principe auspicato dai frati. Ma le difficoltà nascevano proprio dall'interpretazione diversa che l'Osservanza e i governanti locali davano del "pubblico interesse". Su altri temi invece la direzione cambiava, ed era la sinergia tra ideologia mendicante e interessi locali a imporsi al duca. Ne era protagonista soprattutto l'Osservanza minoritica, per i rigidi criteri con cui questa *religio* valutava l'appartenenza o la non appartenenza alla *civitas*; e la questione su cui maggiormente si potevano aprire contenziosi tra i frati e le corti era la presenza ebraica, e questo nonostante il legame senza dubbio privilegiato che i Minori intrattenevano con i principi europei⁵⁰.

Le iniziative antiebraiche dei predicatori dell'Osservanza assumevano spesso la forma di campagne molto violente, capaci di incanalare i risentimenti antiebraici e gli interessi del ceto

dirigente locale anche quando in contrasto con le politiche ducali, interessate piuttosto a governare la presenza ebraica che non a respingerla. Ne derivavano equilibri e alleanze tra i governi urbani e le osservanze mendicanti non condivise o addirittura sanzionate dai principi, e variamente documentate non solo a Torino ma anche in tutta l'Italia quattrocentesca⁵¹. Esemplare, da questo punto di vista è la triangolazione tra predicazione francescana osservante, ceto dirigente urbano e corte ducale, che emerge dalla vicenda della cacciata degli ebrei da Chivasso nel 1471-1474: a Chivasso è l'iniziativa congiunta di un predicatore francescano osservante e del ceto dirigente del comune a ottenere la convalida da parte del duca dell'espulsione della comunità ebraica dalla città, e ciò nonostante la contemporanea salvaguardia dei loro diritti concessa agli ebrei del Piemonte dallo stesso governo ducale⁵². A Torino, nei decenni precedenti, qualcosa di simile era accaduto quando il bisogno di spazi abitativi per i professori e gli studenti dell'Università aveva scatenato iniziative ai danni dell'insediamento ebraico locale: la bolla di condanna pubblicata a Ginevra da Felice V il 10 marzo 1444 documenta le azioni contro gli ebrei messe in atto dalle componenti cittadine più violente, sostenute dalla parola dei predicatori francescani⁵³.

3. Santificare lo spazio pubblico

Le campagne mendicanti di moralizzazione intendevano quindi ridisegnare gli spazi urbani allontanando quando possibile, o almeno rendendo chiaramente riconoscibile, chiunque non rispondesse al ritratto del *civis fidelis* tratteggiato dai predicatori. Gran parte del successo di quegli oratori era dovuto, com'è noto, ad una comunicazione verbale straordinariamente efficace alla quale contribuiva, oltre al ricorso alle immagini (il «visibile parlare»⁵⁴) e a forme di teatralizzazione che coinvolgevano gli ascoltatori, l'uso di una *parola spettacolare* che trasformava lo spazio urbano in luogo di manifestazione del sacro e del miracoloso: attraverso lo «spettacolo completo»⁵⁵ della loro predicazione, gli Osservanti contribuivano all'osmosi tra spazio ecclesiale e spazi urbani che caratterizza in modo crescente la religiosità del Quattrocento. Alle parole e ai gesti dei predicatori si aggiungevano, in occasione delle principali festività cittadine, le scenografie delle sacre rappresentazioni della passione e della vita dei santi, tanto importanti da godere di cospicui finanziamenti pubblici. Così, in occasione della

fešta di san Giovanni del 1463 («in proximo festo futuro sancti Iohannis pro honore et decoraxione civitatis»), veniva messa in scena la passione di santo Stefano che il comune finanziava con 12 fiorini prelevati dall'erario pubblico e che prevedeva l'allestimento di una «gula inferni»; e nel 1468, in occasione della festa dell'Assunta, era la volta della rappresentazione della «passio sancti Victoris»⁵⁶. Le passioni dei santi, allestite nelle strade della città, rendevano visibile ed esperibile la *trasfigurazione* della città nella *res publica* cristiana dei cittadini *fideles*, raccontata e auspicata dai predicatori.

La rilevanza politica di queste pratiche religiose atteneva non ad un "uso" (o "abuso") della religione da parte della politica (o viceversa) e neppure ad una improbabile «secolarizzazione» degli spazi o delle pratiche religiose, quanto piuttosto all'intima compenetrazione di entrambe⁵⁷, perché «elle (*la politica*) semble y être encore entièrement immergée», come ha ben notato Jacques Chiffolleau⁵⁸.

Anche a Torino l'uso liturgico delle strade e delle piazze cittadine comporta un'interessante dislocazione dei culti e delle manifestazioni religiose: fuori dalle chiese e nello spazio urbano⁵⁹. Chiese e spazi urbani diventano di fatto comunicanti, anche se ciascuno con proprie funzioni specifiche: mentre l'acquisto di cappelle e monumenti funebri da parte dei gruppi parentali più in vista nella città rendeva gli edifici di culto il *theatrum* della loro memoria e della loro preminenza sociale⁶⁰ (e questo accadeva soprattutto nei conventi e nelle chiese degli Ordini mendicanti, ma anche in talune parrocchie urbane e nella nuova cattedrale che, nella Torino di fine Quattrocento, non era «mère de l'espace public»⁶¹); invece la natura pubblica dello spazio urbano ne faceva il luogo delle devozioni collettive cui partecipava l'intera comunità, e dalle quali la città traeva la propria identità⁶². L'accumulazione di reliquie e di corpi santi non coinvolgeva solo gli edifici ecclesiastici o religiosi ma l'intera città, percorsa processionalmente nelle sue strade e "santificata" nei suoi spazi⁶³: «comme si leurs déplacements marquaient définitivement, complètement, le territoire de la ville, n'en laissaient aucune portion sans le secours d'un passage bénéfique»⁶⁴.

Il «policentrismo religioso», caratteristico dunque delle società urbane europee alla fine del Medioevo⁶⁵, traeva origine anche a Torino dalle numerose iniziative pubbliche e private che

moltiplicavano i luoghi di culto e i referenti devozionali. Un volano efficace di vecchi e nuovi culti era la presenza quasi endemica delle epidemie, ma anche la decadenza e la crisi di un edificio ecclesiastico cui si voleva porre rimedio. Riferito al primo caso può essere l'esempio della dedica di una cappella a san Sebastiano decisa dal Consiglio cittadino il 29 giugno 1451, durante una delle tante epidemie quattrocentesche : «super providendo quod denarii habeantur pro ... fabrica capelle Sancti Sebastiani»⁶⁶ ; al secondo caso si può riferire invece il sostegno dato dal Comune al culto di san Valerico (o Valerino), il cui corpo era custodito nella chiesa parrocchiale di Sant'Andrea⁶⁷. Mentre la chiesa si avviava ad essere surclassata dalla propria cappella più importante (quella della Consolata), oggetto di una devozione crescente da parte sia della città sia della corte sabauda⁶⁸, prendeva contemporaneamente avvio la devozione per san Valerico con il sostegno del Consiglio cittadino oltre che dei monaci del priorato. I verbali del Consiglio comunale ne danno una prima menzione il 24 novembre 1450, con una delibera sulla festa del santo e «de providendo de solucione ducentorum florenorum pro relevacione sancti corporis». Associato frequentemente a san Sebastiano dalle delibere consiliari e quindi alle epidemie di peste, san Valerico è identificabile con san Walarich o Valéry (Walericus), vissuto tra la seconda metà del VI secolo e gli inizi del VII, abate del monastero di Luxeuil e fondatore del monastero di Leucone nella diocesi di Amiens (Saint-Valéry-sur-Somme), da dove le sue reliquie sarebbero state traslate all'abbazia della Novalesa e da lì, agli inizi del X secolo, alla chiesa parrocchiale di Sant'Andrea di Torino dove i monaci novalicensi, in fuga dalle scorrerie saracene, portarono le reliquie e gli arredi monastici⁶⁹. La festa di san Valerico, celebrata a Torino il 12 dicembre e documentata dagli *Ordinati* quattrocenteschi, diventava festa patronale il 12 dicembre 1598 in occasione di una nuova crisi epidemica : nel frattempo, e dal 1589, la chiesa di Sant'Andrea – in stato di grave abbandono⁷⁰ – era passata dai monaci benedettini ai Cisterciensi, e nel 1596 cessava di essere chiesa parrocchiale⁷¹. La ricerca da parte di Sant'Andrea di un rilancio guardando indietro alla propria storia monastica più antica non avrebbe impedito la fine della chiesa e la sua sostituzione da parte della cappella della Consolata, divenuta santuario, alla fine del Seicento⁷². Nonostante infatti l'accoglienza data dalle autorità civili al proliferare delle devozioni per i protettori soprannaturali della città, e la

considerazione riconosciuta perciò anche al santo abate di Luxueil, i poli forti della vita religiosa urbana erano ormai altri anche per le élites comunali: la già ricordata devozione mariana alla cappella e all'immagine della Consolata, e il culto eucaristico⁷³.

4. Corpo di Cristo, corpo della città, corpo del principe

«Véritables représentations civiques du Corps mystique»⁷⁴, le celebrazioni per la festa del *Corpus Domini* si erano diffuse ovunque in Europa nel corso del Trecento, facendone la festa religiosa e civica più importante e partecipata dell'intera città⁷⁵. Sul piano simbolico essa era il momento dello svelamento del segreto più importante della tradizione cattolica, del suo "miracolo"⁷⁶. Al tempo stesso, con la messa in scena della presenza reale e non simbolica del corpo di Cristo nell'ostia consacrata, la processione che si snodava per le vie della città rappresentava il momento di maggior sacralizzazione dello spazio urbano e della gerarchia sociale che si raccoglieva intorno all'Eucarestia. La pratica religiosa proiettava ed esaltava sul piano simbolico quella «articolazione fondamentale tra il pubblico e il segreto» di cui parla Chiffolleau a proposito delle pratiche deliberative ed elettive comunali e delle relazioni tra foro interno ed esterno, e alla quale lo studioso francese riconosce un ruolo «indispensabile a far nascere lo spazio pubblico e a farlo durare»⁷⁷.

