

RECENTI MISCELLANEE SULLA RELIGIOSITÀ POPOLARE (V) (*)

29. *Religioni delle classi popolari: Quaderni storici* 14(1979) 391-697.

Se nel quadro quanto mai complesso e necessariamente pluralistico degli approcci al nostro argomento non mancano — come è evidente — voci critiche all'indirizzo del fascicolo monografico qui considerato, ci pare tuttavia davvero difficile disconoscerne la grande originalità, soprattutto in riferimento alla scelta delle fonti da accostare e degli ambiti tematici da perlustrare.

La *Premessa giustificativa* del Curatore ⁽⁴⁹³⁾ mira a fornire, a livello preliminare, una chiave di lettura dell'ampio dossier monografico. Riprendendo in particolare una distinzione di G. Cholvý ⁽⁴⁹⁴⁾ essa indica nelle quattro categorie del *proposto*, del *prescritto*, del *tollerato* e del *proscritto* — tra loro normalmente ben distinguibili in ogni osservazione sincronica, ma molto spesso di fatto cangianti in sede di analisi diacronica — le categorie interpretative fondamentali per lo studio dei rapporti sul piano religioso tra classi egemoni e classi subalterne ⁽⁴⁹⁵⁾:

« A un'analisi precisa, l'idea di una "religione popolare" storica e immobile si rivela insostenibile. Ad essa andrà sostituita quella più complessa, di una lotta tra religione delle classi egemoni e religione delle classi subalterne, fatta, come ogni lotta, di scontri in campo aperto, di compromessi, di paci forzate, di guerriglie. Nel corso di questa lotta i contendenti mutano. Ciò è evidente soprattutto in un periodo di intenso controllo (e quindi di intensa trasformazione) come quello tra la metà del '500 e la fine del '600 cui è dedicata una parte cospicua di questi saggi. Ma è possibile ricostruire una vicenda analoga di lotte e trasformazioni lungo tutta la storia del cristianesimo nell'Europa preindustriale...

(*) Per le precedenti puntate della rassegna cfr. *Sc.Catt.* 110 (1982) 65-84; 300-313; 451-472 e 111 (1983) 450-475.

(493) C. GINZBURG, *Premessa giustificativa*: pp. 393-397. C. Ginzburg è stato già da noi più volte incontrato (si vedano le precedenti puntate, alle note 138, 246, 248, 260, 262 ecc.).

(494) Cfr. G. CHOLVÝ, *Realités de la religion populaire dans la France contemporaine...*, cit. (nota 24), 155.

(495) Nonostante la documentata simpatia di Ginzburg, Curatore della miscelanea, per categorie interpretative di sapore gramsciano, ci sembra di dover onestamente distinguere da altri volumi monografici già segnalati (cfr. ad es. i paragrafi 6 e 18) il fascicolo XLI di *Quaderni storici* come indubbiamente più sereno e molto meno di parte.

... Le categorie della gerarchia, implicite nella quasi totalità delle fonti (il *proposto*, il *prescritto*, il *tollerato*, il *proscritto*), sono quindi indispensabili allo studioso della religione, o delle religioni, delle classi popolari, purché egli riesca a un certo punto a liberarsene » ⁽⁴⁹⁶⁾.

« I confini tra le varie categorie sono storicamente mutevoli. Pratiche che nel '600 erano punite dall'Inquisizione nell' '800 vengono considerate « innocue » superstizioni, passando, quindi dalla categoria del *proscritto* a quella del *tollerato*. Inversamente, basta sfogliare i penitenziali tedeschi dell'alto medioevo per accorgersi che determinate credenze magiche, allora tollerate dalla Chiesa, diventano, cinque o sei secoli dopo, oggetto di un'aspra persecuzione. La stessa mutevolezza di confini caratterizza la categoria del *prescritto*: si sa come si sia trasformata, nel corso dei secoli, la percezione e la definizione di ciò che è necessario al cristiano per dirsi cristiano... » ⁽⁴⁹⁷⁾.

Nella presentazione dei diversi saggi — nel complesso dei quali, si noti, il religioso popolare *femminile* appare elemento preponderante ⁽⁴⁹⁸⁾ — ci scostiamo volutamente dallo schema del fascicolo sostituendo ad esso una nostra, speriamo non del tutto arbitraria, sistemazione. E prendiamo così anzitutto le mosse da una terna di saggi che ci appaiono caratterizzati da una medesima attenzione o da un medesimo interesse per quelli che potremmo chiamare « materiali agiografici ».

Sofia BOESCH GAJANO, la nota Curatrice della già citata antologia *Agiografia altomedievale* ⁽⁴⁹⁹⁾, studia accuratamente i *Dialogi* di Gregorio Magno ⁽⁵⁰⁰⁾ riscontrando nella « sussunzione » della cultura folklorica da essi operata ⁽⁵⁰¹⁾ un convincente elemento di conferma alle intuizioni di J. Le Goff ⁽⁵⁰²⁾.

J. Cl. SCHMITT, i cui interessi di ricerca, come è noto, appaiono per lo più concentrati sugli *exempla* caratteristici del secolo XIII — « le grand siècle de la parole nouvelle » ⁽⁵⁰³⁾ —, studia un episodio prodigioso della vita di San Domenico ⁽⁵⁰⁴⁾ mettendo in luce, attraverso una sorta di *Formgeschichte* ⁽⁵⁰⁵⁾, la « circolarità » esistente tra cultura folklorica e cultura dotta:

(496) *Art. cit.*, p. 396.

(497) *Ibid.*, p. 394. Dai due brani riportati emerge chiaramente, sotto il profilo storiografico, l'affinità nei riguardi di un Delumeau o di un Thomas.

(498) « Dalle matrone di Fanjeaux alle streghe modenesi, dalla cucitrice di Bologna alle guaritrici friulane o alle pie donne di Marsiglia, non troviamo quasi altro che donne... » (*ibid.*, p. 397). Si osservi anche che il dossier è offerto in gran parte da *ricercatrici* (5 contributi su 12).

(499) Vedi sopra, note 122 e 220.

(500) S. BOESCH GAJANO, *Distlivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei Dialogi di Gregorio Magno*: pp. 398-415.

(501) Cfr. in particolare le pp. 406-407.

(502) Di J. Le Goff vengono richiamate le pagine da noi sopra segnalate, alla nota 220.

(503) J. LE GOFF et J. Cl. SCHMITT, *Au XIII^e siècle. Une parole nouvelle: Histoire vécue du peuple chrétien* 1, Toulouse 1979, 261. I principali studi di J. Cl. Schmitt sono già stati da noi segnalati (vedi paragr. 17, note 219 e 223).

(504) J. Cl. SCHMITT, *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*: pp. 416-439.

(505) Si osservi in particolare lo schema di p. 421.

« Nel XIII secolo (...) i predicatori "volgarizzano" i concetti fondamentali della cultura clericale, ma prestano anche attenzione alle parole dei laici di cui sono i confessori, a cui spesso restituiscono dall'alto del pulpito, trasformati in *exempla*, i racconti ricevuti »⁽⁵⁰⁶⁾.

Un terzo contributo — collegato metodologicamente con gli studi di Le Goff sulla cultura folklorica medievale e di Ginzburg sui *benandanti* — mette a fuoco un curioso episodio della vita di San Germano di Auxerre⁽⁵⁰⁷⁾, la risurrezione del vitello⁽⁵⁰⁸⁾, come anello intermedio di una lunga catena che collegherebbe, attraverso il complesso iter medievale, le antiche credenze dei Germani nel dio Thor⁽⁵⁰⁹⁾ alla repressione inquisitoriale della stregoneria⁽⁵¹⁰⁾.

Tra le acquisizioni cui l'A. giunge meritano da parte nostra una trascrizione le seguenti:

(506) P. 416. Si leggano attentamente anche le conclusioni dello studio, a p. 433.

Crediamo che non sia fuori luogo sottolineare — per l'importanza ad essa costantemente riconosciuta dagli studi di J. Cl. Schmitt sugli *exempla* — la figura del domenicano Étienne de Bourbon (m. 1261): cfr. per una prima informazione la voce curata da A. DUVAL in *Catholicisme* 4, Paris 1956, 592. Celebre studioso di Étienne de Bourbon fu, sul finire del secolo scorso, Albert LECOY DE LA MARCHE che ne pubblicò gli *exempla* nel 1877 (cfr. anche, forse più accessibile, A. LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française au Moyen Age, spécialement au XIII^e siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris 1886 [ediz. anastat.: Genève 1974], 113-119 e 502).

Un altro elemento che forse merita una sottolineatura in rapporto all'episodio studiato da Schmitt è la lettura in chiave demonologica del gatto (apparso alle donne di Fanjeaux, convertite da San Domenico) e insieme del *catarismo*. Il testo chiave è forse da individuarsi in ALANO DI LILLA, *De fide catholica contra haereticos sui temporis* I, 63 (PL 210, 366): « Cathari dicuntur a cato, quia, ut dicitur, osculantur posteriora catti, in cuius specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer ».

(507) M. BERTOLOTTI, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*: pp. 470-499. M. Bertolotti è tra i Curatori dell'ampio volume in collaborazione *Mantova e il suo territorio* = Mondo popolare in Lombardia 12, Milano 1982, il quale risulta non poco interessante — come l'intera collana cui appartiene — anche per lo studio delle tradizioni religiose popolari.

(508) Il miracolo della risurrezione del vitello — presente anche in Jacopo da Varagine — è narrato dal monaco S. ERICO (sec. IX) nei *Miracula S. Germani episcopi Antissiodorensis* I, c. 8, § 81: PL 124, 1245-1246 (cfr. anche *Acta Sanctorum Julii* 7, Venetiis 1749, 272).

(509) Si legga a p. 480 il racconto della risurrezione dei capri operata dal dio Thor. Sul dio Thor (protettore dell'agricoltura e della fecondità, reggitore del tempo e del vento, secondo le credenze dei Germani) cfr. A. M. DI NOLA, *Germani (Religione dei): Enciclopedia delle Religioni* 2, Firenze 1970, 1747-1749.

(510) Figura di rilievo, nella fase finale dell'*excursus* studiato da Bertolotti, è quella del domenicano Bartolomeo Spina (m. 1547), autore della celebre *Quaestio de strigibus et lamiis*, Venezia 1523 (cfr. sullo Spina la voce di E. AMANN in *DThC* 14/II, Paris 1941, 2479-2480).

A p. 476 Bertolotti scrive: « L'originalità dello Spina sta (...) soprattutto nel fatto che egli non si limita a chiedersi *come* i demoni compiano queste fasulle risurrezioni, ma cerca anche di capire *perché*. Aggiunge infatti che il diavolo gode di mostrare così la sua potenza, quasi sia Dio, desiderando essere da tutti considerato e adorato come tale. (...) Informa infatti lo Spina che il diavolo (...) vorrebbe imitare quanto fece miracolosamente San Germano, il quale resuscitò una volta un vitello offertogli da una povera famiglia che l'aveva ospitato, ordinando che le ossa fossero raccolte nella palle e toccandole quindi col suo bastone ».

« Se in Thor si può riconoscere un successore dell'antico Signore degli animali, è lecito vedere in San Germano un sostituto cristiano di Thor (...) »

(...) Ciò è una riprova, se mai ve ne fosse bisogno, che l'evangelizzazione non fu un processo a senso unico, dall'alto verso il basso. Nella vicenda storica del motivo della resurrezione dei buoi si sviluppa anche una circolarità dal basso verso l'alto » ⁽⁵¹¹⁾.

« (...) È probabile che questo da noi studiato non sia un caso eccezionale, e che la tradizione del mito dei buoi sia soltanto uno dei mille fili che rannodano quell'insieme di pratiche e credenze radicate tra le masse della Europa cristiana che chiamiamo "religione popolare" alle religioni e alle culture fiorite in epoca arcaica, o semplicemente precristiana » (...) « Ciò che Bartolomeo Spina scoprì interrogando i contadini modenesi non era il frammento superstite e isolato di un'antica mitologia scomparsa, bensì (...) la componente organica di una credenza viva nella cultura popolare e ampiamente diffusa, tra '300 e '500, nell'Italia settentrionale. (...) Rapporti di circolarità (...) si sono instaurati, in diversi momenti della storia europea, tra cultura delle classi subalterne e cultura delle classi egemoni (...) [Di tali rapporti (n.d.r.)] il miracolo di San Germano costituisce un esempio oltremodo significativo » ⁽⁵¹²⁾.

Un secondo insieme di saggi ci offre alcuni spaccati su situazioni geografiche e storiche molto differenti, ma tutte ugualmente interessanti — diremmo anzi paradigmatiche — per lo studioso della religiosità popolare.

Gabriel AUDISIO, dell'Università di Marsiglia, ci informa — partendo come Vovelle dagli atti notarili — sulla religiosità dei Valdesi della Provenza ⁽⁵¹³⁾ nel periodo antecedente l'aspra persecuzione del 1545 ⁽⁵¹⁴⁾. Il clima di clandestinità caratteristico dell'ambiente religioso considerato rende piuttosto ardua la ricerca ma conferisce nel contempo particolare valore ai risultati: l'A. riesce, consultando attentamente le fonti, ad infrangere un vero e proprio « muro del silenzio ».

