

RECENTI MISCELLANEE
SULLA RELIGIOSITÀ POPOLARE (VII) (*)

39. *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980.

Se le tavolette votive⁽²⁶²⁾, che — stupendamente riprodotte — impreziosiscono il ricchissimo volume a cura di ANGELO TURCHINI, non costituiscono l'unico oggetto della vasta indagine condotta con passione dalla valente équipe dei ricercatori bresciani, esse tuttavia ne rappresentano quasi il fulcro portante ed il commento visivo. Il culto popolare verso la Vergine ed i Santi, particolarmente fiorente in un'area costellata da molti importanti santuari e da un numero infinito di umili «santelle»⁽²⁶³⁾, trova infatti nell'ex voto dipinto un test rivelatore ed un punto di coagulo come pochissimi altri significativo.

Dinanzi alla splendida pubblicazione si ha veramente l'impressione che nessun settore entro l'ampio ventaglio fenomenologico religioso-popolare sia stato dimenticato: vi veniamo informati sia circa le antiche fonti e tradizioni — non prive di qualche tonalità leggendaria — relative all'origine dei santuari mariani⁽²⁶⁴⁾, sia a proposito della graduale «sacralizzazione» del territorio dagli stessi santuari determinata⁽²⁶⁵⁾; possiamo prendere atto dell'impressionante diffusione delle cappelle edificate in onore di S. Rocco — detentore di un indiscusso primato in

(*) Per le precedenti puntate cfr. *Sc. Catt.* 110 (1982) 65-84 [= I]; 300-313 [= II]; 451-472 [= III]; 111 (1983) 450-475 [= IV]; 113 (1985) 546-574 [= V]; 115 (1987) 48-83 [= VI].

Ogniquale si renderà necessario un rimando ad Autori già incontrati o ad argomenti già affrontati, indicheremo sempre la puntata (I, II ecc.) ed il paragrafo (1, 2 ecc.) della rassegna. *Esempio*: VI, 37, nota 211 (= E. LODI, *Le forme tradizionali della pietà popolare...*).

(262) Il tema è stato da noi già toccato a più riprese. Cfr. VI, 35, note 123-130; 36, note 200-202; 38, note 259-261.

(263) Cfr. V, 33, nota 640.

(264) Cfr. C. SABATTI, *L'apparizione della Madonna della Misericordia a Bòvegno in Valtrompia, i miracoli ed il suo santuario*, pp. 405-423.

(265) Cfr. R. BOSCHI, *I santuari e il territorio santuarizzato: premessa ad una linea di ricerca*, pp. 305-350.

tempi di epidemia⁽²⁶⁶⁾ — e della fortuna di cui molti altri celesti protettori accanto a lui godettero presso le popolazioni delle valli bresciane⁽²⁶⁷⁾; siamo invitati a considerare nella «santella»⁽²⁶⁸⁾ il corrispettivo bresciano del più studiato «capitello» veneto⁽²⁶⁹⁾ ed a constatare — nella prospettiva delle indagini di Cleto Corrain e Gabriele De Rosa — l'esistenza di un frequente scollamento tra religione del popolo e norme sinodali emanate dal vescovo⁽²⁷⁰⁾.

Se un contributo sulle valenze «collettive» della votività popolare ci fa praticamente ripercorrere in modo originalissimo la curva cronologica delle più temute calamità pubbliche⁽²⁷¹⁾ — come incendi, alluvioni, terremoti, siccità, carestie, pestilenze —, le amplissime pagine del Curatore⁽²⁷²⁾ sottopongono il *corpus* degli ex voto dipinti ad un vaglio critico accuratissimo in una varietà sorprendente di prospettive (diacronica, geografica, sociologica, economica, agiografica ecc.)⁽²⁷³⁾ così da porsi, nelle mani degli studiosi, come un paradigma metodologico da cui sarà ben difficile poter prescindere per l'avvenire⁽²⁷⁴⁾.

Poiché accanto agli utilissimi indici onomastico e toponomastico, di cui il volume è corredato, non vediamo un indice di carattere analitico, tentiamo di supplire in qualche modo alla lacuna procedendo nella nostra presentazione in una prospettiva per l'appunto tematico-analitica.

Un primo dato fenomenologico assai vistoso e certamente interessante da considerare è quello dell'evoluzione, conosciuta da parecchi edifici di culto, da forme architettoniche semplicissime (santella, piccola cappella) verso una struttura sempre più complessa ed elaborata da

(266) Cfr. A. FAPPANI, *Diffusione del culto di San Rocco nel Bresciano*, pp. 371-378.

(267) Cfr. ID., *Santuari non mariani delle valli bresciane*, pp. 351-362.

(268) Cfr. ID., *Appunti sulle «santelle» bresciane*, pp. 363-370.

Si osservi che alle «santelle» presta particolare attenzione anche R. BOSCHI, *I santuari e il territorio...*, cit., offrendoci tra l'altro un buon numero di immagini fotografiche alle pp. 340-350 (per la località Montichiari).

(269) Cfr. V, 33 ed anche VI, 35, note 131-133.

Si osservi che nell'area bresciana, accanto al termine «santella», figura anche il dialettale «capotèl» (cfr. A. FAPPANI, *Appunti...*, cit., pp. 368-369).

(270) Cfr. D. MONTANARI, *La religione popolare nei Sinodi bresciani (XVI-XX secolo)*, pp. 389-403.

Caso assai interessante, sul versante dei rapporti tra vescovi e popolo, è quello della devozione ai morti di Ghedi: cfr. W. RIOLFI, *La protesta dei «morti della Fossetta» ovvero San Rocco di Ghedi*, pp. 379-387.

(271) Cfr. G.M. BONOMELLI-G.S. PEDERSOLI, *Ex voto collettivi*, pp. 425-433.

(272) A. TURCHINI, *Lo straordinario e il quotidiano negli ex voto bresciani*, pp. 9-106.

(273) Le considerazioni più propriamente iconografiche emergono invece dal contributo di S. BARBI, *Le tavolette dipinte*, pp. 107-110. Il saggio della Barbi introduce direttamente alla lettura delle 311 tavole (in bianco e nero e a colori) delle pp. 111-303. A p. 110 abbiamo un utile indice toponomastico relativo al *corpus* degli ex voto dipinti riprodotti.

(274) Sulla base di precedenti tentativi ed esempi, più o meno recenti (cfr. pp. 30-32), l'A. propone una sua griglia per la catalogazione delle tavolette. Tale griglia (in forma di questionario) prevede ben 38 domande articolate in 4 distinte sezioni (cfr. pp. 33-37).

vero e proprio santuario⁽²⁷⁵⁾. Tale evoluzione si verifica molto spesso, per non dire sempre, attraverso la mobilitazione della votività⁽²⁷⁶⁾ collettiva, capace di far fronte anche alle ineludibili componenti finanziarie. In talune situazioni i vescovi debbono intervenire a disciplinare l'eccessivo fervore edilizio del popolo ed il conseguente «pullulare di edifici campestri»⁽²⁷⁷⁾.

Altre tipologie si presentano con discreta frequenza. Per esempio quella del santuario il cui antenato, sotto il profilo edilizio, è costituito da un romitorio ubicato in un punto particolarmente nevralgico del cammino montano: il «romito»⁽²⁷⁸⁾ — o la piccola comunità religiosa — presta in questo caso assistenza ai viandanti⁽²⁷⁹⁾, suscitando a poco a poco un'ondata di simpatia popolare.

Caso pure piuttosto frequente è quello del piccolo oratorio confraternale — per lo più di pertinenza dei disciplini — trasformato col passare del tempo in santuario⁽²⁸⁰⁾. Né sul terreno edilizio dovrà essere trascurato il legame, in molti casi documentato, tra aree cimiteriali o lazzaretti da un lato e santelle o cappelle dedicate ai morti dall'altro⁽²⁸¹⁾.

I diversi saggi e, forse più ancora, il ricco materiale iconografico contenuto nel volume ci permettono di cogliere agevolmente l'esistenza di un vero e proprio *agmen sanctorum* popolare bresciano, all'interno del quale non mancano ovviamente — diversi da un ambiente territoriale all'altro — i patroni amati ed invocati in funzione di *genius loci*⁽²⁸²⁾.

Dalle accurate rilevazioni statistiche del TURCHINI emerge nettamente in primo luogo un «tandem», costituito da S. Antonio di Padova e S. Valentino presbitero e martire⁽²⁸³⁾. Quest'ultimo, venerato nel Brescia-

(275) Cfr. sull'argomento ad es. A. FAPPANI, *Santuari non mariani...*, cit., p. 354.

(276) Il carattere votivo, come giustamente sottolinea A. TURCHINI, *art. cit.*, p. 17, non va ovviamente ascritto soltanto alle tavolette dipinte, ma altresì alle santelle e agli stessi santuari.

(277) D. MONTANARI, *art. cit.*, p. 397.

(278) Riteniamo che sarebbe molto interessante studiare su vasta scala il binomio romiti/e-santuario. Il nostro pensiero va a situazioni notissime ed emblematiche come ad es. Nostra Signora del Monte (Genova) e Santa Maria del Monte (Varese).

(279) Cfr. su questo aspetto R. BOSCHI, *art. cit.*, p. 331. Più in generale circa la presenza dei romiti cfr. A. FAPPANI, *Santuari non mariani...*, cit., pp. 354-355, 358-361; W. RIOLFI, *art. cit.*, p. 385; G.M. BONOMELLI-G.S. PEDERSOLI, *art. cit.*, p. 431 (nota 8); A. TURCHINI, *art. cit.*, p. 100.

(280) Cfr. A. FAPPANI, *Santuari non mariani...*, cit., pp. 355-356 e 359; ID., *Diffusione del culto...*, cit., pp. 375-377; W. RIOLFI, *art. cit.*, p. 383; C. SABATINI, *L'apparizione...*, cit., p. 415.