A Torino, nell'estate del 1453 (probabilmente il 21 agosto), il ritrovamento di un'ostia consacrata trovava perciò un terreno fecondo e poteva dare luogo già l'anno successivo (1454) al primo racconto dell'*inventio* miracolosa⁷⁸: Tommaso Solero di Rivarolo, avendo avuto notizia del «miraculum noviter factum de corpore Christi miraculose reperto», faceva dono al capitolo dei canonici di un cero da porre di fronte all'ostia. A sua volta, l'attestazione del miracolo permetteva l'anno dopo (1455) ai canonici del capitolo di chiedere al Consiglio ducale di sostenere le spese per la costruzione di un tabernacolo in duomo, dove custodire il «sacramentum corporis Domini nostri Iesu Christi miraculose repertum». Il tabernacolo veniva effettivamente eretto, per essere poi rimosso nel 1492, in occasione dei lavori per la costruzione del duomo nuovo. La vera e propria costruzione agiografia dell'evento non c'era ancora, e sarebbe arrivata più tardi, con la scrittura da parte del Comune nel 1521 del racconto del

miracoloso ritrovamento e con la richiesta all'arcivescovo (Torino era nel frattempo diventata arcidiocesi nel 1515) dell'autorizzazione ad erigere un oratorio in ricordo del miracolo⁷⁹.

Fin qui, dunque, i risultati della ricostruzione storica della vicenda compiuta da Francesco Cognasso.

Ciò che è interessante aggiungere è che la scrittura agiografica cinquecentesca avviene in un contesto nel quale la gestione dell'evento si sposta di fatto dal capitolo della Cattedrale al governo comunale. Se l'attenzione iniziale del capitolo dei canonici al ritrovamento dell'ostia non pare uscire da una tipologia di valorizzazione delle cattedrali molto attestata soprattutto nel Quattrocento⁸⁰, invece i fatti del Cinquecento documentano la volontà del governo cittadino di appropriarsi dell'evento, facendone il miracolo *della e per la città*. Valorizzando il legame con la devozione eucaristica cittadina, il governo comunale appare infatti impegnato fin dai primi anni del Cinquecento a proporre la città e i luoghi simbolici del potere e dello spazio pubblico come tempio, tabernacolo e memoria dell'evento miracoloso. Tra il 1509 e il 1510, il Consiglio di Credenza delibera che sia dipinto sulla facciata del palazzo comunale e sulle quattro porte della città il nome di Cristo, e che nella piazza del mercato del grano vicino alla chiesa di San Silvestro siano fatte « picturas pro memoria corporis Christi quod inventum fuit ibi alias per miraculum »⁸¹: le pitture, cioè, in memoria del miracolo del *Corpus Domini*. L'anno dopo, i credendari tornano sull'argomento per deliberare nuovamente l'apposizione del nome di Cristo su tutte le porte della città, insieme alla costruzione di una piccola cappella presso la chiesa di San Silvestro in ricordo del miracolo: « de faciendo fieri, apud ecclesiam Sancti Silvestri, unam parvam capelletam in commemorationem corporis Christi »⁸². Come si nota, le richieste relative al miracolo dell'ostia non sono mai separate dal richiamo alla devozione eucaristica della città, di cui il miracolo era presentato come soprannaturale riconoscimento e ratifica. La decisione di scrivere, nel 1521, la memoria del miracolo rappresenta quindi il primo punto d'arrivo di una costruzione agiografica che il potere civile fa propria presentandola come consustanziale alla città. In quello stesso 1521, l'arcivescovo acconsentiva alla costruzione dell'edicola sul luogo del miracolo (tra la piazza del mercato e la chiesa di San Silvestro), corredata delle pitture che rievocavano le fasi più significative dell'evento.

Per capire meglio il contesto nel quale maturava l'affermazione civica del "miracolo" eucaristico torinese bisogna tornare indietro di qualche anno.

Il racconto della città moralizzata e santificata, immune perciò da quella segmentazione in *enclaves* nemiche di cui ci ha parlato Andrea Zorzi⁸³, non trovava riscontro in una realtà attraversata in modo permanente da un alto tasso di conflittualità cui concorrevano componenti diverse del corpo sociale : la comunità studentesca, la popolazione forestiera, l'entourage ducale savoiaro contro il quale spesso si alzavano le lamentele delle autorità cittadine⁸⁴. Le conseguenze non potevano mancare neppure per le liturgie urbane : benché altrove il problema si ponesse anche per la festa del *Corpus Domini*⁸⁵, a Torino il sogno della città-santuario posta sotto la protezione di Maria, di Cristo e dei santi si spezzava soprattutto in occasione della festa del santo patrono, san Giovanni : la grande processione dei « ceri » che fin dagli inizi del Trecento⁸⁶ si snodava per le vie del reticolo urbano, confluendo nella chiesa di San Giovanni Battista che componeva, fino alla fine del Quattrocento, il complesso architettonico del duomo di Torino con le chiese attigue di San Salvatore e di Santa Maria « de Dompno ». Vi prendevano parte le diverse componenti della città, ciascuna con il proprio cero che ne rappresentava il rilievo sociale ; e un'associazione urbana – la cosiddetta Abbazia degli Stolti – era incaricata nel Quattrocento (e fino al 1568) dell'organizzazione dell'evento e della tutela dell'ordine pubblico e della moralità⁸⁷, quindi dell'«honor» e del «decus» della città che si specchiava sia nelle liturgie religiose della parola e nelle sacre rappresentazioni della vita e della passione dei santi⁸⁸, sia nelle liturgie civili dei giochi d'asta (*hastiludi*) e dei palii che l'autorità comunale preparava intensificando per l'occasione la manutenzione delle strade, dei ponti o dei canali interessati dai festeggiamenti⁸⁹. La ricchezza e la complessità religiosa e civile della festa patronale ne facevano il «punto di incontro di istanze religiose, politiche e sociali»⁹⁰ e lo snodo perciò di gravi conflitti. Il fenomeno è attestato durante tutto il Quattrocento, ma alla fine del secolo assume proporzioni gravissime. I fatti sono noti : il 24 giugno 1490, natività di san Giovanni Battista, Ludovico di Miolans, signore di Serve, consigliere e ciambellano della duchessa di Savoia Bianca del Monferrato, veniva aggredito nella notte mentre si trovava in città, ospite di Tommaso da Gorzano. Una numerosa folla in armi si era riunita davanti alla casa al suono delle

campane della città, comprese quelle della chiesa di San Giovanni e della torre del comune, e aveva dato fuoco all'ingresso dell'abitazione facendovi irruzione. Ben cinque uomini del seguito del signore di Serve erano rimasti uccisi⁹¹, senza che i rappresentanti della città potessero fare niente. L'aggressione, guidata tra gli altri dall'abate dell'Abbazia degli Stolti, era espressione delle crescenti tensioni in città tra Savoiani e Piemontesi⁹². Gli anni della reggenza di Bianca del Monferrato vedevano la presenza sempre più incisiva della corte in città, e un indebolimento del governo comunale di cui i disordini del 24 giugno 1490 erano senza dubbio un segno⁹³.

La presenza ducale a Torino determinava il venir meno dell'eccentricità che aveva caratterizzato la storia della città rispetto alla vita di corte fino agli anni Cinquanta del Quattrocento, e comportava il coinvolgimento sempre maggiore degli spazi urbani nelle cerimonie della corte. Alle "epifanie" dei santi e del "corpo del Signore" si erano affiancate quelle del "corpo del principe"⁹⁴, soprattutto dagli anni Sessanta e Settanta del secolo. Se può essere considerata «eccezionale» la prima lunga permanenza a Torino di un duca sabauda alla fine degli anni Cinquanta del Quattrocento, quando vi aveva risieduto il duca Ludovico⁹⁵, più frequenti diventano le apparizioni dei principi in città negli anni successivi, soprattutto dal tempo di Amedeo IX e della consorte Iolanda di Francia⁹⁶. Benché la coppia non avesse fatto di Torino la propria residenza privilegiata, preferendo invece risiedere a Chambéry o nel castello di Moncrivello vicino a Vercelli (dove Iolanda sarebbe morta nel 1479), tuttavia è durante la reggenza della duchessa di Savoia e sorella del re di Francia che Torino cominciava a diventare il teatro del "corpo del principe".

Con uno stile che risente dei modelli d'oltralpe, borgognoni e della stessa corte francese del fratello Luigi XI, la duchessa Iolanda fa del castello di Porta Fibellona la sede di feste, moresche e *momeries*⁹⁷, con una preferenza per «gli aspetti musicali, coreutici e teatrali della festa» piuttosto che per i tornei⁹⁸. Alcune cerimonie escono dal castello e coinvolgono gli spazi cittadini: quando, nel maggio 1473, Torino ospita gli Stati generali; o, ancora nel 1473 (forse nell'occasione della Pasqua che cadeva il 18 aprile), quando l'ingresso in città di Iolanda e del principe Filiberto viene salutato con «molte rappresentatione de Sancti et de Sancte, de

Imperatori et de Re»⁹⁹, oltre che con la discesa di un angelo dal paradiso, allestita all'ingresso del castello¹⁰⁰.