Dalla Provenza passiamo con un altro contributo all'ambiente friulano dei secoli XVII-XVIII ⁽⁵¹⁵⁾. Luisa ACCATI, dell'Università di Trieste, ci offre un interessante quadro della religiosità e della superstizione contadina già studiate da Ginzburg ne *I benandanti* ⁽⁵¹⁶⁾. Dalla molteplicità degli scongiuri (= *preenti*) esaminati ⁽⁵¹⁷⁾ e dalla varietà dei casi presentati emerge una sorta di concorrenza, per così dire, tra il « potere religioso » del prete ed il « potere magico » della donna ⁽⁵¹⁸⁾:

(511) *Art. cit.*, pp. 484-485. Il corsivo è nostro.

(512) *Ibid.*, pp. 491-492.

(513) G. AUDISIO, *Il sentimento religioso dei Valdesi della Provenza attraverso gli atti notarili, 1460-1520*: pp. 450-469.

(514) Sulla persecuzione anti-valdese del 1545 cfr. A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi* 2, Torino 1974, 33-35.

(515) L. ACCATI, *Lo spirito della fornicazione: virtù dell'anima e virtù del corpo in Friuli, fra '600 e '700*: pp. 644-672.

(516) Vedi sopra, nota 138.

(517) Sull'uso e sul significato del *preentare* cfr. A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli*, Reana del Rojale 1983², 506-507 e 566 (nota 576). La documentatissima monografia in due tomi della Nicoloso Ciceri, che raggiunge quasi le 1000 pagine, è una preziosa miniera di dati sulla religiosità popolare del Friuli. Avremo occasione più avanti di segnalare nella nostra rassegna alcune miscellanee ugualmente relative all'ambiente friulano.

(518) Qualcosa di molto simile abbiamo già rilevato, non lo si dimentichi, a proposito della religiosità casentinese (vedi sopra, paragrafo 22, nota 361).

« La forza magica del ventre femminile è costitutiva; la sua capacità di dar vita, per analogia, ha anche la forza di affrontare e distruggere ciò che alla vita e alla fertilità si oppone, così come, per analogia, chi sa dare la vita sa dare la morte. Le donne sono dunque in rapporto diretto con l'aldilà. Il prete ha in loro le più pericolose avversarie, giacché mettono di fatto in discussione la sua egemonia sul sacro (...)»

(...) La capacità d'intervenire sulla vita e sulla morte fa parte sia della sfera del magico, sia della sfera del sacro. La sfera del magico, a metà '600 in Friuli è femminile ed è racchiusa nel ventre, la sfera del sacro è maschile e risiede nella conoscenza dell'ordine divino rivelato » (519).

« (...) L'ambiguità dei rapporti fra le donne e il pievano è dovuta al fatto che possono diventare (...) delle alleate. Ma si tratta di alleate molto infide, perché il magico di cui sono detentrici è difficile da espropriare, sta dentro il loro corpo e può essere riutilizzato, indipendentemente dal prete, in ogni momento (...) Le donne sono una minaccia continua, giacché, se il prete ha il potere di dar vita e morte all'anima, le donne hanno il potere di dar vita e morte al corpo: nell'incerta battaglia fra anima e corpo, possono sempre intervenire autorevolmente a favore del corpo » (520).

Con il terzo contributo passiamo all'ambiente del Regno di Napoli che Jean-Michel SALLMANN studia sotto il profilo psico-sociologico — limitatamente al periodo moderno — nell'intento di tratteggiare, in dialogo con studiosi come P. Delooz e R. De Maio, una tipologia della santità e in particolare della santità meridionale italiana (521).

Riportiamo una pagina, a nostro giudizio molto interessante:

« Qual è la funzione sociale del santo? (...)»

(...) Le testimonianze sono inequivocabili: il suo compito fondamentale è quello di mantenere l'equilibrio della comunità allorché questa sia minacciata nel suo complesso o in uno dei suoi membri. Il suo ruolo è dunque polivalente. Si attribuisce al santo un potere sugli elementi naturali. Con la sua benedizione, egli calma il mare in burrasca e salva le navi in difficoltà. Fa piovere in tempo di siccità, ma scaccia un temporale minaccioso, fa cessare

(519) *Art. cit.*, p. 650.

(520) *Ibid.*, p. 662.

Tra le varie pratiche magiche descritte nell'ampio studio ne compare una (l'andare « a torno con le vesti alzate [...] per cacciar via le rughe », ovvero i bruchi, dal campo: cfr. p. 646) che a nostro giudizio può essere accostata ad un rito agreste a lungo sopravvissuto nel Trevigiano (cfr. Giuseppe CORSO, *Tracce del culto mediterraneo della Dea Madre in un rito agreste del Trevigiano: Atti del Congresso di studi etnografici italiani*, Napoli 1953, 148-179 [specialmente 158-165]).

(521) J.-M. SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*: pp. 584-602.

Del medesimo A. vanno qui ricordati almeno i seguenti altri contributi: *Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle*: *Mél. Ecole française de Rome. Moyen Age-Temps mod.* 91 (1979) 827-874; *Il santo patrono cittadino nel '600 nel Regno di Napoli e in Sicilia: Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia* 2, Napoli 1982, 187-211.

Gli studi del Sallmann sul santo nel Mezzogiorno andrebbero confrontati, oltre che — evidentemente — con i lavori di G. De Rosa, anche con un contributo recente di G. GALASSO, apparso nella raccolta di saggi *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano 1982, 64-120 (« Santi e santità »).

una pioggia torrenziale e rientrare i fiumi in piena nel loro letto. Estremo baluardo contro i flagelli naturali, annienta le invasioni di roditori e di insetti (...) È il missionario gesuita che fa ritornare la pace nelle comunità dove va a predicare, ma è anche Bonaventura da Potenza che placa le inimicizie tra le famiglie nobili di Ravello e fa cessare gli atti di vendetta, o Domenico da Muro che riconduce il figlio fuggiasco al focolare paterno (...) Ma il suo compito principale sta nella sua funzione di guaritore e la sua fama di santità è in rapporto con la sua efficacia terapeutica. Anche in questo caso, è polivalente e può curare tutte le malattie del corpo e dell'anima. Gli si conducono gli ossessi e i malinconici, aiuta i parti difficili e guarisce la sterilità, ma impedisce anche le gravidanze troppo frequenti. Raddrizza gli storpi, fa riassorbire i bubboni infetti, e scaccia con notevole successo le febbri più ostinate. Non sono certo i medici a contestargli questa efficacia. Quando la malattia si è fatta beffe dei loro scarsi mezzi, essi chiamano il venerabile, e più d'uno di loro conserva una reliquia nella sua borsa » (522).

Un terzo insieme di contributi — se può essere accettato ancora una volta il nostro tentativo di sistemazione — riguarda alcuni fenomeni molto vistosi — e a sfondo per lo più « istituzionale » — la cui considerazione è ineludibile per lo storico della religiosità popolare.

Il primo di tali fenomeni è rappresentato dal « patrinato », fatto oggetto di attento studioso storico da parte di John Bossy dell'Università di York (523). Ci limitiamo ad avanzare una sola obiezione nei confronti dell'Autore. « Il recente abbandono da parte della chiesa cattolica del principio fondamentale dell'esclusione dei genitori naturali — scrive Bossy a conclusione dell'articolo — può indicare che l'istituzione del patrinato si sta avvicinando alla fine della sua vita cristiana » (524). A noi sembra invece che le disposizioni del nuovo CIC del

(522) *Art. cit.*, p. 593.

Pur apprezzando fondamentalmente lo studio di Sallmann, avanziamo qualche riserva a motivo di certe interpretazioni dei dati a nostro modo di vedere un poco sbrigative e semplificatrici. A p. 596, ad esempio, si dice che Orsola Benincasa nel 1582 « fu arrestata e giudicata dall'Inquisizione romana, come strega » (il corsivo è nostro). Il profilo della Benincasa tracciato da S. MENCHI (cfr. *Diz. Biogr. Ital.* 8, Roma 1966, 527-530) ci orienta ad una lettura assai più articolata e sfumata dell'episodio. A p. 602, toccando un argomento più volte emergente nel corso dello studio (la presentazione del santo come « sciamano cristiano ») Sallmann scrive nella nota 18: « Se lo studio congiunto della stregoneria e della santità nell'Europa cristiana ci sembra indispensabile, sarebbe necessario comunque collocare la santità nell'insieme più vasto dei culti sciamanici e di possessione ». Senza preclusioni di principio verso eventuali letture « comparate » della santità cristiana che potrebbero indubbiamente rivelarsi feconde, ci permettiamo di sottolineare l'estrema delicatezza dell'operazione che dovrebbe essere condotta in assenza di devianti pregiudizi ideologici. Il discutibile per non dire aberrante tentativo compiuto da M. CRAVERI con il saggio *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milano 1980, dovrebbe ispirare al ricercatore una grande cautela. Certe affermazioni di Sallmann (cfr. ad es. p. 594) ci inducono a dubitare dell'effettiva idoneità dell'A. in ordine ad un'operazione così delicata come quella qui prospettata.

(523) J. Bossy, *Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente*: pp. 440-449. In tema di « patrinato » e « comparato » abbiamo trovato molto interessanti ed utili le informazioni offerte da V. Bo, *Feste, riti, magia e azione pastorale*, Bologna 1984, 140-143 e 175-181.

(524) *Art. cit.*, p. 448.

1983 ⁽⁵²⁵⁾ — disposizioni che Bossy scrivendo nel 1979 non poteva ancora avere presenti — orientino in direzione del tutto opposta.

Altro fenomeno di rilievo — importante indubbiamente quantunque cronologicamente circoscritto — è quello del profetismo popolare a tonalità apocalittiche, studiato sulla base di fonti a stampa non facilmente reperibili da Ottavia NICCOLI ⁽⁵²⁶⁾:

« L'abito di sacco, o addirittura di "pelle salvatica", era un elemento costante nell'abbigliamento dei profeti itineranti; e si aggiungeva alla croce, alla lunga barba, al capo scoperto, per comporre una fedele imitazione dell'iconografia corrente di San Giovanni Battista e del profeta Elia (...)»

(...) Le cronache ripetono con monotonia che i profeti annunziano "moria, fame e guerra", "multi mali futuri", "fame, guerra e carestia" (...)»

(...) La predicazione dei profeti itineranti riscuoteva successo soprattutto presso le classi più basse della popolazione (...)»

(...) La situazione sembra invece profondamente mutata dopo il 1530, una data che sembra segnare per molti versi il declino del "consumo popolare" del profetismo » ⁽⁵²⁷⁾.

Il terzo fenomeno è rappresentato dalla singolare fortuna — nel contesto della « trattatistica » tipica della Riforma cattolica — di un particolare genere letterario: quello cioè dei trattati di « economica » (l'arte di ben reggere la famiglia) nei quali ampio spazio è normalmente dedicato anche alla componente religiosa ⁽⁵²⁸⁾. Lo studio di Elide CASALI prende in considerazione varie fonti per lo più cinquecentesche ⁽⁵²⁹⁾ e in modo particolare l'*Istruzione del giovane ben creato* di Bernardino Carroli, data alle stampe a Ravenna nel 1581 sotto l'egida del nobile Ottavio Abbiosi di Santerno ⁽⁵³⁰⁾.

Tra le acquisizioni cui l'Autrice giunge ci pare importante quella che viene profilandosi a conclusione del seguente brano, nella prospettiva di una educazione religiosa che è sì popolare ma che ad un tempo vuole contrastare la superstizione:

(525) Cfr. il can. 874, § 1, 5° ed anche il can. 893, § 1 che escludono espressamente l'identificazione dei padrini con i genitori.

(526) O. NICCOLI, *Profezie in piazza. Note sul profetismo popolare nell'Italia del primo Cinquecento*: pp. 500-539 (le pp. 535-539 offrono un elenco delle fonti a stampa individuate e studiate dall'Autrice).

(527) *Art. cit.*, p. 514.

Figura certamente interessante da accostare è quella del celebre romito Brandano (cfr. G. DE CARO, *Bartolomeo da Petroio, detto Brandano: Diz. Biogr. Ital.* 6, Roma 1964, 752-755 ed anche S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979, 55-56).

(528) E. CASALI, « Economica » e « creanza » cristiana: pp. 555-583.

(529) È noto che alcuni importanti trattati sulla formazione della prole e sul governo della famiglia si devono collocare e leggere entro l'ampio alveo della pastorale borromaica. Si pensi a trattatisti come Silvio Antoniano e Pietro Giussano.

(530) L'Autrice ha successivamente coronato le proprie ricerche sull'*Istruzione carrolliana* pubblicando l'ampia monografia *Il villano dirozzato. Cultura, società e potere nelle campagne romagnole della Controriforma*, Firenze 1982, di cui il saggio del 1979 era soltanto un anticipo. Interessante al riguardo la recensione di Ottavia NICCOLI apparsa in *Riv. Stor. Lett. Rel.* 21 (1985) 166-168.