(281) Cfr. A. FAPPANI, *Appunti...*, cit., pp. 368 e 373. Interessante anche quanto l'A. dice circa le disposizioni del visitatore apostolico S. Carlo Borromeo: in più casi la cappella di S. Rocco, edificata in area cimiteriale (quindi nelle adiacenze della chiesa), fu dal santo fatta conglobare nella chiesa stessa (cfr. pp. 373 e soprattutto 376).

(282) Di «genius loci» parla espressamente A. FAPPANI, *Santuari non mariani...*, cit., a proposito di S. Maurizio per Breno (p. 359) e di S. Fiorino (o Fiorano) per Borno (p. 356). Ma ovviamente i casi sono molto più numerosi.

(283) Cfr. A. TURCHINI, *art. cit.*, p. 47.

no come nella vicina area trentina, fu uno dei santi più invocati — accanto a Pantaleone, Rocco, Sebastiano, Carlo Borromeo e Nicola da Tolentino — in occasione delle frequenti gravissime epidemie⁽²⁸⁴⁾.

Le tavolette di Incudine si caratterizzano per la presenza pressoché costante della triade dei SS. Vito, Modesto e Crescenza, introdotti probabilmente nell'area devozionale bresciana dalla regione magiara. Gli ex voto di Coccaglio evidenziano i SS. Maurizio e Giacinto, mentre in quelli di Monno si riconosce S. Brizio. Se nelle tavolette di Lozio è effigiata S. Cristina, a Lumezzane compare con una certa frequenza il servita forlivese S. Pellegrino Laziosi⁽²⁸⁵⁾.

La popolare Madonna del latte è ben visibile negli ex voto dipinti di Quinzano, mentre a Montecastello di Tignale la Vergine è raffigurata nell'atto della sua incoronazione⁽²⁸⁶⁾. Il Cristo è rappresentato come Bambino di Betlemme nelle numerosissime tavolette delle Grazie di Brescia, come Crocifisso in quelle di Gargnano. Davvero peculiari, entro il nutrito *corpus* iconografico riprodotto, appaiono i molti ex voto di Ghedi connotati dalla presenza degli scheletri dei morti⁽²⁸⁷⁾.

Assai abbondante risulta la documentazione sui discutibili comportamenti del popolo e sulle conseguenti reprimende episcopali. Anche dalla nostra miscellanea emerge con tutta chiarezza l'immane sforzo compiuto dai pastori «tridentini» per disciplinare — talora con interventi di tenore quasi iconoclastico — l'esuberante religiosità e festosità popolare.

Da un lato vediamo il popolo che accorre numeroso alle santelle campestri, ove spesso stanno appese tra i doni votivi grucce e bastoni⁽²⁸⁸⁾; dall'altro vediamo i pastori (dal Bollani a S. Carlo, da Marino Giorgi a Marco Morosini e poi su su fino a Giacinto Tredici) preoccupati piuttosto della recinzione dei piccoli oratori, della loro decenza e

(284) S. Valentino è ben visibile nelle molte tavolette riprodotte di pertinenza del santuario di Breno.

(285) Entro l'ambito di quello che abbiamo sopra definito l'*agmen sanctorum* popolare bresciano vanno anche ricordati ad es. i santi vescovi Filastrio e Apollonio, S. Defendente (invocato contro i lupi e gl'incendi), S. Glisente (venerato come protettore contro il mal di denti), i SS. Fermo e Rustico (invocati contro le epidemie del bestiame) ecc. (cfr. A. FAPPANI, *Santuari non mariani...*, cit., passim).

In seguito alla visita apostolica del 1580 godette molta fortuna nell'area bresciana anche S. Carlo Borromeo. Più di una fontana, nelle zone di montagna, è fatta risalire al passaggio del santo che avrebbe prodigiosamente ottenuto il prezioso refrigerio per sé e per il proprio seguito (cfr. *ibid.*, pp. 354-355 e 362).

(286) A proposito della Vergine va rilevata, con A. TURCHINI, la componente anti-protestante della devozione mariana nell'area bresciana (cfr. *art. cit.*, p. 48). R. BOSCHI, per parte sua, vede nella stessa disposizione geografica dei santuari — non tanto però nell'arco alpino, quanto piuttosto nella zona meridionale del territorio — una sorta di baluardo difensivo (cfr. *art. cit.*, p. 321). La cosa, come è noto, è solitamente rilevata a proposito dei «Sacri Monti».

(287) Cfr. in particolare le tavolette nn. 59, 68, 72, 75, 81, 185, 186, 192, 198, 205, 208, 211, 238, 241, 275. Varie altre tavolette di Ghedi presentano invece l'effigie delle anime purganti.

(288) Cfr. A. FAPPANI, *Appunti...*, cit., pp. 368-369.

del loro eventuale restauro⁽²⁸⁹⁾, nonché del carattere onesto e tradizionale — non già «inusitato»⁽²⁹⁰⁾ — delle pitture⁽²⁹¹⁾.

Da un lato vediamo il popolo, incapace di troppo sottili distinzioni, venerare come «santa» la veggente Maria Amadini⁽²⁹²⁾, o ritenere «miracolosi» i morti di Ghedi (vittime della peste del 1630)⁽²⁹³⁾, dall'altro vediamo i vescovi preoccupati di far sigillare per sempre il loro sepolcro e di impedire che le loro ossa vengano venerate come reliquie⁽²⁹⁴⁾.

Ancora: da un lato vediamo il popolo — in occasione delle tremende siccità o delle alluvioni⁽²⁹⁵⁾ — moltiplicare a dismisura il materiale votivo appeso nei santuari; dall'altro vediamo i vescovi propensi a spiegare certi mali come meritati castighi per i peccati⁽²⁹⁶⁾ e severi nei riguardi delle tavolette sin quasi a provocarne la completa distruzione⁽²⁹⁷⁾.

Se, prima di concludere la nostra necessariamente incompleta presentazione, volessimo ancora per qualche momento sostare sul quadro antropologico ed esistenziale emergente dalle tavolette⁽²⁹⁸⁾, potremmo

(289) Quando non è possibile la decorosa manutenzione di un oratorio, ne viene decretata dal vescovo la demolizione (cfr. D. MONTANARI, *art. cit.*, p. 397).

(290) *Ibid.*, p. 403, nota 49.

(291) Interessante quanto D. MONTANARI ci dice circa le prescrizioni episcopali miranti a far cancellare le immagini di animali effigiati nelle chiese con intenti votivi (cfr. *ibid.*, p. 397).

In diocesi di Milano fu emblematico, al tempo di S. Carlo, il caso di S. Bovio (o S. Bovo) in pieve di Mezzate, ove il confessore della fede appariva dipinto in compagnia di buoi e cavalli (cfr. B.M. BOSATRA, *Mezzate: Dizionario della Chiesa Ambrosiana* 4, Milano 1990, in preparazione).

(292) Cfr. C. SABATTI, *L'apparizione...*, cit., p. 420, nota 31.

A proposito della votività popolare fiorita attorno a figure carismatiche non ufficialmente canonizzate è assai interessante la documentazione offerta da A. TURCHINI circa il card. Giovanni Alberto Badoer († 1714): cfr. *art. cit.*, pp. 104-106.

(293) «Indumenti, biancheria, fazzoletti appartenenti al malato venivano strofinati sulle ossa e, una volta indossati, avrebbero potuto mantenere il formidabile potere» (W. RIOLFI, *art. cit.*, p. 386).

La ragione della credenza popolare nel carattere taumaturgico dei morti di Ghedi è presto spiegata: trattandosi delle vittime di un gravissimo flagello morbosissimo, per lo più stroncate nel fiore dell'età, esse erano viste quasi come le custodi di un «supplemento di vita» da dispensare all'occorrenza ad altri sventurati.

Ci pare opportuno ricordare che diversi punti di contatto esistono tra il caso di Ghedi e quello di Bulciaghetto in Brianza (i cosiddetti «Morti dell'Avello»): cfr. M.R. GALIMBERTI, *Sopravvivenze di antichi culti in Brianza: Archivi di Lecco* 11 (1988) 429-438.

(294) Cfr. W. RIOLFI, *art. cit.*, p. 384.

In tema di «morti miracolosi» cfr. anche A. FAPPANI, *Santuari non mariani...*, cit., p. 361; *Id.*, *Appunti...*, cit., pp. 367-368 e 370.

(295) Si vedano le interessanti tavolette nn. 31-38.

(296) Cfr. A. TURCHINI, *art. cit.*, p. 74.

(297) Cfr. *ibid.*, pp. 26-27.

Anche mons. Giacinto Tredici — in tempi a noi vicini — fu di una severità quasi iconoclastica nei confronti delle tavolette votive. Tutto sommato è forse un bene, diciamo noi con il senno di poi, che le sue disposizioni non siano state sempre attuate.

(298) Nella vasta area studiata — comprensiva anche di Lonato, ecclesiasticamente veronese — sono state censite in tutto 1226 tavolette (si calcola che l'intero patrimonio

ad esempio rilevare con A. TURCHINI l'altissima frequenza della rappresentazione dell'ammalato nel proprio letto⁽²⁹⁹⁾ ma dovremmo parimenti constatare, lungo la curva diacronica dall'età moderna alla contemporanea, il decrescere progressivo della solidarietà del clan familiare con il graziato⁽³⁰⁰⁾. Non ci sarebbe inoltre difficile scoprire — puntando lo sguardo sulle iscrizioni — che il 75% dei committenti sceglie l'anonimato⁽³⁰¹⁾, che gli appartenenti al ceto contadino compaiono nel 25% dei casi⁽³⁰²⁾, che nel precario orizzonte quotidiano di questi ultimi ha grandissima importanza la buona salute del bestiame⁽³⁰³⁾. Tra i casi più disperati ed impressionanti non mancano quelli delle indemoniate, rappresentate durante l'esorcismo con la caratteristica fuoriuscita di diavoletti — quasi altrettanti pipistrelli — dalla bocca⁽³⁰⁴⁾.