Alla fine del secolo, il 5 settembre 1494, Bianca del Monferrato vedova di Carlo I di Savoia e reggente per il figlio Carlo II, accoglieva a Torino il re di Francia Carlo VIII diretto a Napoli. L'evento, molto noto e già ricordato da Burckhardt¹⁰¹, da Bonner Mitchell¹⁰², e più recentemente da Gordon Kipling¹⁰³ e da Luisa Gentile¹⁰⁴, costituisce una tappa importante della trasformazione di Torino in capitale ducale che si compirà nel secolo successivo. La scelta di un cerimoniale¹⁰⁵ cristomimetico, esemplato sull'ingresso di Gesù a Gerusalemme, racconta l'esito simbolico di una trasformazione in corso, anche se non ancora compiuta («almost as though he were sovereign of the city» notava Bonner Mitchell, ripreso da Kipling): della città, del suo assetto urbanistico, della sua coscienza e disciplina civica e religiosa all'interno dell'assetto territoriale dello stato sabauda. Di lì a poco, anche il governo urbano avrebbe affidato alla cristomimesi il segno visibile della propria identità civica e politica, facendo sua – l'abbiamo visto – la devozione al miracolo eucaristico di Torino del 1453, ma la cerimonia d'ingresso di Carlo VIII a Torino aveva comunicato ormai in modo definitivo che la città santificata poteva essere solo la città-Gerusalemme del principe il quale, unico garante dell'ordine, della giustizia e dell'equità¹⁰⁶, faceva del proprio regno temporale il riflesso del regno celeste¹⁰⁷.

(Laura Gaffuri)

5. Consacrare una capitale

Alla fine del 1562 il gesuita Antonio Possevino riteneva ormai maturi i tempi per l'apertura di un collegio della Compagnia di Gesù anche a Torino, poiché «ivi vi è il capo dei maneggi di tutto il Piemonte, et ivi sarà lo Studio, il Senato, la sedia archiepiscopale, et molte volte la corte, come si ha a credere, et penso hora v'anderà a stare Sua Altezza»¹⁰⁸.

In effetti, il ritorno di Torino sotto la sovranità sabauda, avvenuto proprio in quei mesi dopo quasi un trentennio di dominio francese, poneva l'esigenza di affrontare un articolato processo di rielaborazione del tessuto urbano. Quando Emanuele Filiberto ne rientrò in possesso, la città, non particolarmente popolosa (meno di 14.000 abitanti: ma negli stessi anni Chambéry, che ancora era la capitale ufficiale del ducato, ne contava appena 4.000¹⁰⁹), manteneva ancora le

dimensioni e la struttura urbanistica dell'età medievale¹¹⁰. Era un centro urbanisticamente modesto e sguarnito di monumenti insigni, che addirittura trovava difficoltà ad offrire una dimora confacente al duca, il quale – notavano acutamente gli ambasciatori veneziani – doveva constatare come in tutti i suoi stati non vi fosse una sola città degna di esser considerata «metropoli di tutte le altre», e neppure un palazzo nel quale potesse «alloggiare onoratamente»¹¹¹. Non a caso, al suo arrivo Emanuele Filiberto si insediò - come già avevano fatto i governatori francesi - nel palazzo del vescovo (l'unica struttura in città adatta in qualche misura ad una funzione di rappresentanza) che tuttavia si mostrò ben presto inadeguata alle esigenze di una corte in espansione¹¹². Da qui l'esplicita volontà del principe, ripresa dopo il 1580 dal suo successore Carlo Emanuele I, di realizzare una residenza ducale capace – anche in termini rappresentativi – di «comunicare la maestà»¹¹³ di una dinastia emergente. Ingegneri e architetti ducali lavorarono per oltre un secolo a quello che, nelle intenzioni di Carlo Emanuele, doveva essere il “palazzo nuovo grande”¹¹⁴, la cui localizzazione – adiacente al duomo, con cui anzi finì per compenetrarsi nel corso del Seicento – manifestava la volontà sabauda di trovare nel sacro e nei suoi spazi occasione di prestigio e legittimazione.

La residenza dei duchi e la sede della corte non potevano tuttavia non essere protette da un adeguato sistema difensivo. Da qui un'altra decisione di Emanuele Filiberto, assai significativa della sua volontà di “marquer la ville”: la costruzione di una possente fortezza militare. La cittadella, affidata ai migliori ingegneri dell'epoca e realizzata in soli due anni, fece di Torino una delle più forti piazze militari del Piemonte¹¹⁵.

Nel giro di pochi anni, dunque, Torino, capitale di fatto da diversi decenni, comincia ad assumere, per una precisa volontà dei duchi, anche l'assetto e l'aspetto di una capitale «ormai palesemente inserita nei giochi politici e nei fermenti culturali europei»¹¹⁶. Se la sua egemonia nei domini sabaudi si era concretizzata quasi indipendentemente dalle intenzioni della casa regnante, la sua trasformazione in teatro del prestigio dinastico e della potenza di uno stato emergente fu invece frutto di una precisa progettualità dei principi. Già a partire dalla seconda metà del Cinquecento, con Emanuele Filiberto, Torino è infatti una città rituale, che viene modellata dalla corte per soddisfare le sue esigenze politiche, cerimoniali e propagandistiche.

Emblematica, a tal proposito, è la vicenda della Sindone, il cui trasferimento da Chambéry nel 1578 – ufficialmente per consentire a Carlo Borromeo, suo fervente devoto, di poterla venerare senza dover attraversare le Alpi¹¹⁷ - è stato letto come una sorta di legittimazione sacrale del nuovo ruolo assunto dalla città piemontese¹¹⁸. E' ben noto che a partire dal 1578 le ostensioni, spesso abbinate ad altre cerimonie nelle quali «si fissava il rapporto articolato tra il regnante e i sudditi»¹¹⁹, si moltiplicano diventando straordinarie opportunità per celebrare la dignità della casa ducale. Torino si trasforma così in palcoscenico di questo spettacolo di potere e devozione, di cui la corte è artefice, interprete e spettatrice. I luoghi simbolo dell'autorità del principe (il palazzo ducale e la piazza del Castello, alla cui ridefinizione urbanistica sono chiamati anche i proprietari degli edifici che vi si affacciano, ai quali il duca concede esenzioni e privilegi a patto che amplino e abbelliscano i loro palazzi e li rendano consoni alla funzione di rappresentanza che la piazza stava assumendo¹²⁰) sono l'ambientazione naturale di queste cerimonie pubbliche alle quali accorrono gli abitanti della città e i devoti provenienti da tutte le province dello stato.

6. Vecchi e nuovi patroni

Pur dominato dalla Sindone, il rituale religioso di cui Torino è scenario non si limita ad essa ma tende a coinvolgere tutti gli spazi sacri della città, che vengono gradualmente assorbiti in una prospettiva al cui centro vi è il principe, la sua famiglia e la corte. Le chiese di Torino, specie quelle di più antica tradizione (dal santuario mariano della Consolata a quello del *Corpus Domini*, alle chiese conventuali di San Domenico)¹²¹ vengono infatti inserite nel cerimoniale di corte, frequentate solennemente dalla famiglia ducale e dal suo *entourage*, fatte oggetto di forti investimenti, quasi a voler segnalare una nuova, diversa natura di questi spazi sacri, non più simboli dell'identità civica, bensì del prestigio dinastico¹²². Significativo è il destino della cattedrale di San Giovanni (un patrono che a prima vista non sembra rientrare nelle strategie messe in atto dalla corte ducale) nella quale i Savoia decidono, dopo alcune incertezze iniziali, di custodire la Sindone: non certo con l'idea di consegnare la reliquia alla città, bensì di assorbire nella dimensione dinastica anche il tempio del santo patrono. La cappella della Sindone (su cui, nel XVII secolo, venne messo a frutto il genio architettonico di Guarino Guarini¹²³) rappresenta infatti non tanto il *sancta sanctorum* della cattedrale, bensì il punto di

compenetrazione fra il duomo e il palazzo ducale, di cui costituisce lo spazio sacro più importante e rappresentativo, ma anche quello più privato ed esclusivo.

La pianificazione di un'architettura religiosa rispondente alla pietà del principe ed al programma ideologico della corte è un altro elemento che connota la “nuova” capitale sabauda. Sotto Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele I Torino si arricchisce infatti di nuovi edifici religiosi, spesso legati ai nuovi ordini chiamati dai principi, che esprimono attraverso le forme del sacro chiari messaggi politici e diplomatici rivolti all'interno e all'esterno del ducato. E' il caso - per fare solo qualche esempio - della chiesa di San Lorenzo, fatta edificare sempre da Emanuele Filiberto (che l'affidò ai teatini) nei pressi del palazzo ducale come voto in ricordo della vittoriosa battaglia di San Quintino, ma anche come segno di un'alleanza – quella con la Spagna – che di lì a poco, nel 1585, si sarebbe concretizzata con le nozze del primogenito del duca, Carlo Emanuele, con la figlia di Filippo II, l'infanta Caterina¹²⁴; oppure della chiesa di Santa Maria del Monte dei cappuccini, un santuario mariano voluto da Carlo Emanuele sulla collina di Torino per ringraziare la Vergine, ma anche per celebrare l'ottenimento dal papa di una provincia cappuccina indipendente da quella milanese e genovese¹²⁵; oppure ancora della chiesa dei Santi Martiri (voluta da Emanuele Filiberto e affidata ai gesuiti per custodire le reliquie degli antichi patroni della città, Ottavio, Solutore e Avventore¹²⁶), la cui vicenda è particolarmente significativa della volontà della dinastia di “marquer la ville” anche negli ambiti - come quelli patronali - più intimamente legati all'identità urbana.

L'insediamento dei gesuiti in città (nel 1567, per diretto interessamento del duca e con il favore dell'arcivescovo)¹²⁷ aveva suscitato alcuni dissapori fra il principe e il governo civico. Se le attività educative e di proselitismo antivaldese – nelle quali la Compagnia stava investendo molte energie – erano viste favorevolmente dal Comune, più freddamente era stata accolta la decisione di Emanuele Filiberto di affidare ai gesuiti alcuni insegnamenti dello studio universitario: per le autorità cittadine questa scelta avrebbe infatti comportato l'esclusione di numerosi torinesi dalle cattedre che tradizionalmente spettavano loro¹²⁸.