«Ciò che si rileva immediatamente dalla lettura del primo libro de *Il giovane ben creato* è il richiamo che ricorre con insistenza sulla pratica esteriore che deve divenire propria del contadino come in genere dei fedeli ignoranti: frequentare spesso la chiesa, andarvi per la messa ogni giorno o almeno ogni domenica, ma anche dopo il "vespro" per imparare le orazioni; abituarsi all'orazione comune, a rispondere al suono delle campane che chiamano alla Chiesa (...) (...) Oltre ai tempi delle preghiere si insegna il modo con cui rivolgerle a Cristo, Maria e ai Santi, alle immagini sacre tenute in casa (...) Al contadino che non sa leggere, il Carroli ricorda di prendere in mano "la corona della Madonna o il Santissimo Rosario" e di dirla "divotamente" (...)

(...) Questi sono i principi e le pratiche imposti dalla religione ufficiale ai fedeli laici, propri di una religiosità che viene a contrapporsi, a sostituirsi e in parte a sovrapporsi a quella popolare nelle campagne superstiziosa e spesso pagana, della quale il precettore ravennate non fa menzione, ma che l'autorità ecclesiastica bene conosceva ed era decisa ad estirpare»⁽⁵³¹⁾.

In una quarta sezione dell'ampio dossier noi collochiamo volentieri due contributi assai originali che forse non è errato raccogliere a denominatore comune nella prospettiva di un interesse per fonti « protoetnografiche ».

Pregevolissimo, benché purtroppo pubblicato senza un apparato di bibliografia e di note, ci è apparso lo studio dedicato da Michel VOVILLE⁽⁵³²⁾ all'*Explication des usages et coutumes des Marseillais* di F. Marchetti⁽⁵³³⁾.

Seguendo l'analisi compiuta dal cattedratico di Aix-en-Provence siamo posti dinanzi ad uno spettro vastissimo di usanze religiose tipicamente barocche⁽⁵³⁴⁾ e scopriamo progressivamente, nei riguardi di esse, l'atteggiamento di Marchetti come certamente più orientato alla tolleranza e alla « complicità » che non alla « pastorale terroristica » ed iconoclastica⁽⁵³⁵⁾.

(531) *Art. cit.*, pp. 570-572.

Nella precettistica studiata dalla Casali è dedicata in genere particolare attenzione alla formazione della donna (cfr. pp. 558-559 e 573-575).

(532) M. VOVILLE, *Il prete Marchetti, i confratelli del Santo Sacramento e le pie donne marsigliesi*: pp. 673-697.

Soltanto per una svista della traduttrice — noi pensiamo — a p. 682 si parla di devozione alla Vergine in termini di « adorazione ».

(533) Su F. Marchetti (m. 1688) la cui *Explication* fu pubblicata a Marsiglia nel 1683 cfr. almeno la voce di A. MOLIEN in *DThC* 9/II, Paris 1927, 2007-2008.

(534) Interessanti ad esempio le notizie su certe processioni (come quella delle Virtù, versione locale delle Rogazioni, o quella di San Vittore seguita dalla guardia di San Lazzaro, forma particolare di « liturgia municipale », o quella compiuta con le loro cavalcature dai mulattieri nella festa di Sant'Eligio), sulla corsa del bue nel giorno del *Corpus Domini*, sull'uso di mascherare i bambini da angeli o da santi, sui banchetti collettivi delle Confraternite, sull'offerta rituale dei *Defructus*, sul dolce dei Re dell'Epifania, sulla purificazione della puerpera, sugli ex voto anatomici, sull'uso dei brevi a contenuto evangelico, sulle corone di spine di San Suffren, sull'usanza di « dare l'acqua benedetta ai morti », sui caratteristici Crocifissi processionali marsigliesi con il Cristo rivestito di « braghe » alla maniera bizantina ecc. Interessante anche la presentazione della donna, « devota e fornicatrice » (p. 689), verso la quale Marchetti appare fondamentalmente diffidente.

(535) Si leggano attentamente le pp. 674-681. Oltremodo interessante ci par-

Nel suo fondamentale apprezzamento per l'*Explication*, Vovelle propone di situare Marchetti in una « preistoria della prospettiva etnografica ». E continua riconoscendogli

« un merito che non è insignificante, per lo storico di oggi, preoccupato di dare della cultura popolare una lettura veramente storica: un secolo prima degli illuministi che per primi cominceranno a descrivere sistematicamente le "tradizioni e i costumi" delle loro piccole patrie, egli ci offre un quadro di una precisione sorprendente. Ci fa guadagnare un secolo sulla atemporalità irritante nella quale si colloca ancora troppo spesso la visione della civiltà tradizionale » ⁽⁵³⁶⁾.

Pure a valenza protoetnografica — almeno per certi aspetti e in certe pagine — ci si presenta il saggio dedicato da Peter BURKE ⁽⁵³⁷⁾ dell'Università di Cambridge ai questionari delle visite pastorali post-tridentine ⁽⁵³⁸⁾.

Scrive l'Autore in una sezione centrale dello studio:

« La seconda grande svolta, con un interesse crescente per i costumi popolari, sembra verificarsi in Italia alla fine del Seicento. Si potrebbe parlare di atteggiamento "protoetnografico", non tanto per attribuire ai vescovi un atteggiamento moderno, quanto per identificare un filo nel patrimonio culturale ereditato dalla etnografia moderna (...) »

Si sarà ben compreso (...) che, tanto in Francia che in Italia, l'interesse per le notizie sui culti non ufficiali faceva parte di un movimento volto a sradicarli (...) Questo movimento non era affatto nuovo; i padri della chiesa avevano denunciato alcune feste popolari, e Jacques Le Goff ha descritto l'opposizione tra "cultura clericale" e "tradizioni folkloriche" nel primo Medio Evo (...) »

« (...) Ho chiamato "protoetnografico" il crescente interesse per i costumi popolari. C'è naturalmente un ovvio legame tra le visite episcopali e la letteratura di viaggi europea della prima età moderna, con le sue descrizioni dei costumi di popoli esotici (...) Le missioni seicentesche in Bretagna, nell'Italia meridionale, in Andalusia e in altre parti remote del continente seguivano infatti il modello delle missioni fuori d'Europa » ⁽⁵³⁹⁾.

rebbe un confronto, in rapporto alla religiosità popolare barocca, tra l'atteggiamento di F. Marchetti e quello di un L. A. Muratori.

(536) *Art. cit.*, p. 697.

(537) L'A. è da qualche tempo noto anche al lettore italiano soprattutto grazie alla pubblicazione dell'opera (ediz. orig. inglese: 1978) *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980 (con *Introduzione* di C. GINZBURG alle pp. I-XV).

(538) P. BURKE, *Le domande del Vescovo e la religione del popolo*: pp. 540-554. Nello studio non mancano alcune inesattezze che non sapremmo se attribuire all'A. o alla traduttrice (ad es. a p. 542 Gabriel Le Bras viene presentato come « prete cattolico »).

(539) *Art. cit.*, pp. 548-550.

La valenza « etnografica » dei documenti episcopali — come è noto — è stata ben illustrata da C. CORRAIN (vedi sopra, nota 71) attraverso una lunga serie di articoli pubblicati in *Palestra del clero* negli anni 1964-1967 e 1976-1977 (nella prima fase in collaborazione con P. L. ZAMPINI). Nello studio di P. Burke ci è parso molto interessante anche quanto si legge sulle « visite secolarizzate » (p. 550) come ad es. l'inchiesta di Henri Grégoire del 1790 o quella napoleonica del 1811.

Le ultime battute del saggio suonano — all'indirizzo dei vescovi — del tutto lusinghiere:

« Questo articolo ha esaminato il contributo dei vescovi allo sviluppo del questionario; la loro cura per l'osservanza da parte dei laici del precetto pasquale ha fatto di loro (...) dei pionieri del metodo quantitativo.
(...) E' chiaro ormai che ai vescovi spetta un posto in ogni storia del pensiero sociale » ⁽⁵⁴⁰⁾.

Concludiamo la nostra presentazione con il semplice richiamo a due altri contributi, convergenti su di una stessa figura spirituale della fine del '600: la cucitrice bolognese Angela Mellini ⁽⁵⁴¹⁾, personaggio emblematico entro quell'alveo che il Curatore della miscellanea ama denominare « la storia delle donne » ⁽⁵⁴²⁾.

30. D. PIZZUTI - P. GIANNONI, *Fede popolare* Cronache teologiche 3, Torino 1979.

Frutto della collaborazione tra due soli Autori, l'agile volumetto — in tutto 137 pagine — rappresenta indubbiamente una preziosa introduzione allo studio del nostro argomento.

La prima parte è dovuta a Domenico PIZZUTI ⁽⁵⁴³⁾, del quale questa nostra rassegna ha già presentato a più riprese precedenti saggi ⁽⁵⁴⁴⁾.

In continuità con essi, l'A. ci offre ora in primo luogo un ampio « status quaestionis » ⁽⁵⁴⁵⁾ — illustrando tra l'altro le posizioni di De Martino, di De Rosa, della corrente gramsciana —, riconsidera poi alcuni filoni particolari della tradizione popolare — come ad esempio il « Cristo folklorico » meridionale, oggetto di ricerca da parte di Lombardi Satriani e Meligrana; il « Gesù socialista », studiato da Nesti ⁽⁵⁴⁶⁾; la devozione per il Cristo morto, particolarmente sentita dalle popolazioni dell'America Latina ecc. —, richiama ancora certi casi di « feste subalterne » ⁽⁵⁴⁷⁾ — come ad esempio Cocullo e Vallepietra —, per giungere finalmente alla seguente conclusione, provocatoria insieme per la Chiesa e per la teologia:

« Certo il vaglio, il discernimento, l'ermeneutica di questa religiosità spetta al campo teologico, purché metta in questione le proprie precomprensioni della fede cristiana, e si confronti con una religiosità concreta, che non è sempre "pura et munda", con una fede

(540) P. 552.

(541) Cfr. L. CIAMMITTI, *Una santa di meno. Storia di Angela Mellini, cucitrice bolognese (1667-17...)*: pp. 603-639; A. PETRUCCI, *Nota sulla scrittura di Angela Mellini*: pp. 640-643.

(542) C. GINZBURG, *Premessa giustificativa*, p. 397.

(543) D. PIZZUTI, *Religiosità o fede popolare?*: pp. 9-66.

(544) Vedi sopra, paragr. 18, note 271 e 277; paragr. 20, note 331-333.

(545) Cfr. pp. 14-29.

(546) Cfr. A. NESTI, « Gesù socialista ». *Una tradizione popolare italiana (1880-1920)*, Torino 1974.

(547) Cfr. pp. 47 ss. Pizzuti non teme di fare ricorso — sul piano terminologico — alle categorie tipiche dell'interpretazione gramsciana (cfr. p. 43).

nella sua dimensione esistenziale, così legata alla carne ed al sangue degli strati popolari.

Di qui un interrogativo che concerne non solo i teologi, ma la stessa comunità ecclesiale: è stata essa in grado di cogliere questo grido, questa invocazione della creatura oppressa, questa condizione umana che si esprime dietro il culto, i pellegrinaggi e le stesse feste popolari? » ⁽⁵⁴⁸⁾.

Ci resta da spiegare per qualche ragione l'A. nel suo saggio — come del resto l'intero volumetto nel titolo — faccia riferimento alla « fede » popolare e non soltanto, come molto più comunemente avviene, alla « religione » o alla « religiosità » popolare. Può rappresentare forse una soddisfacente risposta quanto si legge a un certo punto quasi a modo di definizione:

« Nel contesto di questa indagine sulla *fede popolare*, cioè degli *strati subalterni della società* (...), intendiamo per fede il riferimento e/o l'adesione al « messaggio evangelico di salvezza » ed alla persona del suo Rivelatore, cioè Gesù Cristo, che costituisce il fondamento ed il centro di questa stessa fede. Pertanto, nella nostra ottica prevalentemente antropologica, si tratta di analizzare in che modo i ceti popolari hanno ricevuto e letto il messaggio cristiano, lo hanno rielaborato ed espresso in rapporto alla propria cultura e visione del mondo, lo hanno adattato e riadattato alla propria condizione e sorte. Intendiamo così prendere in considerazione non tanto l'adesione al messaggio proposto, la conformità ad una ortodossia ufficiale presente certo anche in strati popolari ma da accertare, ma piuttosto le *modalità concrete di ricezione, lettura, ed espressione del messaggio cristiano di salvezza*. In questa dinamica, che è anche culturale, non si può certo ignorare la linea « discendente », cioè l'opera di proposizione e mediazione dell'annuncio cristiano da parte degli esponenti del clero, pur limitandoci qui a cercare di individuare alcune *modalità della fede degli strati popolari* » ⁽⁵⁴⁹⁾.

Piene di passione per il popolo di Dio e ricche di riferimenti alla diretta esperienza pastorale vissuta in parrocchie toscane appaiono le pagine di Paolo GIANNONI ⁽⁵⁵⁰⁾.

Al di là delle linee metodologiche e bibliografiche offerte ⁽⁵⁵¹⁾, certamente utili, quel che sembra più interessante ed originale nella proposta dell'A. è il tentativo di superare, a livello ecclesiale, la presunta rigida contrapposizione tra « egemone » e « subalterno ». Leggiamo a proposito del termine *popolo*:

« Non è un termine facilmente definibile; comunque qui si esclude la facilitazione di identificarlo con le "classi subalterne" in opposizione alle "classi egemoni". Non si nega che questa sia una distinzione vera ed utile; piuttosto sembra discutibile quando viene assolutizzata per l'uso di modelli ideologici inadeguati. Si preferi-

(548) P. 59 (i corsivi sono nostri).