Forse siamo riusciti a dare almeno una sommaria idea della ricchezza documentaria e del valore metodologico propri della miscellanea consacrata alla religiosità popolare bresciana. Sarà anche emersa dalle nostre osservazioni l'eccezionale importanza storica di quella singolare fonte che è rappresentata dal *corpus* delle tavolette votive. Simile sottolineatura fu fatta a chiare lettere nella prefazione al volume — non senza una punta di giustificata fierezza — anche dall'allora Assessore alla cultura della Regione Lombardia SANDRO FONTANA⁽³⁰⁵⁾.

Terminiamo riportando alcune brevi parole del Curatore, che sentiamo di dover condividere sotto il profilo metodologico e che riteniamo ben collocate a suggello della nostra recensione:

«Sono da non accettare quelle letture delle culture religioso-popolari che sottolineano sempre una specie di innata dimensione di contestatività di ciò che è appunto popolare o, se si vuole (ma non è lo stesso), subalterno»⁽³⁰⁶⁾.

nazionale sia di circa 60.000). Considerando il vistoso fenomeno delle sottrazioni e dispersioni, si dovrà ovviamente ritenere tale *corpus* bresciano solo parzialmente rappresentativo, soprattutto in rapporto alle conclusioni statistiche cui si dovesse pervenire. Di ciò si mostra lucidamente cosciente il Curatore della miscellanea.

(299) Cfr. *art. cit.*, p. 43.

Tra le situazioni di necessità, i casi di malattia rappresentano il 53% del totale. Per la raffigurazione dell'ammalato nel letto si vedano ad esempio gli ex voto nn. 88-115, passim.

(300) Cfr. *ibid.*, p. 44.

(301) Cfr. *ibid.*, p. 88.

(302) Cfr. *ibid.*, p. 42.

(303) Circa l'epidemia del bestiame cfr. le tavolette nn. 40-43 e 45-51. Capi di bestiame compaiono anche negli ex voto nn. 56-85, passim. Significativa la presenza delle capre nelle tavolette di Incudine: cfr. nn. 77 e 83-84.

(304) Cfr. la tavoletta n. 202.

(305) Cfr. S. FONTANA, *Il valore di una ricerca*, pp. 5-7.

(306) A. TURCHINI, *art. cit.*, p. 80.

Nella pubblicazione della miscellanea non è stato evitato un certo numero di men-
de. Ci permettiamo di segnalarne qualcuna. Nell'indice dei nomi mancano quasi totalmente i rimandi al vescovo Marino Zorzi (o Giorgi). Corna Pellegrini e Bollani sono stati del tutto negletti (del secondo si parla alle pp. 26, 74, 354, 357, 359-361, 375-377, 392-393, 395-398, 400-401, 403, 414). Assenti anche i rimandi al trattatista Tommasini, autore di un *De donariis ac tabellis votivis*, Padova 1638, di cui si parla alle pp. 16 e

40. *Religiosità popolare e vita quotidiana. Le tavolette votive del territorio jesino-senigalliese*, Jesi 1980.

Il mecenatismo della Cassa di Risparmio di Jesi rese possibile, in occasione del Natale 1980, l'edizione — a copie numerate — di un libro-strenna di grande pregio, raffinatissimo anche nella veste tipografica ed impreziosito da splendide illustrazioni.

La scelta del soggetto e l'intento culturale ad essa soggiacente fanno veramente onore all'istituto di credito marchigiano, il cui esempio è auspicabile venga imitato da altri enti del settore, a vantaggio di altre aree geografiche ancora in attesa di un'adeguata perlustrazione.

La struttura della pubblicazione è presto delineata: dopo un'ampia prefazione del Curatore SERGIO ANSELMi⁽³⁰⁷⁾ incontriamo tre cospicui saggi interpretativi — di carattere più generale e metodologico il primo⁽³⁰⁸⁾, concernenti invece specificamente città e campagna i restanti due⁽³⁰⁹⁾ —; seguono poi, nella sezione centrale del volume, le 136 tavole fotografiche (per lo più a colori) riproducenti il *corpus* degli ex voto catalogati e studiati⁽³¹⁰⁾; prima dei preziosi indici⁽³¹¹⁾ abbiamo infine un'utile appendice costituita da altri quattro saggi, risultato di indagine storica⁽³¹²⁾ o di paziente ricerca sul campo⁽³¹³⁾.

Senza attenerci rigidamente allo schema della miscellanea testè tracciato, procediamo nella nostra presentazione rilevando in primo luogo l'importanza degli studi storici sulle origini dei santuari e sulle tradizioni relative ai fatti prodigiosi: senza un'adeguata collocazione

31. Sempre nel medesimo indice, Felice da Cantalice è declassato da santo a beato, Pietro martire è inutilmente distinto da Pietro da Verona, Innocenzo da Berzo non è riconosciuto beato. A p. 28 S. Gabriele dell'Addolorata diventa S. Gabriele dell'Incoronata, mentre a p. 361 S. Vigilio è detto vescovo dimissionario. I SS. martiri Protaso e Gervaso furono rinvenuti da S. Ambrogio, per la qual cosa non può essere esatta la data del 353 indicata a p. 356. La tavoletta n. 25 risulta priva di scheda, mentre agli ex voto nn. 47-48 le schede sono state scambiate. La nota 8 di p. 26 pare incompleta; del tutto assenti le note 18 di p. 30 e 21-22 di p. 75. Alle pp. 414-415 mancano completamente i rimandi alle note 16-22. Infine a p. 111 si dovrà evidentemente leggere «olio su *legno*», non già «olio su tela».

(307) S. ANSELMi, *Nuove fonti per la storiografia e la storia-verità*, pp. 13-17.

(308) A. TURCHINI, *La tavoletta votiva del territorio jesino-senigalliese*, pp. 19-32.

(309) R. PACI, *Agricoltura e famiglia contadina fra Cinquecento e primo Novecento*, pp. 33-53; S. ANSELMi, *Lavoro e vita urbana nei secoli XVII-XIX*, pp. 55-82.

(310) Cfr. pp. 83-309.

(311) Gli indici, a cura di Gianni Orlandi, sono redatti con precisione e grande analiticità. Abbiamo le sei sezioni seguenti: *antroponimi*, *toponimi*, *luoghi di culto*, *eventi raffigurati* (es.: animali imbizzarriti, duello, fulmine, investimento da botte, ossessione, supplizio della corda ecc.), *tecniche grafiche* (es.: acquarello su carta, olio su cartone, olio su legno, tempera su legno, tempera su tela ecc.), *illustrazioni*.

(312) S. ANSELMi, *Descrizione di alcune grazie attribuite alla Madonna della Rosa di Ostra (1666-1711)*, pp. 313-321; C. URIELI, *I luoghi di culto*, pp. 327-358.

(313) R. PACI, *Le scritte murali nella casa natale di Santa Maria Goretti (1970-1980)*, pp. 323-326 (con 8 tavv. n.t.); M. CARAFOLI, *Alla ricerca delle tavolette perdute*, pp. 359-363.

nel loro proprio scenario religioso, antropologico ed epocale le tavolette dipinte — pur così espressive — rischierebbero infatti di perdere gran parte della loro eloquenza. Viceversa, messe a confronto con altre fonti, ad esse sorprendentemente omogenee se lette nell'ampia prospettiva della storia delle mentalità, esse acquistano nuove tonalità espressive in ogni loro minuto dettaglio. Dobbiamo per queste ragioni essere grati a C. URIELI e a S. ANSELMi per la loro rivisitazione storica — di valenza religiosa e insieme sociale — dei principali santuari della zona jesino-senigalliese⁽³¹⁴⁾.

Entro una cornice di generale insicurezza esistenziale, con lo spettro quasi costantemente aleggiante di carestie, pestilenze e scorrerie, il primo Autore ci ripropone la storia dei santuari come storia «corale» — anche l'edificio materiale è spesso il risultato di una mobilitazione generale di uomini, donne e bambini impegnati nel trasporto di pietre, acqua e calcina⁽³¹⁵⁾ —, magari a partire dalla *fama miraculorum* goduta da un antico crocifisso ligneo o da qualche campestre «figuretta»⁽³¹⁶⁾. L'ANSELMi per parte sua si concentra sul solo santuario mariano di Ostra (già Montalboddo)⁽³¹⁷⁾, nel quale tra i doni votivi sono persino conservate due bandiere sottratte ai Turchi dalle armate veneziane nel 1717⁽³¹⁸⁾. Per il mezzo secolo antecedente tale data, l'A. ci fa conoscere — sulla base di antiche cronache — i moltissimi prodigi attribuiti alla Madonna della Rosa: abbiamo così sotto gli occhi uno spaccato oltremodo interessante, con un variegato ventaglio di casi umani⁽³¹⁹⁾ e un ampio spettro di guarigioni da situazioni morbose⁽³²⁰⁾. Non è chi non colga come su tale sfondo risulti più agevole — e metodologicamente più corretta — l'ermeneutica degli ex voto dipinti.

Molto intelligente ed originale ci è parsa l'impostazione tipografica data ai due già richiamati saggi di R. PACI e S. ANSELMi, consacrati ri-

(314) La mappa geografica del territorio a un dipresso quadrangolare, delimitato a mezzogiorno dall'alveo dell'Esino, ci è fornita entro il saggio citato di A. TURCHINI, p. 21.

(315) Cfr. C. URIELI, *art. cit.*, p. 328.

(316) Cfr. *ibid.*, pp. 345 e 351. Accanto a «capitello», «santella» ecc. registriamo ora anche il termine «figuretta».

(317) Si noti che dei 136 ex voto riprodotti, ben 49 (precisamente i nn. 1-42 e 50-56) sono di pertinenza del santuario della Madonna della Rosa di Ostra. L'altra quindicina circa di edifici di culto è rappresentata da un numero assai esiguo di tavolette. Fanno tuttavia eccezione: il Duomo di Senigallia (nn. 43-49), la chiesa della Madonna del Piano di Corinaldo (nn. 59-77 e 136), la chiesa di S. Maria delle Grazie di Jesi (nn. 81-96), l'Addolorata di Corinaldo (nn. 98-108). Le tavolette nn. 119-131 (non tutte da ascrivere ad area marchigiana) appartengono invece ad una raccolta privata. Un discorso a parte meritano le quattro illustrazioni nn. 132-135, le quali corrispondono ad altrettante miniature della metà del Seicento riproducenti i fatti prodigiosi del 1471 all'origine del santuario di Monsano.