Fra la Compagnia, il duca e la città erano poi sorte altre occasioni di frizione. I primi religiosi – circa una dozzina – erano stati sistemati in un edificio lasciato loro in eredità da un ricco

avvocato torinese, Antonio Giovanni Albosco, esponente di punta della Compagnia di San Paolo, un sodalizio di laici fondato nel 1563 con lo scopo di sostenere i più bisognosi e di difendere la chiesa cattolica dal pericolo ereticale¹²⁹. A questa prima donazione era seguita quella di un altro facoltoso cittadino, Aleramo Beccuti, che nel suo testamento aveva lasciato ai gesuiti un cospicuo reddito e una casa, presto divenuta nuova sede della Compagnia. Era poi giunta la decisione dell'abate di San Solutore (l'antico monastero benedettino parzialmente distrutto durante l'occupazione francese, ove erano custodite le reliquie dei tre Martiri, Ottavio, Solutore e Avventore, antichi patroni di Torino), Vincenzo Parpaglia (che risiedeva a Roma come ambasciatore di Emanuele Filiberto) di legare al nuovo collegio un terzo dei beni dell'abbazia e di affidare ai gesuiti le reliquie dei Martiri¹³⁰.

Il consiglio comunale accolse con perplessità e malumore la decisione dell'abate Parpaglia che, peraltro, era stata condivisa anche dal duca. I sindaci manifestarono il loro disagio per questa «*tam repentinam mutationem*»: non capivano infatti perché si dovesse abbandonare un luogo «*ubi universus populus orationis et devotionis causa solet certatim confluere*», e soprattutto perché «*reliquie Sanctorum tante venerationis debeant migrare in privatas et ne quidem comparatas edes*»¹³¹. Dal canto loro le autorità civiche temevano, da un lato, di perdere i cospicui benefici tradizionalmente gestiti dal patriziato urbano e, dall'altro, di essere progressivamente privati del controllo di uno degli spazi sacri più rappresentativi della città, rimasto per tanti secoli il tempio di un culto fra i più radicati a Torino¹³². Già all'indomani dell'occupazione francese, infatti, la città si era mostrata interessata alla ricostruzione dell'antica abbazia di San Solutore: qui si sarebbero dovute nuovamente riporre le reliquie dei Martiri. Il duca Emanuele Filiberto, d'accordo con l'arcivescovo Girolamo Della Rovere e in sintonia con la volontà dell'abate Parpaglia, aveva tuttavia fatto intendere che avrebbe preferito una nuova localizzazione, come il collegio dei gesuiti. Nonostante le ripetute proteste del Comune nel 1575 il duca, forte del consenso papale (espresso attraverso il nunzio, la cui presenza era ritenuta utile per «*levar tutte le difficoltà che potrebeno occorrer*»¹³³) ordinò la traslazione dei resti di Avventore, Ottavio e Solutore nella cappella della casa torinese dei Padri della Compagnia di Gesù. Anche in questo caso si trattava di una sistemazione transitoria

poiché i gesuiti, con l'appoggio di Emanuele Filiberto, avrebbero iniziato di lì a breve la costruzione di una nuova chiesa, più ampia e più degna di accogliere i resti sacri dei Santi Martiri.

La traslazione delle reliquie degli antichi patroni di Torino nella chiesa gesuitica ebbe notevoli ripercussioni politiche, facilmente comprensibili dal momento che la città vedeva messa in discussione – innanzitutto dal potere ducale – le sue tradizionali competenze sulla religione civica. La conferma viene dallo svolgimento della cerimonia di trasferimento delle reliquie, svoltasi fra il 19 e il 20 gennaio 1575¹³⁴. La processione, partita dalla Consolata, era aperta dalle confraternite torinesi, seguite da monaci e da frati che precedevano quattro urne: le prime due (contenenti le reliquie di san Goslino e della beata Giuliana, venerati come compatroni della città) erano sorrette dai sacerdoti del seminario; la terza, che custodiva le ceneri dei Martiri, era portata da quattro sacerdoti della Compagnia, seguiti dai canonici del duomo e dall'arcivescovo; nella quarta urna, fatta preparare a Roma dall'abate Parpaglia «in bellissima forma di quelle urne antiche romane», erano sistemate le ossa «ben compartite» dei Martiri. Essendo questa urna la più degna e preziosa, l'onore di portarla venne riservato da Emanuele Filiberto (che in quell'occasione indossò per la prima volta l'abito dell'ordine, appena fondato, dei Santi Maurizio e Lazzaro, di cui era gran maestro) quattro cavalieri mauriziani, che avrebbero così preceduto la famiglia ducale, il nunzio apostolico, gli ambasciatori di Venezia e Ferrara, gli arcivescovi di Vienne e Tarantaise, i vescovi di Ginevra e Vence e l'abate di San Solutore. A questi si sarebbero poi uniti il gran cancelliere, i senatori, i consiglieri di Stato e i signori della Camera.

7. La dialettica fra corte e città

Nella relazione il ruolo delle autorità cittadine appare assai limitato: si ricordava infatti solamente che le urne erano sormontate da un baldacchino di seta «portato dai Signori della Comunità e gentilhomini». I rappresentanti del potere civico, relegati a figure accessorie, vengono di fatto marginalizzati in una cerimonia di cui gli uomini di corte (primi fra tutti i cavalieri mauriziani «in copioso numero, che facevano una bellissima vista, massime essendo

questa la prima volta ch'erano andati in processione solenne») sembrano essere divenuti i veri protagonisti.

Ancora più trascurabile appare il peso della città pochi anni dopo. Nel 1584 le reliquie dei Martiri vennero infatti traslate nella chiesa costruita da Ascanio Vitozzi con una processione che Carlo Emanuele volle solenne ma sobria per non offuscare il ricordo di quella che, nove anni prima, suo padre Emanuele Filiberto aveva presieduto¹³⁵. A venerare i resti sacri dei Martiri, custoditi in una cassa posta nell'altare maggiore dell'oratorio dei gesuiti, vennero il duca, l'arcivescovo di Torino e il capitolo della metropolitana, insieme ai cardinali Guido Ferrero e Vincenzo Lauro. Poi, al termine di una funzione celebrata dall'arcivescovo, i padri della Compagnia innalzarono l'urna, che venne sorretta dai presuli presenti e tratta fuori dall'oratorio. L'onore di portare il baldacchino fu riservato al duca, all'ambasciatore di Venezia e ai due «principali signori» della corte (il marchese Carlo Filiberto d'Este e il conte Bernardino di Savoia-Racconigi), che seguirono le reliquie sino all'altar maggiore della nuova chiesa¹³⁶.

Il ridimensionamento dei ruoli del «corpo di città» (che comprendeva i membri del Consiglio ma, a ben vedere, anche il capitolo cattedrale e i monaci della Consolata) a favore di nuovi soggetti (come gli ordini cavallereschi e quelli religiosi, gli ambasciatori e gli uomini di governo) viene registrato nel rituale a conferma di una evidente crisi di rapporti fra l'autorità cittadina e quella statale. In quest'ottica si possono pertanto anche leggere le diffidenze e le resistenze del Comune nei confronti dei gesuiti, così ben manifestatesi nella vicenda dei Santi Martiri: esse appaiono infatti il riflesso di una complessa partita, destinata a giocarsi ancora per decenni, fra i poteri civici e il principe per il pieno controllo della città.

Col ritorno di Emanuele Filiberto dopo la dominazione francese era apparsa evidente la volontà del principe di limitare gli ambiti di autonomia cittadina e di dare contestualmente spazio agli organismi burocratici dello Stato. Al pari delle altre comunità piemontesi anche Torino avrebbe dovuto accettare la logica di un sistema centralizzatore sempre meno disposto ad accogliere istanze particolaristiche e reminiscenze di superate autonomie locali. Da qui un progressivo assorbimento dell'identità cittadina nel contesto dello Stato con evidenti conseguenze anche in campo religioso, in particolare nei culti civici e negli spazi sacri, che fra Cinque e Seicento

vennero parzialmente sottratti al controllo delle autorità comunali. Si tratta di un fenomeno largamente diffuso in tutta Europa, e specialmente in Italia, dove più forti furono le resistenze di quelle comunità che si sentivano detentrici del diritto di gestire - così come avevano fatto per secoli - i rituali più intimamente legati alla loro tradizione. E' il caso delle solennità in onore del *Corpus Domini*, che tanto a Venezia quanto a Genova – due repubbliche sempre in bilico fra «aristocrazie e crisi istituzionali»¹³⁷ - dal XVI secolo vedono la vittoria «della verticalizzazione e dello stretto controllo del rituale civico-religioso ad opera dello stato»¹³⁸.

Così, anche a Torino, dove le feste di San Giovanni e del *Corpus Domini* venivano a fondarsi su di un «equilibrio instabile, sostenuto dal reciproco riconoscimento (non sempre rispettato) di privilegi e prerogative»¹³⁹, fra Cinque e Seicento il fragile accordo fra i poteri sembra rompersi. I festeggiamenti del patrono e del miracolo eucaristico, considerati dal Comune come irrinunciabili occasioni per esaltare il proprio prestigio e per ribadire la propria autorità, vedono infatti un progressivo irrobustimento della presenza della corte a discapito della Città. I riti per San Giovanni (che tradizionalmente si componevano di manifestazioni sacre e profane, fra le quali spiccavano la processione e i falò) mostrano ad esempio la tendenza del potere ducale ad occupare spazi che in passato non gli erano propri. Nel 1600 si verifica una novità destinata a creare attriti per tutto il XVII secolo: in quell'anno per la prima volta l'onore di accendere il falò, da sempre spettante al primo sindaco della città, viene infatti concesso ad un esponente della dinastia (il principe Emanuele Filiberto, terzogenito di Carlo Emanuele I e Caterina d'Asburgo e futuro vicerè di Sicilia). Quella innovazione, operata dalla Città come semplice gesto d'omaggio alla famiglia ducale, fu invece interpretata dal potere sabauda come segno di sudditanza, tanto più significativo in quanto espresso nella massima solennità cittadina. Non stupisce, allora, che «dopo questa deroga dalla tradizione secolare»¹⁴⁰, il rito dell'accensione fu sempre riservato al minore dei principi presenti a Torino o, in sua assenza, al governatore o ad altri rappresentanti del sovrano. Le proteste della Città, miranti a ristabilire le prerogative del corpo decurionale, portarono a forti tensioni che vennero risolte solo nel 1699 quando Vittorio Amedeo II accordò ai sindaci il privilegio dell'accensione: si trattava di un riconoscimento

maliziosamente ambiguo, giacché il duca «“cedeva” l’onore alla Città senza riconoscere che tale onore le spettava»¹⁴¹.