(549) Pp. 31-32 (i corsivi sono nostri).

(550) P. GIANNONI, *Fede, religione, religiosità*: pp. 67-133.

L'A. era intervenuto precedentemente, in una tribuna aperta dalla rivista *Il Regno*, con un suo breve scritto: *Religiosità o fede popolare?: Il Regno-Att.* 23 (1978) 417-418. Interessante anche la comunicazione al IX Congresso Nazionale dell'ATI del settembre 1981: *La fede popolare come luogo teologico: Popolo di Dio e sacerdozio. Prassi e linguaggi ecclesiali*, Padova 1983, 296-306.

(551) Cfr. pp. 76-78 con le relative note al termine del volume.

sce usare la parola "popolo" per indicare quella umanità convocata da Dio nella chiesa, dove tutti hanno "vera dignità cristiana" (LG 18), *ma che si caratterizza per l'appartenenza a strati di gente e di mentalità che si diversificano dalla chiesa "ufficiale", per cui nello stesso tempo sono alternativi e organici con le componenti egemoni della istituzione.* Non si nega dunque affatto la verità della distinzione fra egemoni e alternativi, ma si accentua la portata e la caratterizzazione ecclesiale della relazione che li lega, mistericamente e storicamente » (552).

All'interno del popolo di Dio c'è per Giannoni una figura in particolare che sembra svolgere tra « egemone » e « alternativo » (553) un ruolo di costante mediazione: quella del sacerdote. Leggiamo al riguardo:

« Spesso il prete è l'unico e vero subalterno: al vescovo come fanteria, agli intellettuali come colto inselvatichito, al popolo come servo inutile. E una figura che vive momenti contrastanti: per derivazione quasi sempre è legato al popolo, ma per educazione è legato all'egemonia; per la partecipazione condivide la situazione popolare, per disposizione continua la cultura autoritativa. Comunque il prete è funzionalmente legato al popolo e quindi è un mediatore nato, teologicamente, ecclesiasticamente, storicamente, sociologicamente (...)»

(...) Lo attraversano le pesantezze e le alternative del popolo, come le estraneità dell'episcopato alla vita reale e le preoccupazioni del magistero per la intera chiesa (...)

(...) Resta in pratica un "egemone subalterno", nell'essere cerniera di comunicazione fra chiesa ascendente e chiesa discendente » (554).

Proprio a partire dal ministero sacerdotale vissuto in prima persona in mezzo alla gente — alcune sue pagine hanno tutto il sapore dell'esperienza (555) — Giannoni ci presenta « la vita di fede del popolo cristiano » come una « officina di teologia » (556), il popolo stesso come « teologo comunitario » (557), la chiesa in quanto chiamata a comprendere e valorizzare la « teologia popolare » come « teologia complementare » (558), la « fede popolare » come vera « fede ecclesiale » benché non identificabile « con la fede ecclesiastica » (559).

(552) P. 74 (i corsivi sono nostri).

(553) « Il popolo partecipa alla vita della chiesa, ma esprime anche la critica ai preti in modo analogo a quanto Gesù faceva con i farisei [cfr. Mt 23,3: n.d.r.]. Esiste dunque una complessa circolazione fra alternatività e organicità: il popolo è chiesa, accetta i contributi istituzionali, ma nello stesso tempo ha le sue varianti e le sue parziali identificazioni. Proprio questa circolazione ci porta a preferire il termine « alternatività », come meno carico ideologicamente del termine "subalterno", che appare anche meno veritiero » (p. 91).

(554) Pp. 97-99.

(555) Spesso l'A. propone esempi di vita cristiana (con le loro luci e le loro ombre) mettendo in campo concreti personaggi: due fidanzati che chiedono il matrimonio religioso benché « lontani »; la madre che prega per il figlio alla vigilia delle nozze; una novantaquattrenne piena di sofferenza ma anche di pazienza e forza cristiana; un contadino che bestemmia frequentemente ma mostra a suo modo di avere fiducia nella Vergine Maria ecc.

(556) P. 81.

(557) P. 80.

(558) P. 82.

(559) P. 89. Certe pagine dello studio ci sollecitano a suggerire un confronto — che riteniamo si rivelerebbe fecondo — tra la proposta « teologico-popolare » di Giannoni e la cosiddetta « lettura popolare della Bibbia » sperimentata

Nel corso del saggio — dal quale viene emergendo la posizione pastorale non certamente « rigoristica » dell'A. ⁽⁵⁶⁰⁾ — non mancano poi pagine a carattere decisamente provocatorio, come la seguente, con la quale concludiamo la nostra rapida segnalazione:

« Quando, per fare un esempio, si presenta una annunciazione non in bianco e celeste, bensì come il fatto di una ragazza che dice il suo sì a Dio, pur sapendo che, in seguito all'eventuale "legittimo" ripudio del suo promesso sposo, può restare bollata e disgraziata come ragazza-madre, lasciata sola col suo piccolo, allora può succedere che una donna anziana, abituata al suo ruolo subalterno di creatura senza parole, riconosce in Maria non una madonnina infilzata, ma una donna seria, capace per la fede di compiere gesti che una femminista di oggi potrebbe compiere per sfida; allora sente in se stessa la gioia della dignità femminile e un nuovo, più prepotente bisogno di devozione alla madre di Dio. Se è vero quanto abbiamo rilevato finora, dobbiamo riconoscere di essere davanti a un bivio, a una scelta ineluttabile, importantissima per la vita della chiesa. Indichiamo questo bivio con alcuni interrogativi. La fede del popolo va presa o no sul serio? È un luogo teologico o un campo di colonizzazione? La chiesa è un organismo in cui tutti sono servitori di tutti con vera responsabilità oppure è una riedizione della sinagoga farisaica che — col pretesto della evangelizzazione — continua a decidere al posto degli altri? Una chiesa dove tutti — la casalinga come il vescovo, il boscaiolo come il prete, l'intellettuale come la vecchia, la bambina come il religioso, la suora come l'operaio — danno il loro contributo o una chiesa che invece impone una cultura astratta e disincarnata?

Sono interrogativi che esigono una scelta. Una decisione che non diventa demagogia, ma senso di chiesa, con tutte le fatiche connesse » ⁽⁵⁶¹⁾.

31. *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella Liturgia, nella Pastorale*, Bologna 1979.

Del tutto in linea con le proprie finalità che sono insieme di ricerca e di formazione teologico-pratica, l'Istituto di Liturgia Pastorale attivo presso l'Abbazia di Santa Giustina in Padova ci presenta in un pregevole volume di oltre 300 pagine gli Atti di un Simposio svoltosi nel corso dell'anno accademico 1977-1978 sul nostro argomento.

Dopo l'ampia *Introduzione* nella quale A.N. TERRIN ⁽⁵⁶²⁾ offre le

tata nelle Comunità di base del Brasile. Il rimando d'obbligo è su tale argomento a Carlos MESTERS di cui segnaliamo i seguenti saggi: *Il popolo interpreta la Bibbia*, Assisi 1978; *Il vento leggero: una nuova lettura della Bibbia: Chiesa popolo che si libera. Il cammino delle comunità di base* = Quad. ASAL n.s. 13, Bologna 1980, 23-90; *Il popolo interpreta la Bibbia. Alcuni aspetti dell'uso che il popolo fa della Bibbia: Lettura popolare della Bibbia*, Bologna 1979, 9-46 (l'intera miscellanea risulta di qualche interesse per lo studio del nostro argomento). Una valutazione molto severa della proposta di Carlos Mesters si ha in *Claretianum* 19 (1979) 392-393.

(560) Si legga ad es. la p. 126 in materia di ammissione ai sacramenti.

(561) Pp. 121-122.

(562) A. N. TERRIN, *Introduzione*: pp. 5-18. L'A. è già stato da noi incontrato precedentemente (cfr. paragr. 24, note 397-398).

linee per la lettura della miscellanea in chiave teologica, antropologica e pastorale, la serie delle relazioni e comunicazioni viene articolata secondo lo schema seguente:

I - Tematica di base:

- a) prospettiva teologica;
- b) prospettiva biblica:
 - Antico Testamento;
 - Nuovo Testamento;
- c) prospettiva antropologica;
- d) prospettiva fenomenologica.

II - Una tipologia: le processioni:

- a) studio liturgico;
- b) studi biblici:
 - Antico Testamento;
 - Nuovo Testamento;
- c) studio sociologico;
- d) studio religioso-comparato;
- e) studio psicologico.

III - Appendice.

La ricca relazione di apertura, avente come scopo una « fondazione teologica », è dovuta a L. SARTORI ⁽⁵⁶³⁾.

In essa le complesse problematiche poste oggi dalla religiosità popolare vengono ricondotte — entro il vasto orizzonte della teologia conciliare e con una particolare attenzione agli aspetti di adattamento e confronto fra le culture — ai fondamentali ed indisgiungibili registri cristologico, ecclesiologico e liturgico.

Il primo dei due contributi di base a carattere biblico — tanto più apprezzabili quanto più si consideri la relativa scarsità dei saggi di teologia biblica sul nostro tema ⁽⁵⁶⁴⁾ — viene offerto da R. DE ZAN ⁽⁵⁶⁵⁾.

L'A. vi compie interessanti acquisizioni — tali tuttavia da non pregiudicare ma favorire semmai una ulteriore ricerca — prendendo le mosse da alcuni noti fenomeni religioso-popolari veterotestamentari. In particolare sono messi a fuoco:

a) l'uso di imporre *nomi teofori* alle persone, in prospettive spesso sconosciute alla religiosità ufficiale (es.: *Achia* = mio fratello è Jahve);

(563) L. SARTORI, *Religiosità popolare e teologia. Indicazioni per una fondazione teologica*: pp. 21-54. Anche questo A. è già stato da noi incontrato (cfr. paragr. 24, note 401-403).

(564) La cosa è già stata da noi rilevata (vedi sopra, nota 334).

(565) R. DE ZAN, *La religiosità popolare nell'Antico Testamento*: pp. 55-70.

b) la « supplezza » esercitata dalla religiosità popolare nell'ambito del matrimonio e più in particolare delle *preghiere nuziali*;

c) il rapporto non già statico ma caratterizzato da fasi alterne (di tolleranza, rifiuto, recupero) tra il luogo di culto ufficiale (il tempio di Gerusalemme) e gli altri *santuari* (Sichem, Betel, Mizpa, Mamre);

d) l'atteggiamento della religiosità ufficiale verso le cosiddette *bamot* ed i *riti alimentari per i defunti*.

Non si può davvero negare l'utilità del contributo, nonostante la brevità ed il carattere poco più che esemplificativo dei casi affrontati.

I rapporti tra la religiosità popolare dell'area mediterraneo-orientale ed il messaggio del Nuovo Testamento — considerato purtroppo limitatamente a Paolo e Atti — sono studiati da R. FABRIS ⁽⁵⁶⁶⁾.

Gli episodi considerati sono i noti casi di magia religiosa incontrati dagli Apostoli (Simon mago, Bar-Jesus); oppure i momenti drammatici di impatto con il paganesimo popolare (ad es. At 14, 8-18); o ancora le prese di posizione di Paolo su certi delicati problemi (carni immolate agli idoli, manifestazioni carismatiche, tentazione di sincretismo religioso per le Chiese dell'Asia ecc.).

La conclusione cui l'A. giunge sembra potersi parafrasare nei termini seguenti: il rapporto tra fede cristiana e religiosità popolare (mediterranea) si viene instaurando su due distinti versanti che sono quello della « immersione » o « incarnazione storica » (inculturazione) e quello della « assunzione critica delle attese » (siano esse « salvifiche », culturali od etiche) ⁽⁵⁶⁷⁾.

Mentre non nascondiamo il nostro apprezzamento per gli studi di De Zan e Fabris, auspichiamo una ripresa ed un ampliamento della ricognizione biblica in tema di religiosità popolare ⁽⁵⁶⁸⁾.

(566) R. FABRIS, *La religiosità popolare nel Nuovo Testamento: San Paolo e Atti*: pp. 71-82.

(567) Cfr. pp. 80-82.

(568) Un recente contributo sull'Antico Testamento che merita senza dubbio di essere segnalato è quello offerto da H. CAZELLES, *Religion d'Israël: DBS* 10, Paris 1981, 240-277 (si leggano in particolare le cc. 250-251 e 264-266 ricche di interessanti dati in tema di religione popolare: circa pellegrinaggi e feste stagionali, culto degli antenati, pratiche magiche e divinatorie, riti agrari a sfondo oragistico, luoghi elevati, prostituzione sacra ecc.).

Se ci è consentito, desideriamo rivolgere in questa sede una parola ai biblisti al fine di sollecitare da parte loro un maggior impegno nello studio della religiosità popolare. Vorremmo anzitutto che si documentassero accuratamente, prendendo visione dei moltissimi studi pubblicati sul nostro argomento e che successivamente — resi forse più idonei a cogliere *somiglianze, analogie e sopravvivenze* — rilegessero certe pagine a nostro giudizio fondamentali per una sintesi di teologia biblica, come ad esempio Mc 5, 21-43.