(318) Cfr. S. ANSELMi, *Descrizione di alcune grazie...*, cit., p. 313; sulle medesime bandiere cfr. anche C. URIELI, *art. cit.*, p. 346.

(319) Cfr. S. ANSELMi, *Descrizione di alcune grazie...*, cit., pp. 316-320.

(320) Cfr. *ibid.*, pp. 314-315.

spettivamente alla situazione contadina e alla realtà urbana: pagina dopo pagina non incontriamo infatti in essi le consuete note bibliografiche ma, per così dire, delle note «visive», cioè finissime riproduzioni in bianco e nero delle tavolette dipinte, molto utili per la comprensione del discorso critico ed interpretativo via via svolto dagli Autori⁽³²¹⁾. Da costoro riceviamo una chiara conferma, se mai ancora ne avessimo bisogno, circa la straordinaria importanza storico-documentaria degli ex voto dipinti, veri e propri «monumenti della quotidianità»⁽³²²⁾ — potremmo quasi dire: istantanee di tempi tramontati⁽³²³⁾ — la cui corretta tutela si rivela sempre più come «un dovere pubblico»⁽³²⁴⁾ da non trascurare.

Con la nota perizia a poco a poco acquisita lavorando in varie situazioni locali sulle tavolette votive⁽³²⁵⁾, il TURCHINI compie sul *corpus* jesino-senigalliese un'accurata analisi in varie direzioni, con attenzione alle differenze cronologiche, sociali, ambientali, sessuali ecc. La tavoletta-tipo — si direbbe, alla luce delle considerazioni statistiche dell'A. — raffigura un soggetto di *sexu maschile*, appartenente al ceto *contadino*, il quale, nel *secolo XIX*, viene provvidenzialmente salvato, mercé l'intercessione di *Maria*, da un incidente con *mezzo di trasporto*.

Utile complemento, per la conoscenza del clima religioso dell'ambiente marchigiano odierno — nonché per un raffronto tra detto clima e la religiosità testimoniata dalle tavolette⁽³²⁶⁾ — è il contributo dedicato da R. PACI alla casa natale di S. Maria Goretti: le scritte murali dei pellegrini — si noterà — rivelano ad un tempo luci⁽³²⁷⁾ e ombre⁽³²⁸⁾.

(321) Molto opportunamente le piccole illustrazioni portano i medesimi numeri d'ordine con i quali figurano nella serie principale delle pp. 83-309.

(322) S. ANSELMi, *Lavoro e vita urbana...*, cit., p. 82. Nella medesima prospettiva va letta, dello stesso ANSELMi, la citata prefazione delle pp. 13-17.

(323) Con rammarico ci asteniamo dal sostare sull'olmo e sulla quercia, sulla stalla e sull'ovile, sulla casa e sull'abito del contadino; come pure sugli incidenti stradali e sulle aggressioni notturne, sulla bottega artigiana e sull'infortunio professionale. La tavoletta n. 40 raffigura una donna ossessa con i diavoletti già incontrati nell'ex voto bresciano n. 202. Entrambi gli Autori sottolineano l'omogeneità tra l'ingenua pittura degli ex voto e le caratteristiche decorazioni di carri e birocci: probabilmente ai decoratori di questi ultimi fu spesso commissionata, nell'ambito del vicinato, l'esecuzione delle tavolette votive (cfr. R. PACI, *art. cit.*, p. 50; S. ANSELMi, *art. cit.*, p. 59). Effettivamente carri più o meno finemente decorati sono visibili negli ex voto nn. 67, 70, 88, 104, 109, 116.

(324) S. ANSELMi, *art. cit.*, p. 82.

Circa l'urgenza di adeguate misure di tutela del nostro patrimonio votivo, raccomandiamo la lettura delle già citate pagine di M. CARAFOLI, ricche insieme di arguzia e di passione.

(325) Il nostro studioso ha potuto spaziare dall'area riminese alla vicentina, dalla bresciana alla bergamasca ecc. Avremo modo di incontrarlo nuovamente, nel prosieguo della nostra rassegna.

(326) La tavoletta cronologicamente a noi più vicina, la n. 98, risale al 1942.

(327) Cfr. R. PACI, *art. cit.*, p. 324 (la madre di famiglia che prega per i figli e per il marito bestemmiatore).

(328) Cfr. *ibid.*, p. 325 (il giovane che invoca S. Maria Goretti, forse sul piano di un

D) 1981-1982

41. *Aspetti di religiosità popolare in Friuli* = Poesia prosa saggi 14, Pordenone 1981.

Abbiamo già fatto cenno alla mostra allestita a Pordenone nel 1980 sul tema *Religiosità popolare in Friuli*⁽³²⁹⁾. In continuità con essa, il Centro Iniziative Culturali Pordenone volle promuovere anche un corso di approfondimento ed un convegno di studi⁽³³⁰⁾ dei quali il pregevole volumetto miscelaneo che qui presentiamo raccoglie — e diffonde a più largo raggio — gli apporti più significativi.

Dopo la *prefazione*, nella quale don LUCIANO PADOVESE ci ragguaglia sulle tre suddette iniziative culturali e sulla struttura della miscellanea⁽³³¹⁾, incontriamo alcune brevi pagine di LUIGI CICERI, di indubbio interesse metodologico⁽³³²⁾. Esse corrispondono all'intervento con il quale il compianto studioso friulano, aprendo il convegno, richiamò — con uno sguardo retrospettivo alla mostra — l'attenzione dei presenti sul vasto ventaglio degli oggetti devozionali e soprattutto sulle stampe popolari⁽³³³⁾.

Sul terreno metodologico possono in qualche modo collocarsi anche le pagine di ANDREINA NICOLOSO CICERI⁽³³⁴⁾, molto attenta come sempre in prospettiva etnografica alle cosiddette «sopravvivenze» ed in particolare al ruolo religioso della donna — «quasi *Parca* della vita e della morte»⁽³³⁵⁾ — nelle società di tipo tradizionale.

Da F. SALIMBENI ci è offerto un utile *status quaestionis* bibliografico con vaglio critico dei principali indirizzi della ricerca⁽³³⁶⁾. Non privo di valore — ancorché necessariamente sommario e schematico — l'affresco storico contestualmente delineato.

Ancora in area metodologica inscriverebbero in qualche modo i due

grossolano scherzo, chiedendo successi amorosi non certo in linea con l'ideale della castità matrimoniale).

(329) Cfr. VI, 38.

(330) Il convegno si tenne nel maggio del 1981. Nel luglio successivo scomparve prematuramente Luigi Ciceri, alla cui memoria il volumetto è stato giustamente dedicato.

(331) L. PADOVESE, *Prefazione*, pp. 7-9.

(332) L. CICERI, *La mostra di religiosità popolare in Friuli a Pordenone*, pp. 11-16.

(333) L'affinità contenutistica nei confronti del contributo già sopra recensito (cfr. VI, 38, nota 257) ci dispensa da ulteriori sottolineature.

(334) A. [NICOLOSO] CICERI, *Aspetti e questioni della religiosità popolare*, pp. 39-46. Cfr. anche VI, 38, note 244-248.

(335) *Art. cit.*, pp. 43-44.

(336) F. SALIMBENI, *Lineamenti metodologici e storiografici della religiosità popolare*, pp. 23-38. Lo stesso contributo è reperibile anche in *Orientamenti sociali* 36 (1981) 171-183.

Non condividiamo del tutto quanto l'A. scrive (a p. 34, nota 24) circa la carenza degli studi storici sul folklore in Italia prima di E. De Martino. Consideriamo in tale area tutt'altro che trascurabile l'apporto di un Cocchiara o di un Toschi. Quest'ultimo A. è sì menzionato dal SALIMBENI (a p. 37, nota 41), ma soltanto per la *Bibliografia degli ex voto italiani*.

contributi offerti da P. O'IS⁽³³⁷⁾. el primo *religione* e *religiosità* (popolari) sono differenziate tra loro sulla falsariga del rapporto *fides quae/fides qua* (dimensione oggettiva nella *religione*, dimensione soggettiva nella *religiosità*)⁽³³⁸⁾; nel secondo è chiaramente evidenziata — attraverso una serie molteplice di rimandi ed esempi — la spiccata sensibilità dell'A. per lo studio del nostro tema in prospettiva comparata. Molto suggestiva, in particolare, la lettura esemplificativa di un caso tra i tanti: la processione con il Cristo morto; avremmo al riguardo per l'A. due ben distinte tipologie psico-religiose: da una parte quella caratteristica dei Paesi iberici, dell'America centro-meridionale e del nostro Mezzogiorno (situazioni nelle quali si riscontra una fiorente «religione del corpo»); dall'altra invece quella tipica dell'ambiente friulano (e non di esso soltanto), dalle tonalità «sobrie», «composte», «quasi nordiche»⁽³³⁹⁾.

Tre pregevoli medaglioni storici costituiscono la sezione centrale e indubbiamente più sostanziosa della miscellanea.

el primo di essi un noto studioso di archeologia cristiana tenta di leggere ed interpretare i mosaici paleocristiani delle aule teodoriane di Aquileia alla luce di quattro possibili categorie interpretative del fenomeno religioso-popolare (il *prescritto*, il *proposto*, il *tollerato* e il *proscritto*)⁽³⁴⁰⁾.

Dopo aver preso atto che i mosaici teodoriani rappresentano nel loro insieme una «*biblia pauperum* (...) unica al mondo»⁽³⁴¹⁾, MENIS ne considera l'innegabile «sincretismo figurativo»⁽³⁴²⁾ che tradirebbe un «alto grado di popolarità»⁽³⁴³⁾. In analogia con quanto viene affermato a proposito degli affreschi visibili negli ipogei paleocristiani — nei quali è riscontrabile una ripresa in chiave popolare e cristiana di moduli classici pagani⁽³⁴⁴⁾ — l'A. è incline a riconoscere in gran parte dei

(337) P. O'IS, *Religiosità popolare e religione popolare*, pp. 19-21; Id., *Appunti sulla religiosità popolare nel Friuli occidentale*, pp. 127-140.