Non meno complessa era stata la dialettica fra le autorità civiche e la corte nei rituali del *Corpus Domini*. Anche in questo caso il potere sabauda aveva cercato di «marquer la ville» insinuandosi, in modo sempre più invasivo, nelle cerimonie che meglio rappresentavano il prestigio cittadino, prima fra tutte quella in onore del miracolo eucaristico, che il Comune gestiva da metà Quattrocento con l’idea che i sovrani sabaudi vi dovessero intervenire non come protagonisti ma come «ospiti di una istituzione civica che per quanto riguarda le sue competenze è tendenzialmente autonoma»¹⁴². Questo concetto, apertamente messo in discussione dalla presenza (nel corso del XVI secolo sempre più massiccia) di uomini di corte nelle processioni del *Corpus Domini*¹⁴³, venne volutamente ribadito nel cuore stesso del potere civico: il palazzo di città. Nel cui salone a metà Seicento vennero realizzate decorazioni e iscrizioni commemorative del Miracolo eucaristico (avvenuto due secoli prima, nel 1453), dell’edificazione della chiesa del *Corpus Domini* da parte dell’architetto Ascanio Vitozzi nel 1607, e dei solenni festeggiamenti organizzati in occasione del secondo centenario del miracolo¹⁴⁴. Anche in un contesto urbano e in un luogo simbolo delle istituzioni politiche, la devozione è naturalmente al centro di quei «messaggi silenziosi»¹⁴⁵ di cui l’iconografia fu il principale veicolo e a cui i poteri – ai quali risultò sempre chiara l’importanza di «vedere con gli occhi del cuore»¹⁴⁶ – fecero ampio ricorso.

Non stupisce dunque che nel corso del XVII secolo la dialettica fra la Città e la corte si sia sostanziata di temi devozionali incentrati, in particolare, sui santi patroni della capitale. Ai tradizionali protettori della città, infatti, nel corso del Seicento se ne aggiungono di nuovi, per lo più su impulso della corte o degli ambienti più vicini ad essa, come i gesuiti. E’ il caso di Francesco Saverio, che venne proposto dalla Compagnia di Gesù come compatrono di Torino nel 1667, quando la capitale del ducato era minacciata dalla peste. Il nuovo patronato (strategico anche per la corte, «per i i legami dinastici della Casa reale di Navarra con la linea materna dei principi di Savoia»¹⁴⁷) venne approvato dal Consiglio Comunale (che deliberò funzioni e processioni nelle quali il missionario navarro doveva essere raffigurato sullo stendardo insieme

agli “antichi” protettori, i Santi Martiri¹⁴⁸) e «presentato» al duca Carlo Emanuele II dai sindaci¹⁴⁹.

La stessa commistione di antichi e nuovi patroni la si riscontra nel rame *Torino e i santi protettori*, inciso da Giulio Cesare Grampin nel 1701, dove la città della Sindone e del *Corpus Domini* godeva della tutela celeste non solo dei Martiri e di Giovanni Battista, ma anche del Beato Amedeo di Savoia e dei santi Domenico, Antonio da Padova, Paolo, Ignazio, Francesco Saverio Filippo Neri¹⁵⁰. La tendenza ad ampliare il santorale civico su istanza, innanzitutto, della corte e della dinastia si ripropone anche in seguito. Nel 1706, durante l’assedio francese, il Comune approvò la richiesta di Vittorio Amedeo si incrementare ulteriormente il novero dei patroni di Torino, aggiungendo san Francesco di Sales, santa Deodata, e la Consolata, «la più amata tra tutti i santi locali», in onore della quale il Consiglio aveva ordinato processioni e novene¹⁵¹. In mezzo secolo, ai tradizionali santi custodi di Torino se ne erano aggiunti molti nuovi, tutti «incaricati» dalle autorità civiche di proteggere, e al tempo stesso esaltare, una città «illustrata nelle geografia delle sue vie, piazze, palazzi, ove sembra quasi tradursi in termini di realtà la metafora barocca della Gerusalemme celeste»¹⁵².

Rafforzata dal patronato di vecchi e nuovi santi, Torino, nella quale si erano confrontate dinamiche diverse - ma spesso convergenti - di «marquer la ville» attraverso il sacro e i suoi spazi, si apprestava a compiere il salto più importante: quello che, di lì a poco, l’avrebbe portata ad essere la capitale di un regno.

(Paolo Cozzo)

^(*) I paragrafi 1, 2, 3, 4 sono a firma di Laura Gaffuri; i paragrafi 5, 6, 7 sono a firma di Paolo Cozzo.

Abbreviazioni utilizzate:

ACTo = Archivio Storico della Città di Torino

ASTo = Archivio di Stato di Torino

ST, 2 = *Storia di Torino, 2. Il basso Medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di R. Comba, Torino 1997.

ST, 3 = *Storia di Torino, 3. Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1538-1630)*, a cura di G. Ricuperati, Torino, 1998.

ST, 4 = *Storia di Torino*, 4. *La città fra crisi e ripresa (1630-1730)*, a cura di G. Ricuperati, Torino 2002.

¹ *Parlamento sabauda*, IV, a cura di A. Tallone, *Patria Cismontana*, IV (1458-1472), Bologna 1931, p. 40.

² La trattativa fra il duca e la Credenza torinese per il mantenimento in città del Consiglio cismontano è attentamente ricostruita, anche nei suoi risvolti economici, da: A. Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte nel nuovo assetto del ducato sabauda*, in *ST*, 2, pp. 371-419: soprattutto le pp. 396-400.

³ I. Naso, *La scuola e l'università*, in *ST*, 2, pp. 597-616; *Alma felix Universitas studii Taurinensis: lo studio generale dalle origini al primo Cinquecento*, a cura di I. Naso, Torino 2004.

⁴ Il contesto intellettuale torinese nel quale lo *Studium* nasce era molto vivace e caratterizzato, come spiega Diego Quaglioni, dalla «presenza di una forte corrente di dottrina giuspubblicistica di indirizzo “baldesco”, cioè pavese»: D. Quaglioni, *La cultura giuridico-politica fra Quattro e Cinquecento*, in *ST*, 2, pp. 628-642: pp. 629-630.

⁵ R. Comba, *Lo sviluppo delle attività artigianali e commerciali*, in *ST*, pp. 476-513: p. 510.

⁶ Iacobus Philippus Bergomensis, *Supplementum chronicarum*, Bernardino Rizzo, Venetiis 1490, f. 73: cit. in R. Rocca, *Immagini della città nelle relazioni dei viaggiatori e dei diplomatici*, in *ST*, 2, pp. 809-822: p. 813, nota 9.

⁷ A. Griseri, *Le arti alla corte di Amedeo VIII*, in *ST*, 2, pp. 659-702.

⁸ Si vedano in particolare: I. Taddei, *Fête, jeunesse et pouvoirs. L'Abbaye des Nobles Enfants de Lausanne*, Lausanne 1991; A. Page, *Vêtir le Prince. Tissus et couleurs à la Cour de Savoie (1427-1447)*, Lausanne 1993; N. Pollini, *La Mort du Prince. Rituels funéraires de la Maison de Savoie (1342-1451)*, Lausanne 1994; N. Blancardi, *Les petits princes. Enfance noble à la cour de Savoie (XVe siècle)*, Lausanne 2001; T. Brero, *Les baptêmes princiers: le cérémonial dans les cours de Savoie et Bourgogne (XVe-XVIe s.)*, Lausanne 2005. Su Torino si veda ora L.C. Gentile, *Riti ed emblemi. Processi di rappresentazione del potere principesco in area subalpina (XIII-XVI secc.)*, Torino 2008.

⁹ Sulle prime ostensioni e sull'acquisizione della reliquia da parte dei Savoia, cfr.: E. Pibiri, *L'acquisition du Saint Suaire par la Maison de Savoie en 1453: de nouveaux textes*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), pp. 155-164.

¹⁰ A. Barbero, *La vita e le strutture politiche nel quadro della bipolarità signore-comune*, in *ST*, 2, pp. 541-582: p. 558.