Per dare un'idea di quanto ci attendiamo da loro, riportiamo un brano del grande folklorista J. G. FRAZER, sottolineandone una indovinata osservazione: « Mais la multiplication des sanctuaires tend à créer chez les adorateurs ignorants la croyance à une multiplication correspondante des divinités. C'est ainsi que la doctrine du Dieu unique chère à l'élite intellectuelle d'Israël, fut remplacée, petit à petit, par la reconnaissance tacite d'une multitude de divinités ou Baalim, chacun seigneur de sa hauteur boisée [siamo in un capitolo dal titolo "*Les hauts lieux d'Israël*": n.d.r.], chacun dispensant les bienfaits du soleil et de la

Come contributo di taglio antropologico ritroviamo, dopo i due saggi biblici, le pagine di C. VALENZIANO ⁽⁵⁶⁹⁾ da noi già incontrate in altre miscellanee ⁽⁵⁷⁰⁾.

La prima parte del dossier è poi infine completata da uno studio di A.N. TERRIN, redatto in prospettiva fenomenologica ⁽⁵⁷¹⁾.

L'A., ponendosi in dialogo con alcuni classici dell'antropologia religiosa e del folklore (da Lévi-Strauss a Eliade e De Martino, da Frazer a Malinowski) intende proporre in esso una corretta metodologia di ricerca, essendo a suo giudizio

« necessario riconoscere che le spiegazioni "storicistiche", "gramsciane", "psicoanalitiche" offerte finora dai ricercatori hanno largamente oltrepassato il loro compito conducendoci ad un vicolo cieco da cui è necessario uscire il più presto possibile » ⁽⁵⁷²⁾.

Tra le molte pagine interessanti del saggio ⁽⁵⁷³⁾ pensiamo utile riprendere e riportare la seguente:

« Non possiamo diffonderci sulle mutazioni e derivazioni del cristianesimo da questo tipo di religiosità e, in genere, dalle religioni misteriche, con ascendente religiosa *cosmica* e *cosmico-agraria*. Sarebbe tuttavia facile dimostrare almeno una cosa: a partire dalle grandi feste cristiane che hanno un riscontro tutt'altro che fortuito con le feste religiose precedenti al cristianesimo, si scopre che la religione cristiana si è incuneata in questo più ampio retroterra religioso trasformandolo ma anche rimanendovi trasformata. Ora, la religiosità popolare presente ancora oggi nel cristianesimo sembra confermare queste interferenze, e cioè la presenza di questo retroterra di innesto comune del religioso, mettendo in luce modelli religiosi che sono chiaramente di ispirazione *cosmica* o *cosmico-agraria* o *cosmico-soterica*. Eliade, a questo proposito, ha potuto parlare non ingiustificatamente di *cattolicesimo cosmico* riferendosi alla religiosità popolare presente nell'Europa cristiana. (...) Se vale questa polarità rovesciata nel senso che abbiamo cercato di dimostrare, e cioè se la religione popolare è l'originario ⁽⁵⁷⁴⁾, allora la religiosità popolare può riportarci non solamente a quello schema storico che maggiormente ha contribuito alla formazione del mondo del religioso, ma può anche suggerirci in modo decisi-

pluie, de la fécondité de la terre et des hommes, à un petit groupe de hameaux qui attendaient de lui, *comme les villages italiens de leurs saints*, la bénédiction et la prospérité de leurs troupeaux, de leurs vignes et de leurs oliveraies. La facilité avec laquelle un monothéisme théorique pouvait ainsi passer insensiblement à un polythéisme pratique excitait l'appréhension des prophètes... » (*Le folklore dans l'Ancien Testament*, Paris 1924, 291-292; molto interessante anche la lettura delle pp. 359 ss. sull'uso delle campane nella tradizione cristiana).

(569) C. VALENZIANO, *La religiosità popolare in prospettiva antropologica. Osservazioni per una tipologia nelle culture cristiane*: pp. 83-110 (con aggiunta bibliografica alle pp. 111-118).

(570) Vedi sopra, note 339; 342; 356.

(571) A. N. TERRIN, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica. Tentativo di fondazione antropologico-religiosa*: pp. 119-148.

(572) P. 148.

(573) Acute e pertinenti ad esempio le osservazioni sulla tonalità fortemente *soteriologica* della religiosità popolare (cfr. pp. 140-141).

(574) « Il fenomenologo ha una sua tesi da proporre. In prospettiva fenomenologica egli ritiene (...) che si debba considerare il popolare come *l'antropologico per eccellenza e, in definitiva, come "l'analogatum princeps"* (...) » (p. 131).

vo le condizioni di possibilità del darsi di una religione in quanto religione » ⁽⁵⁷⁵⁾.

La parte seconda del volume è totalmente dedicata ad una forma particolare scelta entro l'ampio ventaglio delle manifestazioni religiosopopolari: il rituale delle processioni ⁽⁵⁷⁶⁾.

Il primo contributo in materia è dovuto al noto liturgista catalano J. PINELL ⁽⁵⁷⁷⁾.

Profondo conoscitore delle fonti e della storia liturgica dell'Occidente, l'A. prende le mosse da molto lontano (la testimonianza di Egeria, i *Lupercalia*) per giungere a delineare con grande ricchezza di informazioni una vasta gamma di elementi liturgici: processioni festive ⁽⁵⁷⁸⁾ e processioni stazionali ⁽⁵⁷⁹⁾, processioni appartenenti al rito della Messa (offertorio, comunione) ⁽⁵⁸⁰⁾, oppure legate all'ufficio divino (*ad crucem, ad fontes*) ⁽⁵⁸¹⁾.

Se da un lato lo studioso benedettino mette lucidamente in risalto l'oggettiva distanza di molte processioni da quello che è definito « il vero contenuto della liturgia » ⁽⁵⁸²⁾, dall'altro sembra più che favorevole ad una valorizzazione delle medesime come luogo d'incontro fecondo tra liturgia e religiosità popolare:

« Per poter capire il significato dell'antica processione dell'offertorio, bisognerebbe aver assistito a offertori popolari, come quelli che periodicamente si svolgono nel mio monastero, il santuario di Montserrat. I pellegrinaggi, che rappresentano paesi, città o intere zone della Catalogna, offrono frutta, pane, vino, olio, verdure, fiori, animali da cortile, lavori di artigianato, lampade votive, trofei sportivi, stemmi o gonfaloncini delle loro organizzazioni ricreative o culturali. Ricordo che ogni anno partecipava alla veglia notturna di preghiera popolare, che precede la festa titolare del santuario, un uomo che capitava tutto un gruppo di giovani. Questi erano venuti a piedi dalla loro città, distante da Montserrat quasi duecento chilometri, e portavano un fascio di trentotto spighe di grano, che avevano raccolto dalle trentotto zone agricole, in cui è divisa naturalmente la Catalogna.

(575) P. 136.

(576) « Per vari motivi storici, teologici e pastorali scegliemmo il *rituale delle processioni*, che oggi appare nettamente in crisi, ma che, proprio per questo, appare anche sindrome di occasioni mancate, di inadempienze liturgicopastorali o, quantomeno, si rivela indice di una inadeguata comprensione delle trasformazioni simboliche che si operano nel nostro tempo » (A. N. TERRIN, *Introduzione*, p. 16).

(577) J. PINELL, *La processione come componente dell'azione liturgica*: pp. 151-170.

(578) Cfr. pp. 162-167.

Non sono dimenticate le notissime processioni della Settimana Santa di Siviglia (cfr. p. 167). Su tale argomento segnaliamo qui anche l'interessante volume di Aurora LEÓN, *Siviglia. La Settimana Santa*, Milano 1981.

(579) Cfr. pp. 161-162.

(580) Cfr. pp. 156-158.

(581) Cfr. pp. 158-160.

(582) « (...) Queste manifestazioni di religiosità, che sarebbero destinate a comunicare un messaggio al popolo, e che qualche volta riescono anche ad essere popolari, pur essendo collegate con le azioni liturgiche o il calendario liturgico, raramente riflettono ciò che è il vero contenuto della liturgia » (p. 167; il corsivo è nostro).

Tali esempi dimostrano che ancor oggi il popolo cristiano è capace di inventare forme concrete di religiosità, quando i segni, in cui il popolo si sente coinvolto, esprimono ciò che il popolo stima, e quando vede così sublimare dall'azione sacra le proprie realtà quotidiane » ⁽⁵⁸³⁾.

Al saggio liturgico fa seguito una sezione biblica che consta, anche nella seconda parte del volume come nella prima, di due contributi.

R. DE ZAN in una breve comunicazione affronta la tematica in ambito veterotestamentario ⁽⁵⁸⁴⁾ proponendo anzitutto, per designare le diverse processioni, il termine più generale e più corretto di *deambulazioni*. Distingue quindi tipologicamente le deambulazioni popolari in *pellegrinaggi* (es.: Pasqua, Pentecoste, Capanne), *processioni* (es.: presa di Gerico, trasporto dell'arca), *cortei* (es.: corteo nuziale).

Interessante ed originale l'interpretazione di Gdc 11,40 (conclusione del brano relativo alla figlia di Jefte) nella prospettiva di un uso religioso poco ortodosso ma sentito e praticato a livello popolare ⁽⁵⁸⁵⁾.

In ambito neotestamentario è attentamente ed ampiamente studiato da G. LEONARDI il corteo popolare « antizelota » organizzato da Gesù verso il tempio di Gerusalemme ⁽⁵⁸⁶⁾.

Le conclusioni del saggio sono chiaramente da leggersi nella linea di una *spiritualizzazione* del culto e del tempio.

Pensiamo utile riportare la pagina finale nella quale l'A. invita gli operatori pastorali e le comunità cristiane di oggi a non smentire, con processioni trionfistiche o narcotizzanti, il gesto compiuto da Gesù:

« C'è però sempre il pericolo che anche questo memoriale del gesto di Gesù [la processione delle palme: *n.d.r.*] da azione rituale commemorativa diventi puro ritualismo; che non si noti più in esso il profeta-messia Gesù con l'asinello e la frusta nell'atto di mettere a confronto con la parola di Dio chiunque, anche l'autorità costituita, e ad approvarne le consonanze e a denunciarne gli eventuali abusi; c'è il pericolo che i pontefici, gli scribi e i Pilato salgano essi sull'asinello e si camuffino da Gesù e da parola evangelica, e pretendano sempre e ovunque di essere ossequiati e inneggiati come infallibili e perfetti in ogni loro atteggiamento; che dirigano il corteo nel tempio e non in piazza contro i ladroni (magari loro collaboratori o finanziatori a mezzo di bustarelle).

(...) Se la processione delle palme non è capace di dirigersi ad approvare e osannare chi si compromette per il vangelo di pace e a protestare contro un evidente caso di ingiustizia e sfruttamento, se la processione delle palme non è almeno capace di caricare spiritualmente i partecipanti per andarci effettivamente, da soli o in corteo, ovunque lo richieda la fedeltà evangelica, fosse pure in alto loco, è pura caricatura del corteo di giustizia e di pace di Gesù » ⁽⁵⁸⁷⁾.

Un tema affiorato a più riprese nelle prime relazioni della seconda parte ⁽⁵⁸⁸⁾ viene affrontato espressamente e direttamente da un saggio di

(583) Pp. 157-158.

(584) R. DE ZAN, *Processioni popolari nell'Antico Testamento*: pp. 171-181.

(585) Cfr. pp. 178-180.

(586) G. LEONARDI, *Il corteo popolare organizzato da Gesù durante un pellegrinaggio al tempio*: pp. 183-211.

(587) Pp. 210-211.

(588) « Il corteo o la processione propongono e impongono all'ambiente cir-

L. DANI: quello del rapporto o del possibile confronto tra cortei « politici » e cortei « religiosi » ⁽⁵⁸⁹⁾.

L'analisi condotta dall'A. è di indole tipologica e mira ad evidenziare soprattutto certe differenze: ad esempio il *carattere rigidamente ripetitivo* dei cortei religiosi accanto all'*occasionalità* di quelli politici, le tonalità di contestazione e *dissenso* caratteristiche di questi ultimi accanto al prevalere di una fondamentale funzionalità all'*assenso* nei primi ecc. ⁽⁵⁹⁰⁾.

Sul piano critico lo studio mette in luce un rischio al quale sarebbero aperti ambedue i fenomeni (il religioso come il politico): « il pericolo che in essi l'*individuo venga fatto scomparire* » ⁽⁵⁹¹⁾ o sia cancellato in una sorta di *massificazione*.

Senza disattendere la problematica sollevata da L. Dani, A.N. TERRIN si concentra particolarmente sul fenomeno delle processioni nella prospettiva di una storia comparata delle religioni ⁽⁵⁹²⁾.