(338) Pertinente il rilievo a proposito di talune situazioni geo-culturali nelle quali una certa *religione* (intesa nel senso sopra precisato dall'A.) si presenta come «uno dei tratti imprescindibili della identità etnica, popolare o nazionale» (p. 21). L'A. pensa ad es. alla Polonia, all'Irlanda e — fuori dell'alveo di antica tradizione cristiana — a certe situazioni del continente asiatico.

(339) *Art. cit.*, p. 140.

(340) G.C. MENIS, *Religiosità popolare nei mosaici paleocristiani di Aquileia*, pp. 49-64 (con 17 tavv. f.t.).

Abbiamo molto apprezzato le lucide ed equilibrate osservazioni preliminari dell'A., così sintetizzabili: a) la religiosità popolare, benché si differenzi da quella istituzionale, non è necessariamente anti-istituzionale; b) essa è diffusa tra le classi subalterne ma non è esclusiva di queste ultime; c) essa è emotiva, fantastica, non priva di propensioni verso il magico, ma non può essere ridotta al livello magico (cfr. p. 50).

(341) *Art. cit.*, p. 53.

(342) *Ibid.*, p. 54.

(343) *Ibid.*, p. 54.

(344) Cfr. *ibid.*, pp. 54-57.

Per un caso emblematico di osmosi in campo iconografico tra paganesimo e cristia-

mosaici aquileiesi la simbiosi tra un «lessico pagano» e una «sintassi cristiano-popolare»: saremmo insomma nell'area del *tollerato* tendente al *proscritto*. Ma avremmo inoltre alcuni elementi tipici piuttosto della «criptografia misterica»⁽³⁴⁵⁾ — come la nota scena del gallo in lotta con la tartaruga — e, più in là ancora, con il profilo ctonio mostruoso — preludio alle insistenze medievali sul demoniaco — entreremmo senz'altro nell'area del *proscritto*⁽³⁴⁶⁾.

Un secondo contributo storico è dovuto a GIOVANNA PAOLIN, nota per alcune precedenti ricerche sulle visite pastorali del secolo XVI e sui movimenti eterodossi⁽³⁴⁷⁾. Collegandosi metodologicamente al De Biasio⁽³⁴⁸⁾ e privilegiando tra le fonti i processi inquisitoriali dell'età tri-dentina, l'Autrice scopre nell'ambiente friulano — singolare crocevia sul piano culturale e religioso — l'esistenza di consistenti fermenti anti-gerarchici ed anti-istituzionali. In un contesto nel quale attecchisce il radicalismo anabattista «sia a livello colto che tra le classi popolari»⁽³⁴⁹⁾ non deve stupire l'«irrisione per il culto cattolico e per le sue forme più appariscenti»⁽³⁵⁰⁾.

Il terzo medaglione storico — veramente di ampio respiro — ci riporta ad un tema da noi già affrontato: quello delle pseudo-resurrezioni di Trava⁽³⁵¹⁾. Rispetto al saggio del De Biasio, a suo tempo considerato⁽³⁵²⁾, lo studio contenuto nella nostra miscellanea si presenta senz'altro più riccamente documentato e più attento al caso delle false resurrezioni nelle sue coordinate geografiche e cronologiche. Partendo da un «topos» patristico ed alto-medievale — quello del bimbo o del catecumeno che risuscita per essere battezzato da un S. Agostino o da un S. Patrizio — CAVAZZA si porta con rapida carrellata alle soglie dell'età moderna, facendoci sapere che nel secolo XV un'area discretamente ampia risultava interessata dalla presenza di santuari «à répit» o dalla corrispondente credenza: un territorio esteso dal Brabante alla Franca Contea. Nel secolo successivo si ebbe un'ulteriore dilatazione geografica del singolare fenomeno che venne ad interessare regioni come le Fiandre e la Savoia, il Delfinato e la Provenza, con diramazioni ad oriente sino alla Carinzia. Sembra in particolare che le popolazioni

nesimo cfr. F. BISCONTI, *Un fenomeno di continuità iconografica: Orfeo citaredo, Davide salmista, Cristo pastore, Adamo e gli animali: Augustinianum* 28 (1988) 429-436.

(345) *Art. cit.*, p. 61.

(346) Cfr. *ibid.*, p. 63.

(347) G. PAOLIN, *Movimenti ereticali in Friuli*, pp. 65-77.

(348) Cfr. VI, 38, nota 240.

(349) *Art. cit.*, p. 69.

(350) *Ibid.*, p. 69.

(351) S. CAVAZZA, *Tra teologia e pietà popolare: le false resurrezioni di Trava e la tradizione dei miracoli nell'Europa del Seicento*, pp. 79-122 (con importante appendice documentaria alle pp. 110-117). Sull'argomento lo stesso A. ritornò poco dopo con il saggio dal titolo *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento: Quaderni storici* 17 (1982) 551-582.

(352) Cfr. VI, 38, nota 240.

della montagna⁽³⁵³⁾ avessero più propensione ad accettare la prospettiva della «doppia morte». Punto d'arrivo per l'A. del saggio è l'età barocca, con la caratteristica divisione della stessa gerarchia ecclesiastica ed alta cultura cattolica in due schieramenti: i possibilisti (o tolleranti) da una parte⁽³⁵⁴⁾, i rigoristi dall'altra. Di tale complesso quadro l'A. ci aiuta a tracciare una mappa⁽³⁵⁵⁾. Ci fa ancora sapere che, nonostante la condanna da parte di papa Lambertini a metà Settecento, la credenza sopravvisse assai a lungo: a Trava infatti un ex voto ci conduce inequivocabilmente all'anno 1856, mentre con la documentazione di cui disponiamo per la Francia possiamo addirittura raggiungere il 1912⁽³⁵⁶⁾.

L'interpretazione data dal CAVAZZA al curioso fenomeno va nella direzione di una risposta rozza e popolare ad una sorta di stallo teologico determinato dal rigorismo del tempo in area escatologica:

«Alle dottrine dei teologi e alle sanzioni canoniche la cultura popolare rispose con la credenza nelle resurrezioni temporanee.

A concezioni che non davano adito alla speranza e che potevano sembrare solo un'incomprensibile, assurda aggiunta al carico di sventure dei ceti più umili, fu contrapposta l'attesa del miracolo: un'attesa che doveva essere tanto più appagata quanto maggiore fosse l'insistenza della chiesa ufficiale sulla dannazione dei bambini, come nel secolo XVII»⁽³⁵⁷⁾.

La credenza popolare nelle resurrezioni temporanee, occorre ancora rilevare, fu uno dei tipici punti di attrito e di polemica tra protestan-

(353) L'amico Dr. Enrico Imoda, cultore di memorie e tradizioni valdostane, ci ha informati circa la presenza di un santuario «à répit» in Valle d'Aosta: la cappella di Saint Préjet a Challand Saint Victor. Di questa notizia lo ringraziamo.

(354) Ci permettiamo di riportare lo stralcio di una lettera del patriarca di Aquileia Francesco Barbaro con la quale il dotto prelado nel febbraio 1597 informava il cardinale Pietro Aldobrandini circa i fatti di Luggau. Dopo aver narrato come un eretico convertito avesse edificato a proprie spese il santuario mariano, così proseguiva: «(...) di continuo vi concorrono li popoli circonvicini con grandissima divotione, la quale di giorno in giorno tuttavia accresce, e causa conversione di molti eretici; anzi diversi villaggi, che sono ivi circonvicini e che erano per avanti infetti d'heresia, mirabilmente si vanno purgando. Il che succede per cosa che, essendomi affermata universalmente da tutti, non si può quasi fare di non prestarle gran fede: ed è che dicono che nascendo qualche creatura la quale mora senza battesimo, se la viene portata in quella chiesa e posta sopra l'altare della Beata Vergine, ... dà segno di vita, e con moto di membri et alcune volte anche orinando apre gli occhi in tanto, che se gli può dar il battesimo, e poi ritorna a morire. Questa cosa è tanto divulgata che neanche gli heretici stessi ardiscono negarla; et il signor conte d'Ortimburg, ch'è patron del paese, personaggio principalissimo, capitano di Sua Altezza in tutta la Carinthia, e che hora è commissario dell'Imperatore... me lo afferma constantissimamente» (cit. da G. TREBBI, *Francesco Barbaro, patrizio veneto e Patriarca di Aquileia*, Udine 1984, 139-140).

(355) Vediamo così da una parte il Thiers, il Mabillon e l'inquisitore fra Antonio Dall'Occhio (di cui è trascritto l'importante memoriale alle pp. 112-117); dall'altra il dotto Eustachio Rudio, il vescovo di Trento Carlo Emanuele Madruzzo e l'autore del monumentale *Atlas marianus* Wilhelm Gumpfenberg.

(356) Cfr. p. 110.

(357) *Ibid.*, p. 108.

ti e cattolici⁽³⁵⁸⁾. Quelli ne traevano pretesto per accusare la chiesa romana di paganesimo⁽³⁵⁹⁾, questi ne fecero invece non di rado — paradossalmente — un argomento apologetico:

«Può sembrare paradossale che da una parte i vescovi proibissero il culto, e dall'altra la credenza che aveva dato origine a esso venisse usata come argomento dell'apologetica cattolica: tuttavia in quelle zone, che per lungo tempo segnarono il confine orientale delle regioni rimaste fedeli a Roma, ci troviamo di fronte proprio a questa situazione. Nella prima biografia di Francesco di Sales si racconta come il santo vescovo richiamasse in vita per il battesimo il figlio di una donna che era particolarmente ostinata nella sua fede calvinista: un tale miracolo fece riconoscere all'eretica il suo errore e la riconciliò con la vera religione (...)»⁽³⁶⁰⁾.