-
- ¹¹ Barbero, *La vita e le strutture politiche*, pp. 559-560.
- ¹² R. Comba, *Lo spazio vissuto: atteggiamenti e «costruzione» del paesaggio urbano*, in *Torino fra Medioevo e Rinascimento. Dai catasti al paesaggio urbano e rurale*, a cura di R. Comba e R. Roccia, Torino 1993, pp. 18, 28 ; di una topografia urbana «carica di risonanze simboliche» parla Barbero, *La vita e le strutture politiche*, pp. 543 e 558-563.
- ¹³ G. Sergi, *Interazioni politiche verso un equilibrio istituzionale. Torino nel Trecento*, in *Torino e i suoi statuti nella seconda metà del Trecento*, Torino 1981, pp. 13-22.
- ¹⁴ A. Settia, *Ruralità urbana: Torino e la campagna negli Statuti del Trecento*, in *Torino e i suoi statuti*, pp. 23-29; Comba, *Lo spazio vissuto*, in *Torino fra medioevo e Rinascimento*, p. 14.
- ¹⁵ R. Comba, *La popolazione di Torino nella seconda metà del Trecento. Crisi e ricambio demografico*, in *Torino e i suoi statuti*, pp. 31-37.
- ¹⁶ Barbero, *La vita e le strutture politiche*, p. 544.
- ¹⁷ A. Barbero, *Società e violenza*, in *ST*, 2, pp. 523-529: pp. 529; Barbero, *La vita e le strutture politiche*, pp. 581-582.
- ¹⁸ Comba, *Lo sviluppo delle attività artigianali e commerciali*, pp. 476-513.
- ¹⁹ M.T. Bonardi, *La città si abbellisce. Trasformazioni urbanistiche e commerciali*, in *ST*, 2, pp. 585-586; M.T. Bonardi, *L'uso sociale dello spazio urbano*, in *Torino fra medioevo e Rinascimento*, pp. 143-199.
- ²⁰ Comba, *Lo spazio vissuto*, p. 19; Bonardi, *La città si abbellisce*, pp. 589-590.
- ²¹ ACTo, *Ordinati*, 1438, 3 marzo.
- ²² ACTo, *Ordinati*, 1438, 27 gennaio e 1 agosto.
- ²³ S.A. Benedetto, *Strade, ponti, attrezzature alberghiere: un problema fondamentale*, in *ST*, 2, pp. 744-753.
- ²⁴ M.T. Bonardi, *L'organizzazione degli spazi urbani*, in *ST*, 2, pp. 7-22: p. 8.
- ²⁵ ACTo, *Ordinati*, 1438, 27 gennaio e 1 agosto.
- ²⁶ ACTo, *Ordinati*, 1439, 26 ottobre.
- ²⁷ Bonardi, *La città si abbellisce*, p. 593; si vedano inoltre: R. Comba, *Le «domus comunis Taurini»: frammenti di storia delle sedi comunali fra XII e XVI secolo*, in *Il Palazzo di Città a Torino*, I. *Torino antica e medievale*, Torino 1987, pp. 13-19; e M.T. Bonardi, *Torino bassomedievale: l'affermazione della sede comunale in un tessuto urbano in evoluzione*, in *Il Palazzo di Città a Torino*, I, pp. 21-41.

-
- ²⁸ ACTo, *Carte sciolte*, n. 1396 :1481, 1 dicembre e 1482, 4 febbraio; Bonardi, *Torino bassomedievale*, pp. 32-33.
- ²⁹ Bonardi, *Torino bassomedievale*, p. 40.
- ³⁰ L. Varetto, *Il paesaggio urbano di Torino nelle fonti documentarie (secoli XIV-XVI)*, in *Torino fra Medioevo e Rinascimento*, pp. 365-389: pp. 372-373.
- ³¹ *Supra*, testo corrispondente alle note 1 e 2.
- ³² ASTo, *Materie Politiche per rapporto all'interno*, Protocolli dei notai ducali, Prot. 98, cc. 200-201; *Parlamento Sabauda*, p. 40.
- ³³ Sulla percezione di sé come *res publicae* da parte delle piccole comunità, cfr. I. Mineo, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, in *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, A. Gamberini, J.-Ph. Genet, A. Zorzi (eds.), Roma 2011, pp. 39-67.
- ³⁴ ASTo, *Materie Politiche per rapporto all'interno*, Protocolli dei notai ducali, Prot. 98, c. 61r-v.
- ³⁵ G. Todeschini, *Participer au Bien Commun: la notion franciscaine d'appartenance à la "civitas"*, in *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, E. Lecuppre-Desjardin, A.-L. Van Bruaene (eds.), Turnhout 2010, pp. 225-235; P. Evangelisti, «Misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città ...» (Bernardino da Siena, *Prediche volgari ...*), in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di P. Prodi, M.G. Muzzarelli, S. Simonetta, Bologna 2007, pp. 19-52.
- ³⁶ *De Bono Communi*, p. 7.
- ³⁷ L. Gaffuri, «*In partibus illis ultra montanis*»: la missione subalpina di Vicent Ferrer (1402-1408), in «*Mirificus praedicator*». A' l'occasion du sixième centenaire du passage de saint Vincent Ferrier en Pays romand, a cura di B. Hodel OP et F. Morenzoni, Roma 2006, pp. 105-120.
- ³⁸ G.G. Merlo, *Ordini mendicanti e potere: l'Osservanza minoritica cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A Piazza, Milano 1998, pp. 267-302. Sull'Osservanza minoritica in Piemonte, si può vedere ora: L. Gaffuri, *Geografie dell'Osservanza minoritica subalpina*, in L. Gaffuri, L. Barale, *L'Osservanza minoritica in Piemonte nel Quattrocento*, in «Quaderni di storia religiosa» (in corso di stampa).

³⁹ ASTo, *Materie ecclesiastiche*, Regolari diversi, Agostiniani/Torino, Mazzo 2; L. Gaffuri, *Chierici, predicatori, santi. Fra interpretazione del mondo e progettazione della società in Intellettuali. Preistoria, storia e destino di una categoria*, a cura di A. D’Orsi, F. Chiarotto, Torino 2010, pp. 31-59: pp. 51-52.

⁴⁰ R. Comba, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli statuti di Amedeo VIII di Savoia*, in «Rivista Storica Italiana», 103 (1991), pp. 33-56; R. Comba, *Da Vincenzo Ferrer ad Angelo Carletti: predicazione itinerante e dinamiche di disciplinamento nella Cuneo del XV secolo*, in *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)*, a cura di O. Capitani, R. Comba, M.C. De Matteis, G.G. Merlo, in «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 118 (1998) 1, pp. 127-138.

⁴¹ ACTo, *Ordinati*, 1431, f. 53; 1437, f. 213; 1446, ff. 7, 21, 33.

⁴² ACTo, *Ordinati*, 1462, f. 125; 1463, f. 156r; 1469, ff. 34 e 128; 1471, f. 198r; 1471, f. 217r.

⁴³ G. Todeschini, *Visibilmente crideli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all’età moderna*, Bologna 2007.

⁴⁴ F. Ghisi, *La religione civica a Torino fra Tre e Quattrocento (dagli Ordinati comunali)*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze Politiche, A.A. 2002-2003.

⁴⁵ Di lì a poco, tra Quattro e Cinquecento, il destino del gioco conoscerà un’importante inversione di rotta: «non più angusti spazi di legalità in un mondo di peccato, ma una crescente dimensione di liceità del divertimento e dell’agone» (A. Cappuccio, *"Rien de mauvais". I contratti di gioco e scommessa nell’età dei codici*, Torino 2011, p. 48). Si vedano inoltre: G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna 2003; e M. Lucchesi, *Ludus est crimen? Diritto, gioco, cultura umanistica nell’opera di Stefano Costa, canonista pavese del Quattrocento*, Milano 2005.

⁴⁶ Il fenomeno è ampiamente trattato in: M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005.

⁴⁷ Evangelisti, «Misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città ...», pp. 21, 22.

⁴⁸ I primi insediamenti degli Osservanti erano, com’è noto, «fuori ma vicino»: fuori dalle mura urbane, ma lungo le principali vie di comunicazione e vicini ai centri urbani. A Torino, ad esempio, il primo insediamento dei frati Eremiti di Sant’Agostino, retto dal milanese Giovanni Marchisio, era contiguo all’énclave milanese di merciai, artigiani e uomini d’affari insediatisi in città a metà Quattrocento: Comba, *Lo sviluppo delle attività artigianali e commerciali*, p. 504. Alla "ideologia" della separazione

eremitica faceva riscontro quindi la forte contiguità, insediativa e progettuale, degli Osservanti alla città e ai suoi ceti dirigenti.

⁴⁹ E. Lecuppre-Desjardin, A.-L. Van Bruaene, *Introduction. Du Bien Commun à l'idée de Bien Commun*, in *De Bono Communi*, pp. 1-9: p. 3.

⁵⁰ L. Gaffuri, *Geografie dell'Osservanza minoritica subalpina*, in L. Gaffuri, L. Barale, *L'Osservanza minoritica in Piemonte nel Quattrocento*, in «Quaderni di Storia religiosa», (in corso di stampa).

⁵¹ Sul «nodo degli ebrei» si veda, in particolare Muzzarelli, *Pescatori di uomini*, pp. 248-264; per la Lombardia sforzesca: G. Andenna, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Bologna 2001, pp. 331-71; per Cuneo: Comba, *Da Vincenzo Ferrer ad Angelo Carletti*, pp. 135-137.

⁵² Gaffuri, *Geografie dell'Osservanza minoritica subalpina*, p. 00.

⁵³ R. Segre, *La comunità ebraica*, in *ST*, 2, pp. 514-523: p. 519; Naso, *La scuola e l'università*, p. 607.

⁵⁴ Muzzarelli, *Pescatori di uomini*, pp. 71-75.

⁵⁵ A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, p. 308.

⁵⁶ Varetto, *Il paesaggio urbano di Torino nelle fonti documentarie*, p. 387.

⁵⁷ Così M. Staub [*Eucharistie et bien commun. L'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XVe siècle : sécularisation ou religion civique?*, in *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque de Nanterre (21-23 juin 1993), sous la direction de A. Vauchez, Roma, 1995 ("Collection" de l'Ecole française de Rome, 213), pp. 445-470] parlava già nel 1993 di religione civica come di «une évolution de la religion» e non come di «un simple emprunt de formes religieuses par le communalisme citoyen» (p. 446). E questo in alternativa al concetto di «secolarizzazione» (p. 446).

⁵⁸ J. Chiffolleau, *Analyse d'un rituel flamboyant. Paris, mai-août 1412*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffolleau, L. Martines, A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, pp. 215-245: p. 239.

⁵⁹ Analogamente a Losanna, per la festa dell'Epifania: Taddei, *Fête, jeunesse et pouvoirs*, p. 22.