Presentate alcune fondamentali tipologie storico-religiose (processioni a carattere *drammatico*, *propiziatorio*, *teoforico* ecc.), l'A. si studia di collegarle alla religiosità popolare cristiana, verificandone nei singoli casi il valore interpretativo. Ne emerge il seguente schema ⁽⁵⁹³⁾, a nostro giudizio molto pertinente:

— processioni a carattere *propiziatorio* (cfr. ad es. in ambito cristiano le *rogazioni*);

— processioni a carattere *drammatico* ⁽⁵⁹⁴⁾ (cfr. ad es. *Domenica delle palme* e *Venerdì Santo*);

— processioni a carattere *teoforico* (cfr. ad es. *Corpus Domini* e traslazioni di *reliquie*);

costante il messaggio di cui sono portatori, *con inni politici o canti religiosi* » (J. PINELL, *art. cit.*, pp. 151-152; il corsivo è nostro). « È stato riferito in questo convegno che un gruppo di operai ha detto: « noi verremo alle vostre processioni, quando voi verrete ai nostri cortei » (...) » (G. LEONARDI, *art. cit.*, p. 211).

(589) L. DANI, *Il corteo come rito sociale. Schema di analisi tipologica e osservazioni critiche*: pp. 213-224.

(590) Si osservi attentamente la tabella comparativa a p. 218.

(591) P. 219. Si osservi che nella bibliografia di p. 221 sono citati, accanto al classico *Psicologia delle folle* di G. LE BON, gli Autori della scuola di Francoforte.

(592) A. N. TERRIN, *Il rito della processione. Appunti per una interpretazione religiosa storico-comparata*: pp. 225-242.

Terrin non accetta quanto è detto nello studio di L. Dani, in riferimento alle teorie della scuola di Francoforte, circa *passività* e *massificazione* (cfr. pp. 238 ss.). Propone in particolare di compiere una lettura più approfondita dei fenomeni, dando la precedenza al « *referenziale* » (cfr. p. 241) e suggerisce di studiare come caso interessante di incontro tra elemento religioso ed elemento civile « *la processione dell'albero di Maggio e il corteo politico del primo Maggio* » (p. 242). Sull'albero di maggio nel folklore italiano segnaliamo due utili letture: il noto e ampio lavoro di G. B. BRONZINI, *Accettura. Il contadino, l'Albero, il Santo*, Galatina 1979 (ambiente lucano) e le pp. 790-799 dell'*op. cit.* (nota 517) di A. NICOLOSO CICERI (ambiente friulano).

(593) Cfr. pp. 235-238.

(594) Per il senso da dare qui all'aggettivo cfr. M. HUGLO, *L'intensité dramatique de la liturgie de la semaine sainte: Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale*, Roma 1977, 93-105 (l'intera miscellanea appare di grande interesse nella prospettiva della nostra rassegna).

— processioni di *preparazione al culto* (cfr. i vari riti di *ingresso*).

L'ultimo contributo della seconda parte è offerto, in prospettiva psicologica, da G. SOVERNIGO ⁽⁵⁹⁵⁾.

Tra le chiavi di lettura del fenomeno proposte dall'A. ci pare particolarmente interessante quella che viene indicata come il « bisogno di rito » e che sarebbe in grado di illuminare diverse « neo-ritualizzazioni » presenti nella società progredita di oggi: in campo *politico* come in campo *sportivo*, nell'ambito dei *comportamenti consumistici* di massa come nel *costume sessuale* ⁽⁵⁹⁶⁾ ecc.

Questa la conclusione dell'intero saggio:

« Concludendo, il fenomeno del corteo come pure del pellegrinaggio e della processione è un fatto complesso. Dal punto di vista psicologico si rileva che per essere compreso esso richiede di essere situato entro l'ineliminabile "bisogno di rito" e di essere visto nel suo valore espressivo ambivalente in quanto comportamento. Per individuare la vera intenzionalità dei partecipanti bisogna raggiungere il livello degli atteggiamenti e delle motivazioni. È qui che si situa la notevole somiglianza, come anche la sostanziale differenza, tra il corteo civile e quello religioso » ⁽⁵⁹⁷⁾.

Ci rimane da presentare l'*Appendice*, nella quale incontriamo alcuni brevissimi appunti di A. MARANGON ⁽⁵⁹⁸⁾, intelligenti ed utili osservazioni di Gianni COLOMBO sui quattro sacramenti della religiosità popolare visti come riti di passaggio ⁽⁵⁹⁹⁾ e soprattutto un'ampissima bibliografia, veramente preziosa nei suoi 528 titoli per ogni forma di ricerca sul nostro argomento ⁽⁶⁰⁰⁾.

32. *Liturgia e religiosità popolare. Proposte di analisi e orientamenti* Studi di Liturgia 7, Bologna 1979.

Anche l'Associazione Professori di Liturgia (APL) ⁽⁶⁰¹⁾ che come è noto trova annualmente nelle Settimane di studio il momento forse più

(595) G. SOVERNIGO, *Corteo civile e corteo religioso. Aspetti psicologici*: pp. 243-262.

(596) Cfr. p. 255. Interessante anche quanto l'A. scrive circa l'« intenzionalità specifica » differenziante il corteo religioso da quello civile (cfr. pp. 257 ss.). Se non vediamo male, siamo ricondotti al problema del « referenziale » di A. N. Terrin (cfr. nota 592).

(597) Pp. 261-262.

(598) A. MARANGON, *Religiosità popolare (appunti)*: pp. 265-267.

(599) G. COLOMBO, *Brevi indicazioni e suggestioni sul tema « Religiosità popolare e la pastorale liturgico-sacramentale »*: pp. 269-272.

(600) F. G. B. TROLESE, *Contributo per una bibliografia sulla religiosità popolare*: pp. 273-325. La ricchissima bibliografia (tra le più ampie da noi incontrate) è frutto di una vasta e paziente ricerca condotta in collaborazione con gli studenti dell'Istituto Liturgico-Pastorale di Santa Giustina. Queste le articolazioni principali: a) *rassegne bibliografiche* (nn. 1-10); b) *ricerche e tentativi di interpretazione* (nn. 11-123); c) *interpretazione sociologica* (nn. 124-152); d) *materiale folklorico* (nn. 153-313); e) *ricerche storiche* (nn. 314-407); f) *approfondimento pastorale* (nn. 408-528).

(601) Su storia, finalità e attività dell'APL cfr. D. SARTORE, *Associazione Professori e Cultori di Liturgia*: *Nuovo Diz. Lit.*, Roma 1984, 979-981.

rilevante della propria attività, all'indomani delle giornate di Seiano di Vico Equense (4-8 settembre 1978) ci presenta nel volume VII della serie « Studi di Liturgia » un ampio dossier sul nostro tema.

Dopo le brevi parole di Mons. I. ROGGER ⁽⁶⁰²⁾ — l'allora Presidente dell'Associazione — dalle quali mentre è richiamata la serietà del crescente interesse per la religiosità popolare — non certo riducibile a mera moda passeggera — viene nel contempo sottolineata l'utilità di uno studio pluridisciplinare, incontriamo un primo intervento di F. BROVELLI ⁽⁶⁰³⁾. In esso la Settimana è in primo luogo presentata come in dialogo e in continuità con gli analoghi Convegni di Camaldoli, Verona e Padova ⁽⁶⁰⁴⁾; in secondo luogo è delineata, in sintonia con la « mens » degli organizzatori, nella sua valenza interdisciplinare; infine è brevemente descritta nelle sue principali articolazioni.

Acquisita la necesaria chiave di lettura, possiamo inoltrarci nell'analisi dei diversi contributi.

Un ottimo « status quaestionis » metodologico e bibliografico è offerto da D. SARTORE ⁽⁶⁰⁵⁾ nella prima relazione, particolarmente attenta ai diversi filoni interpretativi della religiosità popolare, alle differenti aree geografiche da considerarsi paradigmatiche per lo studio del fenomeno, alle problematiche pastorali soggiacenti.

Non manca poi, molto opportunamente, un saggio di indole biblica: A. GANGEMI ⁽⁶⁰⁶⁾ rilegge vari testi relativi ad episodi particolari e ad istituzioni dell'Antico come del Nuovo Testamento, mettendo in luce fondamentalmente una triplice casistica, nella articolata prospettiva: a) di una *ripresa* o *assunzione* della religiosità popolare da parte della Bibbia; b) di una *purificazione* o *superamento*; c) di un chiaro *rifiuto*.

La parte più riuscita ed interessante del saggio, a nostro modo di vedere, è quella relativa al momento profetico, caratterizzato dalla duplice tensione tra jahvismo e sincretismo idolatrico, tra culto spirituale e culto esteriore ⁽⁶⁰⁷⁾.

Un terzo contributo, veramente magistrale come sempre si presentano gli studi di Mons. E. CATTANEO ⁽⁶⁰⁸⁾, è dedicato — in prospettiva storica — ai rapporti tra liturgia e pietà popolare ⁽⁶⁰⁹⁾.

Dopo una preziosa introduzione metodologica nella quale l'A. si mostra particolarmente attento al problema delle fonti e alla lezione pro-

(602) I. ROGGER, *Presentazione*: pp. 5-6.

(603) F. BROVELLI, *Liturgia e religiosità popolare. Proposte di analisi e orientamenti. Presentazione del Convegno*: pp. 11-14.

(604) Vedi sopra, di questa stessa rassegna, i paragrafi 22, 24 e 31.

(605) D. SARTORE, *Panoramica critica del dibattito attuale sulla religiosità popolare*: pp. 17-50. Precedenti contributi del medesimo A. sono stati da noi segnalati alle note 164 e 350.

(606) A. GANGEMI, *La religiosità popolare e la Bibbia*: pp. 51-77.

(607) Cfr. pp. 65-69.

(608) Cfr. M. NAVONI, *Un doveroso atto di omaggio a un liturgista « ambrosiano »: Mons. Enrico Cattaneo*: *Sc.Catt.* 113 (1985) 123-129. Molto interessante quanto si legge nella nota 3 (pp. 124-125) circa la genesi e la storia della celebre opera di Mons. Cattaneo *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* = B.E.L. Subsidia 13, Roma 1978¹, 1984².

(609) E. CATTANEO, *Proposta di uno schema sui rapporti fra liturgia e pietà popolare nella chiesa occidentale*: pp. 79-130.

veniente da studiosi come Wilmart, Delaruelle, De Luca e Manselli ⁽⁶¹⁰⁾, ha inizio una lunga carrellata che ci fa percorrere i secoli della tradizione cristiana e ci permette di cogliere — come dinanzi a un grande affresco — le ombre e le luci, i momenti di armonia e quelli di tensione nei rapporti tra il culto liturgico ufficiale e la pietà popolare ⁽⁶¹¹⁾.

Di particolare interesse ci sono parse le notizie relative alla fioritura di preghiere devozionali nel Medio Evo ⁽⁶¹²⁾, come pure le pagine sulla Riforma cattolica e sul Settecento, nonché la parte riguardante il primo Novecento ⁽⁶¹³⁾.

Tra le conclusioni cui l'A. giunge ⁽⁶¹⁴⁾ ci sembra molto suggestiva quella che potremmo leggere in sintonia con la descrizione del culto pubblico offerta dal Rosmini ⁽⁶¹⁵⁾: la relazione clero-fedeli e la maggiore o minore idoneità del clero alla formazione degli stessi rappresentano, nello studio storico, la fondamentale chiave di lettura dei rapporti tra liturgia e religiosità popolare.

Sugli aspetti psicodinamici del fenomeno religioso-popolare si sofferma nella quarta relazione, in dialogo con la visuale di Jung, il servita Lucio PINKUS ⁽⁶¹⁶⁾.

Dopo aver presentato nelle prime pagine alcune categorie di base (mito, rito, simbolo, funzione simbolica ecc.) l'A. si concentra sulla grande rilevanza e densità antropologica di certe soglie e tappe della vita (nascita, pubertà, malattia, disgrazia, morte ecc.) mettendo in luce come esse abbiano prodotto da sempre nel soggetto umano

« una vasta gamma di tentativi di porsi in relazione con le sorgenti stesse della vita come pure col cosmo (...) di porsi in relazione con qualche cosa o con qualcuno al di fuori del "gruppo" umano.

(610) Cfr. particolarmente le pp. 80-89.

(611) Ovviamente il Cattaneo si rifà spesso alla propria vasta ricerca (ricordata sopra, nota 608) *Il culto cristiano in Occidente*. Ora accanto ad essa va collocato, dello stesso A., il corso universitario *Arte e liturgia dalle origini al Vaticano II*, Milano 1982, non privo di interessanti sprazzi sulla pietà popolare (si veda emblematicamente, alle pp. 192-198, il capitolo intitolato « *Le chiese per tutte le devozioni* », dedicato all'età barocca).

(612) Cfr. ad es. pp. 102-109.

Ci permettiamo di segnalare, ad integrazione di quanto è documentato dal Cattaneo e prima ancora dal Wilmart, i due recenti esemplari volumi di Pierre RÉZEAU, *Les prières aux Saints en français à la fin du Moyen Age*, Genève 1982-1983.

(613) Cfr. pp. 126-128.

Crediamo che si rivelerebbe assai feconda una ricerca capillare sull'azione pastorale di molti Vescovi degni di comparire accanto al Bonomelli e al Bernareggi ricordati dal Cattaneo (cfr. pp. 127-128). Ad esempio potrebbero essere studiati pastori come Mons. Ernesto Piovello (Sinodo ad Alghero, a. 1912), il Card. Giuseppe Francica Nava (Sinodo a Catania, a. 1918), Mons. Giovanni Bargiggia (Sinodo a Caltagirone, a. 1933) ecc. Sulle feste religiose siciliane e sull'azione riformatrice di Mons. Bargiggia abbiamo trovato notizie utili nell'opera di Paolino STELLA, *Il Vescovo sorridente*, Mons. Giovanni Bargiggia, Catania 1968, 155-159.