Lasciamo il suggestivo argomento e passiamo ad altri due saggi, interessanti ancorché brevissimi. G. GANZER, sottolineata — sul terreno religioso-popolare — l'esistenza di legami tra Carnia e Carinzia nei secoli XVI-XVIII, si sofferma sulla raffigurazione del «Coronato di spine» di Cavazzo Carnico (chiesa di S. Daniele Profeta), iconograficamente derivante dalla più celebre immagine votiva di Klagenfurt⁽³⁶¹⁾. Degne di note le osservazioni sul carattere «pietistico» e «barocco» di un particolare iconografico apocrifo: il labbro di Cristo trafitto da una spina.

A. CRACINA ci fa conoscere, a partire da una lunga esperienza pastorale in Val Natisone, alcune usanze pre-natalizie locali nelle quali la «gestione» religiosa è caratteristicamente solo femminile⁽³⁶²⁾. Riporta tra l'altro il testo di un canto di indubbia estrazione popolare il cui contenuto collima tuttavia in modo stupefacente con le grandi professioni di fede dell'antichità cristiana⁽³⁶³⁾.

Con la lettura dell'appendice, nella quale C. CORRAI e M.A. CAPITANIO ordinano e presentano interessante materiale di provenienza latino-americana loro fornito da Alessandro Perolini⁽³⁶⁴⁾, siamo informati

(358) La cosa è rilevabile tra le righe nella lettera di Francesco Barbaro sopra citata (cfr. nota 354).

(359) Cfr. *art. cit.*, p. 100.

(360) *Ibid.*, p. 96.

A livello bibliografico più generale mette conto di segnalare, in aggiunta a quanto possiamo desumere dai due documentati studi del Cavazza, la serie dei saggi citati in S. WILSON, (ed.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1985, 47 (nota 84) e 392 (nn. 998-1001 della bibliografia ragionata). Cfr. inoltre: C. CORRAIN-P.L. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, cit. (I, 7, nota 71), 361, 377, 401; C. CORRAIN, *Documenti etnografici nei sinodi francesi: Palestra del Clero* 55 (1976) 1496-1497 e 56 (1977) 1367-1368. Infine cfr. VI, 34, nota 81.

(361) G. GANZER, *Il «Coronato di spine» di Klagenfurt in Carnia*, pp. 123-125 (con 3 tavv. f.t.).

(362) A. CRACINA, *Briciole di religiosità slava in Val Natisone. La novena di Natale*, pp. 141-145.

(363) Cfr. pp. 143-144.

(364) C. CORRAIN-M.A. CAPITANIO, *Alcune composizioni magico-religiose da Portori-*

infine circa curiose forme religioso-popolari di evidente stampo sincretistico (orazione del morto contro le fatture, orazione per vincere la lotteria ecc.).

42. *Devozione popolare a S. Antonio di Padova*, Padova 1981.

Come già abbiamo potuto sottolineare in precedenti puntate della nostra rassegna⁽³⁶⁵⁾, attorno al santuario di Padova si è andata svolgendo negli ultimi tempi un'intensa ricerca pluridisciplinare di elevato livello scientifico, la quale ha saputo mettere in luce — contro ogni tentazione di saccente superiorità o di teologica sufficienza — tutta la serietà e la complessità di quello che si suole ormai chiamare il «fenomeno antoniano».

Il volume che qui presentiamo conferma ampiamente quanto si è testè osservato: solo in apparenza infatti abbiamo sotto gli occhi una di quelle pubblicazioni cosiddette divulgative e destinate a far presa su lettori frettolosi mercé le molte illustrazioni; in realtà ci troviamo di-nanzi ad una serie di contributi di grande valore metodologico a raccomandare i quali basterebbero da sé soli i nomi dei valentissimi Autori.

L'occasione alla lodevole iniziativa editoriale fu data dall'allestimento della mostra antoniana allogata nella Sala dei Chiostrì del Santo ed inaugurata la sera del 12 giugno 1981, a 750 anni dalla morte del «Doctor Evangelicus»⁽³⁶⁶⁾.

La nostra miscellanea si presenta per l'appunto formalmente come catalogo di detta mostra ed effettivamente del ricco materiale devozionale esposto offre nelle numerose immagini una assai gradevole antologia. In realtà però, come subito vedremo, essa è qualcosa di più di una semplice guida museale.

Dopo le brevi parole del Direttore del Centro Studi Antoniani⁽³⁶⁷⁾ e la stringata prefazione del Curatore prof. ALBERTO VECCHI⁽³⁶⁸⁾ incontriamo, ad opera del medesimo, un primo amplissimo saggio dedicato a *Gli oggetti votivi*⁽³⁶⁹⁾.

In continuità con i noti antecedenti pagani, ricondotti a cinque casi tipologici fondamentali⁽³⁷⁰⁾, l'A. considera il variegato spettro della molteplice votività antoniana giungendo a distinguere in essa quasi una ventina di forme oblativo differenti: dall'offerta dei *ceri* a quella

co, pp. 149-153 (con 5 tavv. f.t.); ID., *Amuleti della fortuna nell'America andina (Perù e Bolivia)*, pp. 155-159 (con 3 tavv. f.t.).

(365) Cfr. I, 8; VI, 35.

(366) Gli enti patrocinatori della mostra furono: la Provincia padovana dei Minori Conventuali, il Museo Antoniano, il Centro Studi Antoniani e la Veneranda Arca del Santo.

(367) A. POPPI, *Presentazione*, p. IX.

(368) A. VECCHI, *Prefazione*, p. XI.

(369) ID., *Gli oggetti votivi*, pp. 1-56.

(370) Cfr. pp. 23-24.

dei cuori d'argento, dalla deposizione di *strumenti ortopedici* all'affissione di *tavolette dipinte*, dal dono di *monili* preziosi alla consegna di *abiti* francescani (fatti indossare previamente ai fanciulli), dall'oblazione di *altarini domestici* (eloquenti testimonianze di fedeltà nella preghiera) alla presentazione di *perizie cliniche* comprovanti la guarigione, dal dono dell'*uniforme militare* all'affissione di spesse *targhe marmoree* ecc.⁽³⁷¹⁾.

Dinanzi al flusso di una storia ormai per tre quarti millenaria l'analisi del fenomeno votivo non è compiuta dal Vecchi soltanto attraverso un taglio sincronico, ma altresì lungo l'arco della curva diacronica: dalle sue pagine scopriamo così ad esempio che in varie circostanze il materiale votivo più prezioso venne fuso e convertito in denaro per la necessaria manutenzione del tempio; veniamo ancora a sapere che nel Settecento le tavolette dipinte erano presentate dai devoti in quantità così abbondante da indurre la competente autorità ad una drastica riduzione (a 8 giorni soltanto) del tempo di affissione delle stesse all'arca del Santo⁽³⁷²⁾.

La lunga vicenda della devozione popolare a S. Antonio, costellata di innumerevoli grazie a loro volta accreditate dai doni votivi, offerti per l'appunto — per usare l'espressione di Urbano VIII — «ad beneficia accepta testificanda»⁽³⁷³⁾, andò ognor più configurando la basilica antoniana — tale era stata fin dalle origini voluta — «come grande reliquiario»⁽³⁷⁴⁾, come un unico solenne monumento, cioè, avente una sua «complessiva reliquialità»⁽³⁷⁵⁾ addirittura superiore alla somma dei molteplici apporti votivi assorbiti. Dinanzi a tale maestosa ed eloquente realtà sarebbe assurdo per l'A. assecondare oggi qualsivoglia «ventata di follia giacobina»⁽³⁷⁶⁾ che ci dovesse porre in un atteggiamento di nuova iconoclastia: per ogni santuario viceversa — e per quello di Padova in specie — il «doveroso impegno museografico di raccolta e di sistematica conservazione» del materiale devozionale e votivo appare qualcosa di «indilazionabile»⁽³⁷⁷⁾. E la mostra padovana va precisamente inquadrata in tale prospettiva.

Un secondo saggio, non meno ricco del precedente, è offerto — con la consueta ben nota competenza in campo socio-religioso⁽³⁷⁸⁾ — da P. GIURIATI⁽³⁷⁹⁾. Dopo aver rilevato preliminarmente che nel santuario di Padova abbiamo «uno dei centri maggiori di aggregazione devozionale

(371) Per questo spettro nella sua completezza cfr. pp. 15-23.

(372) Cfr. p. 3.

(373) URBANO VIII, *Declaratio ac confirmatio...* (5 luglio 1634): *Magnum Bullarium Romanum* 4, Lugduni 1655, 197.

(374) *Art. cit.*, p. 34.

(375) *Ibid.*, p. 35.

(376) *Ibid.*, p. 39.

(377) *Ibid.*, p. 47.

(378) Cfr. I, 8, nota 92; VI, 35, nota 95; 36, nota 204.

(379) P. GIURIATI, *Aspetti della devozione antoniana a Padova*, pp. 59-91.

del panorama sacro cattolico»⁽³⁸⁰⁾ in senso assoluto, l'A. tenta di fotografare, anche alla luce della tradizione passata, il quadro d'insieme dei principali atteggiamenti devoti e delle principali manifestazioni religioso-popolari antoniane odierne. E ciò non soltanto in rapporto al polo cittadino di Padova, bensì con attenzione dilatata ad altre zone del territorio circconvicino: segnatamente in direzione di Camposampiero, dove Antonio passò le sue ultime settimane di vita, e di Anguillara, località nella quale l'Arca del Santo era proprietaria di un esteso fondo ereditato dai Carraresi.

Lo spaccato risultante è indubbiamente vivace e variopinto, ancorché talune forme devozionali del passato tendano ad eclissarsi⁽³⁸¹⁾. D'altra parte va registrato lo sforzo fecondo teso a riportare il culto antoniano alle sue radici bibliche e liturgiche — l'A. ci informa puntualmente e con dati statistici alla mano sui sacramenti amministrati in basilica⁽³⁸²⁾ —, come anche l'intelligente inventiva pastorale e catechetica all'origine di quella mostra audiovisiva permanente che è capace d'interessare ogni anno circa 100.000 persone⁽³⁸³⁾.