⁶⁰ Così anche a Palermo: S. Cabibbo, *Santa Rosalia tra terra e cielo. Storia, rituali, linguaggi di un culto barocco*, Palermo 2004.

⁶¹ P. Boucheron, *À qui appartient la cathédrale? La fabrique et la cité dans l'Italie médiévale*, in *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Etudes offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, réunies par

P. Boucheron et J. Chiffolleau, Paris 2000, pp. 95-117; e le pp. 106-107 sull'eccezione torinese. Eretto alla fine del Quattrocento vicino al castello sabauda e nel quartiere di Porta Doranea dove si erano nel frattempo addensate le abitazioni di maggior prestigio (Bonardi, *La città si abbellisce*, p. 592), e per volontà di Domenico della Rovere cardinale di San Clemente e vescovo di Torino dal 1482, il duomo nuovo «prima che alla città di Torino, appartiene a loro, ai membri chierici e laici delle grandi case gentilizie»: G.G. Merlo, *La Chiesa e le chiese di Torino nel Quattrocento*, in *ST*, 2, pp. 767-794: pp. 792. La prima pietra della nuova cattedrale veniva posta da Bianca del Monferrato, duchessa di Savoia, il 22 luglio 1491 (S. Pettenati, *Il duomo*, in *ST*, 2, pp. 703-715: p. 708), ma era lo stesso della Rovere a finanziare il nuovo edificio che apriva le porte di Torino al Rinascimento: F. Cognasso, *Storia di Torino*, Torino 1959, p. 179.

⁶² Todeschini, *Participer au Bien Commun*, p. 234.

⁶³ Sulla funzione di difesa simbolica, sacra, della città svolta dai suoi santi protettori, cfr. anche O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 2008, pp. 36-37.

⁶⁴ Chiffolleau, *Analyse d'un rituel flamboyant*, pp. 231-232.

⁶⁵ J. Chiffolleau, *Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge*, in *Religion et société urbaine au Moyen Âge*, pp. 119-144.

⁶⁶ Ghisi, *La religione civica a Torino*, p. 136; I. Naso, *La comunità e la salute*, in *ST*, 2, pp. 753-764: p. 763.

⁶⁷ Ghisi, *La religione civica a Torino*, p. 138.

⁶⁸ Merlo, *La Chiesa e le chiese di Torino*, p. 774; *Gli ex voto della Consolata. Storia di grazie e devozione nel santuario torinese*, Torino 1982.

⁶⁹ Ghisi, *La religione civica a Torino*, pp. 136-137; L. Cristiani, *Liste chronologique des saints de France, des origines à l'avènement des carolingiens (essai critique)*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 31 (1945) 118, pp. 5-96, n. 619-622. Una *Vita di san Valerico abate patrono di Torino nelle epidemie, coll'aggiunta d'un Pio Esercizio in onore del medesimo Santo*, Torino 1932, è stata ritrovata dallo stesso Filippo Ghisi.

⁷⁰ Comba, *Lo spazio vissuto*, p. 31.

⁷¹ M.T. Bonardi, *Dai catasti al tessuto urbano*, in *Torino fra Medioevo e Rinascimento*, pp. 55-141: p. 136.

⁷² Comba, *Lo spazio vissuto*, p. 31 e nota 104. Sulle origini della “Consolata”: G. Casiraghi, *Sulle origini del santuario della Consolata a Torino*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 87 (1989), pp. 45-63.

⁷³ Merlo, *La Chiesa e le chiese di Torino*, pp. 774-775.

⁷⁴ N. Bériou, *L'eucharistie dans l'imaginaire des prédicateurs en Occident (XIIIe-XVe siècle)*, in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, II, *Les réceptions*, Paris 2009, pp. 879-925: p. 893.

⁷⁵ M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval culture*, Cambridge University Press 1991; N. Coulet, *Processions et jeux de la Fête-Dieu en Occident (XIVe-XVe siècle)*, in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, I. *L'institution*, Paris 2009, pp. 497-518.

⁷⁶ Come predicava, ad esempio, il frate eremita di Sant'Agostino Gabriele Bucci da Carmagnola in un sermone tenuto ad Asti alla fine del Quattrocento per la festa del *Corpus Domini*: F. Curlo, *Il memoriale quadripartito di fra Gabriele Bucci da Carmagnola*, Pinerolo 1911, p. 00.

⁷⁷ J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Bologna 2010, p. 133.

⁷⁸ Una prima attenzione al corretto inquadramento storico dell'evento fu da parte di L. Cibrario, *Storia di Torino*, Torino 1846, lb. II, pp. 186-207 (Rist. Anast., Bottega d'Erasmus 1979); vi tornò un secolo dopo Francesco Cognasso con un contributo che resta decisivo: F. Cognasso, *La tradizione storica del miracolo di Torino del 1453*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», (1953), pp. 157-164. Per la documentazione iconografica della storia della devozione in età moderna, cfr. *Il miracolo di Torino. Feste e apparati nei secoli per celebrare la devozione della città per il miracolo eucaristico del 1543*, Torino 2003.

⁷⁹ Cognasso, *La tradizione storica del miracolo di Torino*, p. 160.

⁸⁰ Si veda ad esempio, nel Piemonte quattrocentesco, il caso di Ivrea: L. Gaffuri, *Attorno alle spoglie di un pellegrino-vescovo: il culto dell'irlandese Taddeo in Ivrea*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, Roma 2001 (Nuovi Studi Storici, 54), pp. 183-215; e più in generale: *Cathédrale et pèlerinage aux époques médiévales et modernes: reliques, processions et dévotions à l'Église-mère du diocèse*, sous la direction de C. Vincent, Louvain-la-Neuve 2010.

⁸¹ ACTo, *Ordinati*, 1509, f. 4.

-
- ⁸² ACTo, *Ordinati*, 1510, ff. 22v e 29v.
- ⁸³ Cfr., in questo stesso volume, il contributo di A. Zorzi, p.
- ⁸⁴ Barbero, *Società e violenza*, pp. 524-529.
- ⁸⁵ Rubin, *Corpus Christi*, p. 263.
- ⁸⁶ G.G. Merlo, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, in *ST*, 2, pp. 295-324: p. 322.
- ⁸⁷ A. Barbero, *La vita associativa*, in *ST*, 2, pp. 529-539; A. Barbero, *La violenza organizzata. L'Abbazia degli Stolti a Torino fra Quattro e Cinquecento*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», 88 (1990), pp. 400-434.
- ⁸⁸ Cfr. *supra*, testo corrispondente a nota 56.
- ⁸⁹ 26 marzo 1464: Varetto, *Il paesaggio urbano di Torino nelle fonti documentarie*, p. 387. Nel 1468, in occasione del palio di San Giovanni «si tennero degli *hastiludi* ai quali erano stati deputati espressamente dei *sapientes* del comune»: M.C. Daviso di Charvensod, *La duchessa Iolanda (1434-1478)*, Torino 1935, p. 170, e L.C. Gentile, *La civiltà del torneo alla fine del medioevo tra Savoia e Piemonte*, in *La ronde. Giostre, esercizi cavallereschi e "loisir" in Francia e Piemonte fra Medioevo e Ottocento*. Atti del convegno internazionale di Studi (Pinerolo, 15-17 giugno 2006), a cura di F. Varallo, Firenze 2010, pp. 3-33: p. 13.
- ⁹⁰ Comba, *Lo spazio vissuto*, pp. 33-35 e nota 120.
- ⁹¹ ACTo, *Carte sciolte*, 64 (1490, 13 luglio e transunto del 1504, 7 agosto); Barbero, *Società e violenza*, p. 526.
- ⁹² Barbero, *Società e violenza*, pp. 527, 538.
- ⁹³ Barbero, *La vita e le strutture politiche*, p. 551
- ⁹⁴ Sul parallelismo simbolico tra la «Fête-Roi» e la «Fête-Dieu», cfr.: B. Guenée, F. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris 1968. Valutazioni più recenti nei testi già citati di M. Rubin e N. Coulet.
- ⁹⁵ Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità*, p. 396.
- ⁹⁶ F.Ch. Uginet, *Iolanda di Francia, duchessa di Savoia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62 (2004), pp. 00-00.
- ⁹⁷ Daviso di Charvensod, *La duchessa Iolanda*, soprattutto le pp. 152-186; importanti informazioni sulla vita di corte e sulle spese riguardanti le cerimonie ducali a Torino negli anni della reggenza di Iolanda di Francia sono nei *Registres des choses faictes par madame Yolant de France* di Jacques Lambert,

pubblicati da Léon Ménabréa nelle sue *Chroniques de Yolande de France, duchesse de Savoie, soeur de Louis XI*, Chambéry 1859 (Documents publiés par l'Académie royale de Savoie, 1); un ampio sguardo sulla medesima documentazione della Tesoreria generale è ora nello studio (in corso di stampa) di: M. Magnani, *La corte in scena. Le moresche, i banchetti e le feste della duchessa Iolanda di Savoia (1470-1476) dalle fonti edite da Léon Ménabréa*: ringrazio l'autore che me ne ha concessa la lettura.

⁹⁸ Gentile, *La civiltà del torneo alla fine del medioevo*, p. 12.

⁹⁹ E. Colombo, *Iolanda, duchessa di Savoia (1465-1478). Studio storico corredato di documenti inediti*, Torino 1893 (Miscellanea di storia italiana, 31), p. 274.

¹⁰⁰ Daviso di Charvensod, *La duchessa Iolanda*, p. 164; Gentile, *Riti ed emblemi*, p. 52.

¹⁰¹ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze 1984, p. 00.

¹⁰² B. Mitchell, *The Majesty of the State. Triumphal Progresses of Foreign Sovereigns in Renaissance Italy (1494-1600)*, Firenze 1986, p. 59.

¹⁰³ G. Kipling, *Enter the King. Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civic Triumph*, Oxford 1998, p. 75, nota 58.