(614) Cfr. pp. 129-130.

(615) Sul Rosmini e sulla prima delle « cinque piaghe » cfr. E. CATTANEO, *Il culto cristiano...*, cit., Roma 1984², 471-473.

(616) L. PINKUS, *Aspetti psicodinamici della religiosità popolare*: pp. 131-160 (con bibliografia alle pp. 159-160).

Ciò è stato l'origine o comunque ha dato luogo a vivissime esperienze che chiamiamo di religiosità, vissuta collettivamente e quindi popolare, la cui trasmissione è avvenuta principalmente mediante i miti sacri, mentre la sua continuazione come fatto di esperienza partecipata è avvenuta tramite il rito e l'istituzione, che in qualche modo lo garantisce e lo gestisce: shamanismo, sacerdozio ecc.» ⁽⁶¹⁷⁾.

A giudizio dell'A. la ritualità o la liturgia cristiana debbono essere in grado di dare una risposta a quelle istanze antropologiche, entro una necessaria duttilità, gradualità e pluralità di forme rituali ⁽⁶¹⁸⁾, così da non determinare certe aberrazioni « patologiche »:

« A mio parere un certo revival dello spiritismo e di numerose forme di superstizione sono in gran parte dovute proprio alla mancanza di spazio nella liturgia e comunque nell'area ecclesiale ⁽⁶¹⁹⁾. Formule e riti, una certa "costrizione", che ho già tratteggiato, verso l'esperienza eucaristica anche quando non corrisponde agli stati d'animo più profondi e ai bisogni del momento ⁽⁶²⁰⁾, il distacco dalla cultura, producono una progressiva situazione di compressione che erompe poi nelle forme più bizzarre di superstizione. Ma non è un caso che queste forme riguardano sempre quei problemi di passaggio della vita, delle sue condizioni e contraddizioni di cui già sopra ho detto » ⁽⁶²¹⁾.

La quinta relazione, in prospettiva sociologica, è dovuta a F. DEMARCHI, docente all'Università di Trento ⁽⁶²²⁾.

Riprendendo gli studi dei classici nel campo della sociologia (Durkheim, Weber) e dialogando con Autori come Eliade, Manselli e Lanternari, Demarchi ci offre molti spunti di interesse, ad esempio sul

(617) *Art. cit.*, pp. 147-148.

(618) Cfr. le interessanti pp. 150-151.

(619) Viene alla mente la celebre pagina di F. R. CHATEAUBRIAND sulle devozioni popolari, che a nostro giudizio conserva una sua attualità: « A forza di declamare contro la superstizione, si finirà con l'aprire la via a tutti i delitti; ed i sofisti non avranno nemmeno la soddisfazione di vedere il popolo divenuto più incredulo. Se perderà la sua fede religiosa, esso scivolerà, nel suo nuovo sgomento dell'ignoto, verso le superstizioni autentiche della peggiore specie: affetterà di non credere alla potenza di Dio, ma andrà ad interrogare la zingara, od a « farsi fare le carte », per conoscere il proprio destino... »

L'uomo ha bisogno del meraviglioso, di speranze, di un avvenire dinanzi a sé, perché sente di essere stato creato per l'immortalità: gli *scongiuri*, le *necromanzie*, ed altre pratiche del genere, non sono, da parte del popolo, che riflessi del suo istinto religioso, e costituiscono una delle prove più eloquenti della necessità di un culto. Si è molto prossimi a credere a qualunque cosa quando non si crede a nulla; si ricorre agli indovini quando non si hanno più profeti, ai sortilegi quando si rinuncia alle cerimonie religiose; e si entra nella spelunca dello stregone, quando non si entra più nel tempio di Dio » (*Genio del Cristianesimo*, a cura di E. Ferrari, Torino 1949, parte III, libro V, p. 105).

(620) Siamo riportati, come si può notare, al più volte toccato tasto del moltiplicarsi eccessivo delle messe e della tendenziale riduzione di ogni atto di culto alla messa.

(621) *Art. cit.*, p. 153. Interessanti anche le osservazioni dell'A. circa il pericolo di vivere la liturgia con una mentalità magica (cfr. pp. 155-156).

(622) F. DEMARCHI, *Un approccio sociologico ai fenomeni di religiosità popolare*: pp. 161-187. L'A. è noto anche in campo teologico per aver curato (in collaborazione con A. ELLENA) il *Dizionario di sociologia* apparso nel 1976 nella collana delle Edizioni Paoline.

carattere localistico e miracolistico della religiosità popolare ⁽⁶²³⁾, sulla *dialettica* fra religione popolare e religione istituzionale, su alcuni *momenti-chiave* della storia cristiana (francescanesimo, Riforma protestante, spiritualità cattolica dell'età moderna) ⁽⁶²⁴⁾.

Riportiamo una pagina tra le più significative:

« Riassumendo i caratteri della religiosità popolare del Medioevo, Raoul Manselli elenca una *serie di connotati* che ricalcano i profili della vita comunitaria spontaneistica sovra esposti. Essa si esprime in forme semplici, elementari, aperte ai sentimenti immediati, rispettose del passato, propense alle esteriorità, inclini alla verbosità, allusive alla vita vissuta, commemorative delle sofferenze e delle gioie della gente umile, curiose e ossequienti verso il miracolo. A questa descrizione forse nulla manca tranne la segnalazione della non rara esaltazione di fronte a prodigi nuovi, che possono anche giungere all'espulsione adirata o all'obsolescenza dei culti tradizionali.

In simmetria con questa descrizione possiamo aggiungere che la religiosità delle sfere colte ha *caratteri opposti*: preferisce la complicatezza, l'astrazione, la sobrietà del sentimento, la revisione critica del passato, la concisione verbale, l'interiorità pensosa, la concettualizzazione delle problematiche della vita, la proiezione del dilemma dolore-gaudio in visioni cosmiche (...) (...) Sono *variabili di comportamento* riconducibili all'educazione mentale, alla riflessione razionale, ma non sono per sé valori diversi e antitetici a quelli nutriti a livello popolare ed espressi con *variabili di comportamento spontaneistiche* » ⁽⁶²⁵⁾.

Nella prospettiva degli studi demologici e antropologici interviene poi, con la sesta relazione, Massimo SQUILLACCIOTTI ⁽⁶²⁶⁾ che ci aiuta a meglio comprendere la visuale gramsciana relativa alla religiosità popolare.

Ponendosi direttamente in dialogo con alcuni altri convegnisti, l'A. si concentra sulla « cultura della povertà » vedendo in essa il substrato fondamentale della religiosità popolare, interpretata come « religione delle classi subalterne ». Interessante una pagina nella quale viene messa a fuoco, in tutta la sua complessità, quella che secondo Squillacciotti è la situazione religiosa della classe operaia:

« La religiosità popolare della classe operaia si presenta dunque come una delle espressioni della contraddizione fra senso comune trasmesso dall'ideologia dominante e forme espressive folkloriche. In realtà ci troviamo di fronte a un arco assai esteso di modalità di questa contraddizione, arco che va dalla possibilità di una profonda assimilazione delle categorie borghesi (nel caso della religione assumiamo la cultura del profitto come atea) con scarsi residui di espressività folklorica, al polo opposto: minima assimilazione dell'ideologia dominante e massima permanenza delle forme folkloriche di religiosità.

Per esemplificare: dall'operaio che ha fatto propri i valori tipicamente laici e profani della cultura dominante, ma continua a ono-

(623) Cfr. p. 174.

(624) Cfr. pp. 180-184.

(625) Pp. 171-172.

(626) M. SQUILLACCIOTTI, *Per un approccio antropologico-culturale al fenomeno della religiosità popolare*: pp. 189-216. L'A. è già stato da noi incontrato nel corso della nostra rassegna (vedi paragr. 18, nota 281).

rare il patrono del proprio paese, all'operaio che minimamente partecipa alla dissacrazione dei simboli religiosi propri della cultura dominante e partecipa invece alla processione del Santuario della SS. Trinità di Vallepiera » (627).

E giungiamo così all'ultima delle vere e proprie relazioni, la settima, dovuta a Padre Pelagio VISENTIN (628).

Dotato di spiccato gusto storico e senso pastorale, l'A. tenta di rispondere fundamentalmente ad un solo interrogativo: come nel cammino della riforma liturgica conciliare è stato affrontato e risolto — o eventualmente non affrontato e non risolto — il problema della religiosità popolare e del suo persistere? Oppure, se preferiamo: quale spazio ha avuto il popolo nell'opera della riforma liturgica?

Diversi segni di rinnovamento, sembra rispondere il liturgista benedettino, potrebbero condurre ad una risposta ottimistica (si pensi alla « ecclesiologia di comunione » emersa dal Vaticano II, alla sensibilità per l'adattamento testimoniata da SC 37-40, agli spazi aperti nel campo della creatività liturgica ecc.): in realtà invece permane più in profondità l'impressione di un'opera di riforma attuata dall'alto e con mentalità clericale:

« Nonostante la bellezza dei principi (...) sulla chiesa come popolo di Dio, chiamato alla piena partecipazione e corresponsabilità, sta il fatto che la riforma liturgica così come è stata impostata e attuata è stata un'operazione soltanto gerarchica e clericale, con l'esclusione totale dei laici in generale, ivi compresa in particolare la donna (629). Né i riti riformati passarono attraverso un sufficiente vaglio di esperimenti con il popolo (scarsi e saltuari qua e là), per vedere se erano veramente adatti, comprensibili, o in grado di interessare il fedele medio. Il "vissuto popolare", come si direbbe oggi, era molto lontano dai piani e dalle prospettive che avevano davanti gli addetti ai lavori » (630).

In tema di adattamento liturgico, Visentin compie la seguente diagnosi:

« Vi è certo il grande principio dell'adattamento, lasciato aperto dal Concilio a molte possibilità; ma oltre ai chiari limiti previsti si deve dire che quasi nessuna Conferenza Episcopale ha preso sul serio questo lavoro, a livello di studio necessario, di esperimenti, di ricorso anche alla S. Sede per usufruire di poteri più ampi, e

(627) Pp. 211-212.

(628) P. VISENTIN, *Liturgia e religiosità popolare: due mondi ancora lontani?*: pp. 217-246. La relazione può essere letta in sinossi con altri due saggi da noi già incontrati: cfr. paragr. 22, nota 357 (E. BARGELLINI) e paragr. 25, nota 419 (J. CASTELLANO).

(629) Circa il ruolo della donna si osservi però quanto è rilevato, a proposito del Direttorio per le messe con i fanciulli, da un grande liturgista tedesco: « Per la prima volta delle donne sono state cooptate come attive collaboratrici in una delle molte commissioni di studio della Congregazione per il Culto divino (...) Costituisce sempre un segno di speranza il fatto che ci si rifaccia anche a donne competenti, perlomeno quando si tratta di fanciulli » (B. FISCHER, *Gli aspetti più rilevanti del Direttorio per le messe con i fanciulli*: RL 61 [1974] 635).

(630) *Art. cit.*, p. 229.

dove si è tentato di fare qualcosa del genere (come in India) si sono erette delle difficoltà e barriere invalicabili (...)» ⁽⁶³¹⁾.

Quanto poi alla creatività, ecco il parere dell'Autore:

« Il fenomeno della creatività (...), se si eccettua qualche zona remota da noi forse (come l'America Latina [...]), è nato e si è diffuso all'interno del nostro mondo occidentale secolarizzato, e se si studia il materiale disponibile finora, si può riconoscere uno sforzo maggiore di adeguarsi al linguaggio e alla cultura attuale, talora con risultati apprezzabili, però nell'insieme si deve constatare anche l'espansione di un'élite che parla a un'altra élite: mondo studentesco e giovanile per lo più, o borghese e anche operaio, ma di una certa levatura, all'interno della nostra società industrializzata ed evoluta. Il popolo semplice, con il suo ricco patrimonio di RP resta ancora inascoltato e inespresso, praticamente un continente inesplorato » ⁽⁶³²⁾.

Questa, per così dire, la *pars destruens* ⁽⁶³³⁾.

Che si dovrà fare, nel prossimo futuro, per recuperare terreno? Visentin sembra dare una triplice risposta: a) studiare più seriamente così da conoscere più in profondità la religiosità popolare in tutta la sua complessità; b) elaborare una *criteriologia* che permetta di compiere una lucida azione di discernimento; c) porsi in ascolto, pur con le comprensibili cautele, di quelle esperienze che certi popoli (Filippine, America Latina) hanno da tempo avviato raggiungendo in alcuni casi soddisfacenti risultati ⁽⁶³⁴⁾.

Dopo la serie delle relazioni incontriamo ancora una comunicazione di A.N. TERRIN ⁽⁶³⁵⁾ con la quale vengono presentati ai settimanalisti i due Convegni — già richiamati da noi ai paragrafi 31 e 24 — di Padova e di Verona.