ELISABETTA GULLI GRIGIONI⁽³⁸⁴⁾, con un terzo contributo ricco di preziose informazioni storiche ed ammirevole per il grande equilibrio grazie al quale sono evitate le letture riduttrici del fenomeno antoniano, affronta la problematica dell'organizzazione museale nonché della catalogazione dell'immenso materiale votivo e devozionale sedimentatosi lungo i secoli⁽³⁸⁵⁾. Non possiamo che condividere i voti formulati dall'Autrice a proposito di un collegamento e di uno scambio di esperienze, anche sul piano tecnico-organizzativo, tra diversi santuari aventi gli stessi problemi in area museografica.

In aggiunta ai tre studi d'indole più generale e metodologica, abbia-

(380) *Art. cit.*, p. 60.

(381) Ad esempio è ora alquanto ridotto l'uso di metter nome Antonio ai neonati (cfr. p. 76); «sempre più sporadici sono i bambini vestiti da fratini come ex voto dei parenti per qualche favore concesso dal Santo» (p. 64); i pellegrinaggi dal circondario sono per lo più privi di quel carattere «corale» che presentavano un tempo (cfr. p. 80) ecc. Ancora però è molto sentito ad esempio il richiamo alla processione pomeridiana del 13 giugno — nella quale la reliquia del mento del Santo è portata a spalla dai «beccari» rivestiti dalle tradizionali cappe azzurre (cfr. pp. 68 e 70-71) —; ancora esiste l'uso di coltivare in primavera i gigli di S. Antonio (cfr. p. 81), di distinguere con la preghiera antoniana il martedì (il giorno, cioè, della traslazione della salma del Santo a S. Maria Mater Domini), di portare con sé immaginettes e medaglie in situazioni professionali pericolose (cfr. *ibid.*), di preparare lo squisito liquore «nocino» nel ricordo del famoso nocce di Camposampiero dal quale Antonio predicò ai contadini (cfr. pp. 83-85).

(382) Cfr. p. 60.

(383) Cfr. p. 64.

(384) Cfr. VI, 35, nota 104.

(385) E. GULLI GRIGIONI, *Un'eredità di oggetti e di cultura*, pp. 93-125.

Per la problematica «museografica» affrontata dall'Autrice cfr. l'esemplare pubblicazione a cura di L. BORELLO, *Devozione pubblica e privata. Il centro di documentazione storica e popolare mariana del Santuario di Maria Ausiliatrice in Torino*, s.l., s.d. (ma: Torino 1984).

mo nella parte finale della miscellanea un altro esemplare contribuito del prof. VECCHI⁽³⁸⁶⁾, il quale — fondandosi sui risultati di una ricerca *ad lauream* relativa ai luoghi di culto popolari tra Monselice e Conselve⁽³⁸⁷⁾ — ci intrattiene con dovizia d'informazioni, suffragate da molte immagini, a proposito di quella «civiltà del legno»⁽³⁸⁸⁾ impregnata di religiosità che seppe produrre, nel succedersi delle generazioni, una vera e propria «sacralizzazione» dello spazio rurale.

L'ambiente studiato — comprensivo anche di Anguillara, cui per lo più si riferiscono le illustrazioni fotografiche — appare nella prospettiva richiamata davvero emblematico: per essere stato costantemente zona di fiumi, canali, boschi e paludi fu scenario ideale di quel quotidiano religioso contadino avente nei capitelli confinari, nelle edicole campestri collocate su tronchi d'albero — celebre la Madonna «del salice» di Anguillara⁽³⁸⁹⁾ —, nelle processioni oranti attraverso le campagne espressioni tra le più caratteristiche e più intensamente vissute.

Eccezzuate le immagini relative ai sacelli del basso Padovano — di cui si è appena detto — tutte le altre illustrazioni di cui è costellato il pregevole volume non si accompagnano direttamente ai vari saggi, ma sono piuttosto collegate a una serie di succose didascalie inserite entro altrettante finestrelle e ben distinte tipograficamente⁽³⁹⁰⁾. L'insieme risulta comunque molto interessante e costituisce un ottimo indispensabile complemento «visivo» per la conoscenza e la comprensione della multiforme religiosità popolare antoniana⁽³⁹¹⁾.

43. *Ex voto marinari del Santuario di Montenero*, Pisa 1981.

Un po' settoriale forse, rispetto ad altre analoghe pubblicazioni concernenti le tavolette dipinte, quella dedicata agli *ex voto* marinari di Montenero, ma ugualmente preziosa e diremmo quasi paradigmatica per lo spaccato offerto su di una situazione esistenziale come poche al-

(386) A. VECCHI, *Aspetti della devozione popolare a S. Antonio nel basso Padovano*, pp. 129-156.

(387) Cfr. p. 154.

(388) *Ibid.*, p. 144.

(389) Cfr. p. 145.

(390) Purtroppo non è sempre stata rispettata la corrispondenza tra l'immagine e la finestrella didascalica, il che rende qua e là meno immediata la comprensione (cfr. ad es. le pp. 31-32 e la pp. 99 e 105). A p. 12 il 1904 diventa per errore 1840.

(391) Gli oggetti votivi e devozionali fotograficamente riprodotti vanno dall'*Agnus Dei* alla cartagloria, dal casco per motociclista al volante di automobile, dal trofeo sportivo al vaso da farmacia, dal santino alla medaglietta *double-face* (antoniana e mariana insieme), dalla cartolina antoniana (con il n. 13 ambiguamente ingrandito) all'oggetto d'artigianato missionario, dall'*ex voto* anatomico alla targa d'argento. Notevole il testo del *Si quaeris miracula* in ideogrammi cinesi (a p. 2). A p. 18 è riprodotta una tavoletta del 1769 con l'ossessa esorcizzata ed i diavoletti già incontrati (n. 202 della serie bresciana e n. 40 della jesino-senigalliese).

tre «rischiosa» e conseguentemente come poche altre aperta all'attesa di celesti favori attraverso l'intercessione di Maria.

Sono ormai definitivamente tramontati i tempi nei quali le persone di buona cultura e dal palato artistico raffinato vedevano nei santuari dalle pareti tappezzate di tavolette nulla più che «le pinacoteche degli scarabocchi»⁽³⁹²⁾: ben al di là di ogni aristocratico estetismo si è ora chiaramente scoperto l'eccezionale valore documentario degli ex voto per lo studio del quotidiano — nel suo misterioso intrecciarsi con lo straordinario ed il divino⁽³⁹³⁾ — in una serie insospettata di ambiti antropologici. E tra questi spicca in certo senso la vita sul mare⁽³⁹⁴⁾.

Se ciò corrisponde al vero, non possiamo che compiacerci dinanzi all'intelligente iniziativa — promossa e patrocinata da più enti⁽³⁹⁵⁾ — di una mostra delle tavolette marinare ai Bottini dell'Olio di Livorno (25 ottobre 1981-31 gennaio 1982)⁽³⁹⁶⁾: di tale esposizione abbiamo per l'appunto tra le mani, nella nostra miscellanea, il catalogo.

In esso non incontriamo soltanto le accuratissime schede (in numero di 178)⁽³⁹⁷⁾, corrispondenti ad altrettante illustrazioni⁽³⁹⁸⁾, ma altresì alcuni pregevoli saggi atti nel loro insieme ad informarci adeguata-

(392) Lo sdegnoso giudizio è del letterato elbano Mario Foresi († 1932): cfr. G.M. BATTAGLINI, *I Santuari e gli ex voto dell'Isola d'Elba*, pp. 138-139.

(393) Alludiamo volutamente al titolo della miscellanea bresciana con la quale si apre la presente puntata della nostra rassegna.

(394) Non molto prima della mostra livornese fu organizzata a Parigi, presso il *Musée de la Marine*, una esposizione mondiale degli ex voto marinari. Presidente della Commissione Internazionale della Storia Marittima era nel 1981 MICHEL MOLLAT DU JOURDIN, cui dobbiamo l'*Introduzione* alla nostra miscellanea, pp. 9-10. In essa egli dichiara Montenero caso emblematico in quel Mediterraneo che «offre una ghirlanda di santuari e migliaia di ex voto marinari» (p. 9).

Metodologicamente utile, del medesimo A., il contributo dal titolo *L'enquête sur les ex-voto marins et fluviaux du Ponant: Iconographie et histoire des mentalités*, Paris 1979, 83-86.

A proposito di un santuario ligure per certi aspetti accostabile a quello livornese cfr. E. CARTA-U. RICCI-F.M. RUFFINI, *Rapallo sacra minore. Ex voto marinari del Santuario di N.S. di Montallegro*, Genova 1980.

(395) La mostra fu promossa dalle Amministrazioni Comunale e Provinciale di Livorno, con la collaborazione dei monaci Vallombrosani custodi del santuario, dell'Archivio di Stato, della Soprintendenza ai Beni Ambientali, dell'Ente Provinciale per il Turismo ecc. (cfr. in particolare, alle pp. 6-7, gl'interventi del Presidente della Provincia e del Sindaco).

(396) Nei giorni 24-25 ottobre 1981, in occasione dell'apertura della mostra, fu anche tenuto un incontro di studio che vide la partecipazione — accanto agli Autori della miscellanea, di cui subito diremo — anche di altri eminenti studiosi. Tra questi ad es. Bernard Cousin, esperto conoscitore delle tavolette marinare della Provenza, e Silvano Burgalassi, avente ora al proprio attivo apprezzati studi sugli ex voto toscani apparsi sul periodico locale *Le Apuane*.

(397) Cfr. F. UGOLINI LETTIERI, *Catalogo delle opere*, pp. 70-137. La catalogazione si articola in tre sezioni: a) tavolette dipinte (nn. 1-170); b) modelli navali (nn. 171-173); c) oggetti vari (nn. 174-178).

(398) Le 178 illustrazioni sono nella stragrande maggioranza in bianco e nero. Quattro di esse, però, a colori, sono anticipate alle pp. 50 e 69; anticipate sono anche le tre immagini in bianco e nero delle pp. 52, 55, 61.

mente attorno alla storia del Santuario di Montenero e alla vicenda umana di popolazioni continuamente esposte a calamità e «fortune di mare».