¹⁰⁴ Gentile, *Riti ed emblemi*, pp. 42-44, 50-51.

¹⁰⁵ Gestito dalla Abbazia degli Stolti: Barbero, *Società e violenza*, p. 535.

¹⁰⁶ *De Bono Communi*, p. 7.

¹⁰⁷ Come insegnavano gli *specula principum* fin dalla fine del XIII secolo. Sulla identificazione già ducentesca della capitale del regno di Francia con la Gerusalemme celeste: E. Bozoky, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels autour des reliques de la passion*, in *La Sainte-Chapelle de Paris. Royaume de France ou Jérusalem céleste?*, a cura di C. Hediger, Turnhout 2007, pp. 19-34; M.A. Visceglia, *Riti di corte e simboli della regalità. I regni d'Europa e del mediterraneo dal medioevo all'età moderna*, Roma 2009, p. 104.

¹⁰⁸ E' un passo di una lettera di Possevino a Diego Lainez, generale della Compagnia di Gesù, dell'8 dicembre 1563, pubblicata da P.G. Longo, «*Eran nel mondo e fuor del mondo...*»: *alle origini della Compagnia di San Paolo*, in *Per una storia della Compagnia di San Paolo (1563-1583)*, III, a cura di W.E. Crivellin e B. Signorelli, Torino 2007, pp. 73-162, in part. p. 105.

¹⁰⁹ R. Brondy *Chambéry, histoire d'une capitale (vers 1350-1560)*, Lyon-Paris 1988, p. 263.

-
- ¹¹⁰ P. Cornaglia P., *1563-1798 tre secoli di architettura di corte. La città, gli architetti, la committenza, le residenze, i giardini*, in *La Reggia di Venaria e i Savoia. Arte, magnificenza e storia di una corte europea*, I, a cura di E. Castelnuovo, Torino 2007 pp. 117-184, in part. p. 118.
- ¹¹¹ V. Comoli Mandracci, *Le scelte urbanistiche* in *ST*, 3, pp. 355-386, in part. p. 367.
- ¹¹² S. Mamino, *L'iconologia della città*, in *ST*, 3, pp. 387-414, in part. p. 388.
- ¹¹³ *Comunicare la Maestà. Gli architetti e gli spazi del Principe*, a cura di D. Biancolini, Milano 2008
- ¹¹⁴ Comoli Mandracci, *Le scelte urbanistiche*, pp. 371-377.
- ¹¹⁵ A. Scotti Tosini, *La cittadella*, in *ST*, 3, pp. 414- 447; sull'evoluzione di questo complesso monumentale dal «passato ingombrante» nella storia urbanistica di Torino cfr. S. Pace, *Un passato ingombrante. Quando, come e perché la gloriosa cittadella cinquecentesca di Torino fu trasformata in monumento alla patria*, in «Città e Storia», 4 (2009), pp. 349-359.
- ¹¹⁶ E. Guidoni, *La struttura urbanistica*, in *Storia di Torino, storia di città*, a cura di M. Guglielmo, Bologna 2004, pp. 13-20, in part. p. 15.
- ¹¹⁷ G. Gentile, *Il contributo di Carlo Borromeo e l'epoca barocca*, in *Guardare la Sindone, Cinquecento anni di liturgia sindonica*, a cura di G.M. Zaccone e G. Ghiberti, Cantalupa 2007, pp. 128-160.
- ¹¹⁸ Sul tema, ampiamente trattato dall storiografia, mi permetto di rinviare ora a P. Cozzo, *De Chambéry à Turin. Le transfert de la capitale du duché de Savoie au XVIe siècle*, in *Les capitales de la Renaissance*, sous la direction de J.-M. Le Gall, Rennes 2011, pp. 165-177.
- ¹¹⁹ A. Griseri, *Culture e linguaggi di corte. Intrecci visualizzati*, in «Studi Piemontesi», 39 (2/2010), pp. 335-349, in part. p. 339.
- ¹²⁰ Comoli Mandracci, *Le scelte urbanistiche*, p. 378
- ¹²¹ Sulle chiese di Torino sempre validissimo risulta essere lo studio (ripubblicato) di L. Tamburini, *Le chiese di Torino dal rinascimento al barocco. Nuova edizione*, Torino 2002 (la prima edizione è del 1968).
- ¹²² P. Cozzo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna 2006, pp. 40-46.
- ¹²³ *Guarino Guarini*, a cura di G. Dardanello, S. Klaiber, H. A. Millon; fotografie delle architetture P. Dell'Aquila, Torino 2006.

-
- ¹²⁴ S. Klaiber, *The first ducal chapel of San Lorenzo: Turin and the Escorial*, in *Politica e cultura nell'eta di Carlo Emanuele I. Torino, Parigi, Madrid*. Convegno internazionale di studi, Torino, 21-24 febbraio 1995, a cura di M. Masoero, S. Mamino, C. Rosso, Firenze 1999, pp. 329-343
- ¹²⁵ G. Ingegneri, *Storia dei Cappuccini della Provincia di Torino*, Roma 2008, pp. 29-30.
- ¹²⁶ B. Signorelli, *I Santi Martiri : una chiesa nella storia di Torino*, Torino 2000.
- ¹²⁷ *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino: dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, a cura di B. Signorelli e P. Uscello, Torino 1998.
- ¹²⁸ P. G. Longo, «*Un antemurale contra questi confini*»: *duca e città alle origini dei gesuiti a Torino*, in *I Santi Martiri*, pp. 39-83, in part. p. 48.
- ¹²⁹ P. G. Longo, «*Eran nel mondo e fuor del mondo...*».
- ¹³⁰ E. Tesauro, *Istoria della Venerabilissima Compagnia della Fede catolica, sotto l'invocazione di San Paolo, nell'augusta città di Torino*, a cura di A. Cantaluppi, Torino 2003, pp. 158-179.
- ¹³¹ Il passo delle *Testimoniali d'opposizione fatta dalla Città per la traslazione de' suddetti Corpi Santi* è citata da G. Gasca Queirazza, *La devozione dei Santi Martiri Solutore, Avventore ed Ottavio in epoca di Antico Regime*, in *I Santi Martiri*, pp. 89-115, in part. p. 90, nota 13.
- ¹³² P.G. Longo, «*Un antemurale*», pp. 45-47.
- ¹³³ *Ibid.*, p. 49.
- ¹³⁴ Sulle diverse relazioni della cerimonia cfr. Longo, «*Un antemurale*», p. 49. Qui si è usata la relazione del padre Achille Gagliardi nella trascrizione di G. Gasca Queirazza, *La devozione*, pp. 87-89.
- ¹³⁵ E' interessante segnalare che ancora a metà Ottocento la cerimonia di traslazione delle reliquie dei «primi protettori di Torino», celebrata nel 1575, veniva ricordata il 20 gennaio con una festa nella chiesa dei Santi Martiri ove aveva luogo l'esposizione delle reliquie stesse «ed intervento del copro decurionale» (*Il corso delle stelle osservato dal pronostico moderno. Palmaverde almanacco piemontese per l'anno comune 1822*, Torino, Fontana, 1822, p. 22 ; *Palmaverde 1855*, Torino 1855, p. 19).
- ¹³⁶ Una relazione della cerimonia, prodotta in ambiente gesuitico, è pubblicata da M.F. Mellano, *Attività controriformistica dei gesuiti a Torino nel secondo Cinquecento*, in *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino*, pp. 38-42, in part. p. 41.
- ¹³⁷ S. Perini, *Aristocrazie e crisi istituzionali a Genova e Venezia nel secondo Cinquecento*, in «Archivio veneto», 167 (2006), pp. 52-94.

-
- ¹³⁸ C. Bernardi, *Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secoli XVI-XVII)*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 16 (2010), pp. 377-396, in part. p. 395.
- ¹³⁹ M. Viale Ferrero, *Madama Cristina e le feste della città di Torino: incontri e scontri tra due poteri*, in *In assenza del re. Le reggenti dal XIV al XVII secolo (Piemonte ed Europa)*, a cura di F. Varallo, Firenze 2008, pp. 483-493, in part. p. 484.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 487.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, p. 488.
- ¹⁴² *Ibid.*, p. 483.
- ¹⁴³ Cozzo, *La geografia celeste*, pp. 41-42.
- ¹⁴⁴ C. Rosso, *Uomini e poteri nella Torino barocca (1630-1675)*, in *ST*, 4, pp. 5-195, in part. p. 183.
- ¹⁴⁵ S. Boscani Leoni, «Messaggi silenziosi». *La pittura esterna come strumento di affermazione religiosa e politica in area alpina*, in «Società e Storia», 28 (2005), pp. 37-63.
- ¹⁴⁶ O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari 2011.
- ¹⁴⁷ P.G. Longo, *La vita religiosa nel XVII secolo*, in *ST*, 4, pp. 679-713, in part. p. 705.
- ¹⁴⁸ G. Symcox, *La trasformazione dello Stato e il riflesso nella capitale*, in *ST*, 4, pp. 717-867, in part. p. 842, nota 511.
- ¹⁴⁹ Si veda a tal proposito l'incisione di G. M. Belgrano, *I Sindaci Mongrandi e Borelli partecipano a Carlo Emanuele II col piccolo Vittorio Amedeo l'elezione di San Francesco Saverio a patrono della Città*, in *Feste sacre: gli spettacoli della devozione, in Torino. I percorsi della religiosità*, a cura di A. Griseri, R. Rocca, Torino 1997, pp. 349-393, in part. p. 360.
- ¹⁵⁰ L'incisione (custodita nell'Archivio storico della Città di Torino) è riprodotta in *ST*, 4, tav. 50 f.t.
- ¹⁵¹ Symcox, *La trasformazione dello Stato*, p. 842.
- ¹⁵² P.G. Longo, *La vita religiosa nel XVII secolo*, p. 704.