Seguono poi i resoconti sulle attività di due gruppi di studio ⁽⁶³⁶⁾ e la sintesi finale di Franco BROVELLI ⁽⁶³⁷⁾.

Le ultimissime pagine ⁽⁶³⁸⁾ sono una sorta di « eco della stampa »:

(631) *Ibid.*, p. 231. Padre Visentin è tuttavia perfettamente cosciente dei « problemi formidabili che si pongono quando si intraprende un serio processo di inculturazione per la fede e la liturgia cristiana, trasferendole in un altro continente » (pp. 231-232).

La complessità e rischiosità soggiacente all'opera dell'adattamento può essere rilevata anche leggendo certe pagine del cappuccino W. BÜHLMANN, *Abbiamo tutti lo stesso Dio. Incontro con gli uomini e le religioni dell'Asia*, Roma 1978, 91-105 (« Rivoluzione liturgica a Bangalore »). Confessiamo di non poter seguire né condividere in tutto le idee emergenti dalle opere di W. Buhlmann.

(632) P. 238 (i corsivi sono nostri).

(633) Ci sia consentito esprimere a questo punto un nostro parere. Convidiamo fondamentalmente quanto viene detto nel saggio di Padre Visentin, tuttavia saremmo dell'idea di dover un poco sfumare certe affermazioni, anche alla luce del cammino che la riforma liturgica è andata compiendo dopo il 1978. Chi nel clima del primo post-Concilio avrebbe immaginato — ad esempio — di incontrare un giorno tra i vari *Ordines* liturgici frutto della riforma un « *Ordo coronandi imaginem beatue Mariæ Virginis* »? Cfr. *Notitiae* 17 (1981) 246-267.

(634) Cfr. pp. 240-246.

(635) A. N. TERRIN, *Liturgia e religiosità popolare*: pp. 249-267.

(636) Cfr. pp. 269-277.

(637) F. BROVELLI, *Per una sintesi del Convegno*: pp. 279-285.

(638) Cfr. pp. 289-332.

contengono gli articoli stesi dai protagonisti stessi del Convegno e pubblicati a due riprese su *L'Osservatore Romano*, nonché una serie di cronache dedicate alle giornate di studio da periodici come *Ephemerides Liturgicae*, *Rivista Liturgica*, *Rivista di pastorale liturgica* e *Settimana del clero*.

33. *I « capitelli » e la società religiosa veneta* = Fonti e studi di storia veneta 1, Vicenza 1979.

Accanto alle tavolette votive — le quali rappresentano quasi certamente l'elemento oggi più studiato entro lo spettro di quella produzione artistica minore che possiamo definire religioso-popolare ⁽⁶³⁹⁾ — anche le edicole sacre, variamente denominate a seconda degli ambienti geografici ⁽⁶⁴⁰⁾, sono oggetto in questi anni di una felice riscoperta e valorizzazione come testimonianza viva di un ricco patrimonio culturale e religioso da salvaguardare ⁽⁶⁴¹⁾.

Possiamo così comprendere come l'Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa ⁽⁶⁴²⁾ abbia voluto promuovere sull'argomento un Convegno (Vicenza, 17-19 marzo 1978) i cui Atti sono contenuti nello splendido volume che qui presentiamo ⁽⁶⁴³⁾.

Ciò che caratterizza ed accomuna i diversi contributi non è soltanto la serietà del metodo d'indagine — andiamo in questo dalla prospettiva statistico-sociologica alla vera e propria critica d'arte — ma altresì l'intelletto d'amore con il quale tutti i collaboratori mostrano di aver compiuto il proprio sondaggio sul campo e di volerne illustrare i risultati ⁽⁶⁴⁴⁾.

(639) Su alcune pubblicazioni miscelanee relative agli ex voto contiamo di soffermarci nelle prossime puntate della nostra rassegna.

(640) Lo stesso elemento è detto ad esempio « santella » nella zona bresciana, « madonnella » nel Lazio, « maestà » in Toscana e Lombardia, « capitello » nel Veneto, « maine » nel Friuli ecc.

(641) Nella nostra rassegna abbiamo già incontrato e segnalato qualche studio in materia (cfr. paragr. 6, nota 66). Un Autore che merita una speciale menzione ed un elogio particolare in tema di studio sui capitelli e di salvaguardia dei medesimi è Padre Fiorenzo CUMAN O.F.M. il quale da una buona decina d'anni sta conducendo una capillare ricerca sul campo particolarmente nell'area vicentina (Marostica, Thiene, Santorso, Zanè, Laghi, Pove del Grappa, Molvena ecc.). I volumi di Padre Cuman sono per lo più pubblicati dalle Edizioni Laurenziane di Padova.

Un recentissimo pregevole studio sui capitelli di una cittadina appartenente alla diocesi di Milano è quello di Ettore IANNI, *Aspetti di religiosità popolare. Immagini ed Edicole Sacre a Saronno*, Saronno 1985.

(642) Vedi sopra, paragr. 17.

(643) Il volume apre una nuova collana di cui G. DE ROSA presenta le caratteristiche a p. 5.

(644) Come appare dall'indice generale della miscellanea, praticamente tutte le province della Venezia Euganea sono state fatte oggetto di indagine: da Belluno (G. FRANCESCHETTO) a Rovigo (A. GABRIELLI), da Padova (P. GIURIATI, G. FRANCESCHETTO) a Verona (G. BREDI), da Vicenza (E. REATO, M. NARDELLO, L. PUTTIN, F. CUMAN, P. A. GIOS), a Venezia (A. NIERO, N. CADEL) e a Treviso (A. CONTÒ, E. MANZATO). L'indagine sul Feltrino, compiuta da R. CANOVA, prematuramente scomparsa, è invece accessibile nel vol. II della collana.

Su un fenomeno sociale e religioso che nella regione veneta si presenta come di portata « eccezionale » e di « proporzioni massicce » ⁽⁶⁴⁵⁾ incontriamo nella miscellanea una serie ricchissima di dati che può consentire l'elaborazione di una sintesi non poco suggestiva.

Dalla concreta e varia fisionomia del capitello ⁽⁶⁴⁶⁾ alla sua particolare ubicazione ⁽⁶⁴⁷⁾, dalla psicologia dei committenti — talora assimilabile in modo singolare a forme pre-cristiane — alle coordinate comunitarie o sociali ⁽⁶⁴⁸⁾, dagli aspetti di valenza propriamente civica ⁽⁶⁴⁹⁾ ai raccapriccianti e più o meno recenti fenomeni del vandalismo e dell'iconoclasmo anticlericale ⁽⁶⁵⁰⁾, dalle funzioni apotropaiche ⁽⁶⁵¹⁾ alle finalità liturgiche o paraliturgiche ⁽⁶⁵²⁾ ecc. non c'è elemento degno di attenzione che non venga adeguatamente messo a fuoco.

Il risultato globale è uno spaccato vivace e variopinto sulla vita quotidiana e sulla religiosità rurale ed urbana nel Veneto dal Medioevo sino a noi:

« I "capitelli" furono costruiti come una preghiera per ottenere guarigioni dal santo, per allontanare la peste, per sconfiggere le tante paure, che tormentavano la vita delle nostre popolazioni di borghi e città. L'uomo, dal medioevo a tutto il XVIII secolo, guardava attorno a sé, in cielo e sulla terra, con occhi timorosi e chiedeva ai santi mediatori, al parroco, al prete la formula giusta per scongiurare la perfida morte o il destino avverso. Dietro i "ca-

(645) G. DE ROSA, *I capitelli nel paesaggio veneto: metodologia di una ricerca storico-religiosa*, p. 11.

(646) Andiamo dall'edicola all'affresco (su parete, legno o lamiera), dalla nicchia alla croce con i simboli della passione, dall'albero sacro al sacello, dalla grotta alla colonnetta, dalla statua al bassorilievo ecc.

(647) Sono descritti capitelli siti in piena campagna (al confine tra due parrocchie rurali) oppure al centro di una contrada; edicole create dove un'immagine sacra fu abbandonata dalle acque di un'alluvione o dove fu scoperta affiorante da terra nell'aratura di un campo; raffigurazioni sacre ubicate in corrispondenza dei ponti o dei lavatoi, o là dove un viandante fu salvato dall'aggressione dei lupi ecc.

(648) Si pensi non soltanto agli aspetti della vita « di contrada », spesso per così dire catalizzata attorno all'immagine sacra, ma anche all'attività insieme sociale e religiosa delle corporazioni o *fraglie*, per cui incontriamo ad esempio a Padova una Madonna dei Casolini (= pizzicagnoli), dei Beccari (= macellai), dei Barcaioli, dei Noli (= vetturali) ecc. Cfr. su questo P. GIURIATI, *I capitelli di Padova*, p. 161.

(649) Anche per il Veneto (come per l'ambiente napoletano: vedi sopra, paragr. 6, nota 66) ci è attestata, già a partire dal Medio Evo, una finalità di pubblica illuminazione raggiunta attraverso i capitelli (cfr. A. NIERO, *Il capitello nella storia della religiosità popolare veneziana*, p. 23; P. GIURIATI, *art. cit.*, p. 179). In taluni casi addirittura la collocazione di sacre immagini in certi angoli della città impedisce il formarsi di « latrine illegali » (A. NIERO, *art. cit.*, p. 27).

(650) Cfr. A. NIERO, *art. cit.*, p. 38 e P. GIURIATI, *art. cit.*, p. 169.

(651) Si può pregare dinanzi al capitello contro gli effetti dannosi della grandine, contro il colera, contro l'epidemia del bestiame ecc. (cfr. G. FRANCESCHETTO, *I capitelli tra il Bacchiglione e il Brenta*, p. 194).

(652) Cfr. A. NIERO, *art. cit.*, p. 41. Sotto il profilo liturgico o paraliturgico più di un Autore fa notare come l'abbandono delle rogazioni in questi ultimi anni abbia segnato il declino di molti capitelli rurali (cfr. ad es. M. NARDELLO, *I « capitelli » di Malo, Monte di Malo, S. Vito di Leguzzano: fenomenologia della devozione popolare e linee interpretative*, p. 272; F. CUMAN, *I « capitelli » della Pedemontana vicentina*, p. 285).

pitelli" dei secoli passati raramente si avverte un moto gioioso, un puro piacere della preghiera, il disegno di esaltare Dio nella gloria. Ne abbiamo un riscontro nei contenuti iconografici: i capitelli, sia urbani che rurali, dedicati al Cristo glorioso, al Cristo della Resurrezione, al Cristo Re sono pochissimi, mentre ne esistono specialmente nelle campagne e in montagna con immagini del Cristo crocefisso, piagato, umiliato (...)» (653).

« (...) Il capitello non nasce dalla storia dell'arte, non è il prodotto di un'aristocrazia intellettuale, non è il segno di una egemonia urbana: ma la manifestazione di una pietà attiva, spontanea, popolare, attraverso la quale si attua una specie di sacralizzazione del territorio. Non è l'espressione di un sola cultura, ma di tante culture, a seconda dei periodi storici: il suo momento più ricco è certamente quello delle rogazioni e dei santi, veri o falsi che fossero, legati al passaggio delle stagioni, ma il capitello riprende la sua storia anche dopo la fine delle rogazioni, con caratteristiche, se si vuole, più casuali ed estetizzanti, ma non perciò meno significative per la storia del paesaggio. Perciò è importante la loro tutela, la loro conservazione, la loro cura, perché in esso si riflette molta parte della storia della pietà veneta, in esso si riconosce tanta parte della vita quotidiana delle popolazioni locali, in esso è da ravvisare infine uno dei più singolari e imponenti patrimoni della cultura e della religione popolare di quanti se ne conoscano in Italia e in Europa » (654).

Un pregio non piccolo del volume — e con questo rilievo concludiamo — è rappresentato dalle 32 tavole fotografiche fuori testo e dai ricchissimi indici (agiografico, onomastico, toponomastico) (655).

8 settembre 1985.

BRUNO MARIA BOSATRA

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA) ()*

(653) G. DE ROSA, *art. cit.*, pp. 14-15.

(654) *Ibid.*, p. 17.

(655) Spigolando nelle pagine dell'indice agiografico abbiamo potuto rilevare i seguenti dati non privi di interesse benché da non prendersi con valore statistico assoluto: a) il primato sul piano quantitativo sembra doversi senz'altro assegnare a *Maria* (Addolorata, Assunta, Immacolata, Regina del Rosario, Madonna della salute ecc.); b) *Cristo* appare statisticamente in secondo piano (è raffigurato come Crocefisso, Coronato di spine, Deposito dalla Croce, Gesù Bambino, Sacro Cuore ecc.); c) tra i *Santi* abbiamo la seguente « graduatoria »: S. Antonio di Padova (62 rimandi); S. Rocco (25 rimandi); S. Giuseppe (18 rimandi); S. Gaetano Thiene (17 rimandi); S. Pietro (12 rimandi); S. Antonio Abate (12 rimandi); S. Francesco d'Assisi (10 rimandi); S. Teresa del Bambin Gesù (10 rimandi); S. Giovanni Battista (9 rimandi); S. Sebastiano (9 rimandi); S. Cristoforo (8 rimandi); S. Nicolò (8 rimandi) ecc.

(*) Continua.