In prospettiva storico-religiosa risulta molto interessante l'ampio contributo di C. CIANO⁽³⁹⁹⁾; esemplari per il singolare tipo di sondaggio archivistico appaiono gli studi di J.P. FILIPPINI⁽⁴⁰⁰⁾ e P. CASTIGNOLI⁽⁴⁰¹⁾; ricco d'informazioni e particolarmente fine nella critica iconografica è il saggio della UGOLINI LETTIERI⁽⁴⁰²⁾.

Quasi appendice — ma senz'altro ben collocata appendice, stante l'evidente parentela iconografica tra gli ex voto dell'Elba e quelli di Montenero — ci è infine offerta, dopo il *corpus* delle immagini livornesi e delle relative schede, la breve sezione sui santuari elbani⁽⁴⁰³⁾, dalla quale apprendiamo — non senza rammarico — che il patrimonio pittorico votivo è ridotto nell'isola a sei sole tavolette marinare superstiti⁽⁴⁰⁴⁾.

Benché gli ex voto riprodotti appartengano tutti senza eccezioni ai soli secoli XIX e XX⁽⁴⁰⁵⁾, l'attenta lettura del catalogo ci riporta cronologicamente ben più a monte. Ci aiuta ad inquadrare il santuario livornese tra i non pochi altri mediterranei dedicati alle varie Madonne «della Guardia» o «del Buon Porto»⁽⁴⁰⁶⁾, ci fa conoscere la zona nel suo passato selvaggio e quasi orrido⁽⁴⁰⁷⁾, ci riporta alla presenza di an-

(399) C. CIANO, *Religiosità popolare e tradizioni marinare nelle manifestazioni votive di Montenero*, pp. 11-24.

(400) J.P. FILIPPINI, *Per uno studio degli infortuni marittimi*, pp. 25-32 (con tabelle statistiche alle pp. 30-32).

(401) P. CASTIGNOLI, *Le fortune di mare nei consolati livornesi. Note introduttive di una ricerca*, pp. 33-49 (con appendice documentaria alle pp. 43-49).

(402) F. UGOLINI LETTIERI, *Aspetti storico-artistici degli ex voto marinari del Santuario di Montenero*, pp. 51-66.

Molto interessanti le notizie a noi fornite dall'Autrice circa i cosiddetti «pittori in pietà», specializzati nell'esecuzione delle tavolette votive. Dobbiamo ricordare almeno Angelo Arpe per Genova, Antoine Roux per Marsiglia, Gaudenzio Toci per Livorno. Quest'ultimo fu operante negli anni 1850-1860 circa (cfr. pp. 57-58). Una generazione più tardi si distinse in Livorno il marsigliese Louis Renault (cfr. pp. 62-63). Inutile dire che moltissime tavolette risultano comunque anonime.

(403) Cfr. G.M. BATTAGLINI, *I Santuari e gli ex voto...*, cit.; F. UGOLINI LETTIERI, *Ex voto marinari nelle chiese e nei santuari dell'Isola d'Elba*, pp. 140-142 (con il metodo adottato nelle pp. 70-137 sono catalogate le tavolette contrassegnate dai nn. 179-184).

(404) E più precisamente: quattro di Marciana (santuario della Madonna del Monte) e due di Portoferraio (chiesa della Misericordia).

(405) Il numero totale delle tavolette superstiti di Montenero è di circa 600. Tra queste, 170 sono a soggetto marinaro. L'intero *corpus* conservatosi appartiene ai secoli XIX-XX.

(406) Cfr. C. CIANO, *art. cit.*, p. 17.

Rinomati per la protezione dei naviganti sono, accanto a quello di Montenero, altri santuari: Nostra Signora del Monte a Genova, la Madonna dell'Arco presso Napoli, Santa Maria del Lauro a Sorrento, Nostra Signora di Bonaria a Cagliari (cfr. F. UGOLINI LETTIERI, *Aspetti...*, cit., p. 51).

(407) Nel tardo medioevo il luogo incuteva terrore per il «nero ammantato di bosca-glie» (C. CIANO, *art. cit.*, p. 12) ed era detto «monte del diavolo».

tichi anacoreti⁽⁴⁰⁸⁾, ma anche di temuti briganti. Veniamo poi a sapere che dalla scoperta dell'immagine mariana a metà del secolo XIV si ebbe una progressiva sacralizzazione del luogo ed una sempre più viva fede popolare nella Vergine. Un singolare momento-vertice in simile storia di devozione può essere visto nel secolo XVII: le cosiddette «fedi di sanità» rilasciate a quell'epoca dall'Ufficio della Sanità Marittima di Livorno alle navi in procinto di salpare dichiaravano immuni da pestilenza la città ed il porto, nonché in «ottima salute»⁽⁴⁰⁹⁾ gli abitanti, ascrivendo tale situazione di benessere all'intercessione della Beata Vergine di Montenero⁽⁴¹⁰⁾.

Le molte calamità naturali — come il terribile terremoto dell'aprile 1646 —, le ricorrenti incursioni dei pirati, le guerre e le invasioni ma soprattutto le frequentissime «fortune di mare»⁽⁴¹¹⁾, caratteristiche di una località non distante dalle secche della Meloria, determinarono nel corso delle generazioni la grande fioritura votiva: accanto alle tavolette furono donati frammenti di remi, barre di timone, denti di balena⁽⁴¹²⁾, catene di galeotti scampati alla ferocia dei Turchi⁽⁴¹³⁾ ecc. Come si può constatare, ci troviamo dinanzi ad una originalissima storia di umana insicurezza e di celesti benefici, di cui il patrimonio votivo provvidenzialmente conservatosi rappresenta forse soltanto la punta dell'*iceberg*.

Non è questa ovviamente la sede per un'analisi puntuale delle tavolette livornesi sotto il profilo stilistico e contenutistico. Possiamo forse accontentarci — in chiusura della nostra rapida presentazione — di rilevare, sotto la guida di un esperto critico d'arte, quali possono considerarsi i comuni denominatori iconografici:

«La scena è vista in maniera sempre frontale; l'imbarcazione è al centro della raffigurazione investita dal mare agitato; le vele sono ammainate o stracciate dal vento; i marinai, piccoli e sovente resi con tratti sommari, sono sopraffatti dalle onde che si abbattono sullo scafo; il cielo nero, coperto di nuvole, contribuisce a suscitare quel sentimento di pathos necessario ad una compartecipe lettura dell'ex voto. L'apparizione della Madonna è collocata sempre in alto, a destra o a sinistra della scena, spesso su uno sfondo chiaro che squarcia le nuvole, simbolo non solo dell'esaudita preghiera, ma della tranquillità celeste che contrasta con la precarietà del quotidiano»⁽⁴¹⁴⁾.

(408) Interessante notare, nel secolo XV, la presenza dei «romiti della Sambuca» (*ibid.*, p. 12) come custodi della sacra immagine. Dovremmo ripetere qui il rilievo della nota 278.

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

(410) Le patenti o fedi di sanità recavano anche l'effigie di Maria (cfr. le illustrazioni alle pp. 34-35 per Livorno, a p. 139 per l'Elba).

(411) Per la distinzione tra «*risicum maris*» e «*risicum gentium*» cfr. P. CASTIGNOLI, *art. cit.*, p. 38.

(412) Cfr. C. CIANO, *art. cit.*, p. 19.

(413) Cfr. F. UGOLINI LETTIERI, *Aspetti...*, cit., p. 64.

Si veda inoltre l'interessante illustrazione n. 174 a p. 135.

(414) *Ibid.*, p. 52.

L'Autrice ci ricorda che in non poche tavolette l'immagine di Maria è abbinata all'*Ecce Homo* (veneratissimo a Livorno, in Santa Caterina) o ad altri santi (cfr. l'interes-

44. *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia* = Nostro tempo 34, Torino 1981.

La copertina di Valerio Papini — nella quale il devoto è raffigurato a guisa di marionetta azionata con fili dall'alto — traduce adeguatamente il contenuto troppo severo di questa pubblicazione, non priva di un certo ingiustificato ed irritante livore anti-cattolico.

GUSTAVO GUIZZARDI vi ripropone in un primo saggio⁽⁴¹⁵⁾ la nozione-chiave da noi già incontrata di «campo religioso»⁽⁴¹⁶⁾, interpretando tale realtà come funzionale — nel disegno della chiesa-istituzione e delle classi egemoni — alla «cattura del consenso»⁽⁴¹⁷⁾ dei ceti subalterni, o in altre parole alla conservazione dell'egemonia. Se non vediamo male, infatti, a giudizio dell'A. le classi non egemoni sarebbero in concreto costrette ad accettare un prodotto religioso «egemonico» imposto dall'alto; in cambio di tale accettazione avrebbero sì il vantaggio di poter almeno in parte conservare la propria identità culturale ma — come ancora ci sembra sostenere GUIZZARDI — ad un troppo elevato prezzo: il cristallizzarsi in termini definitivi della loro subalternità⁽⁴¹⁸⁾.

In prospettiva etica si pone CARLO PRANDI⁽⁴¹⁹⁾ con un ampio studio⁽⁴²⁰⁾ mirante a dimostrare come la Chiesa cattolica, a partire dalla Controriforma, abbia saputo influire sulle masse popolari attraverso una ben precisa «strategia pedagogica egemonica», avente come effetto un determinato «ethos collettivo indotto», capace di funzionare «da sistema di contenimento»⁽⁴²¹⁾ e di scongiurare conseguentemente i potenziali esiti «catastrofici»⁽⁴²²⁾ frutto di ogni «immaginario sociale

sante tabella di p. 65). Non dovrà sfuggire un particolare: con una certa frequenza compaiono accanto alla Vergine le anime purganti, vale a dire — nel contesto in cui ci troviamo — le anime di coloro che perirono tragicamente in mare (cfr. *ibid.*, p. 61). Come in area bresciana erano considerati potenti intercessori, in caso di pestilenza, i morti mietuti dal tremendo flagello (vedi sopra, nota 293), così nell'ambiente livornese, o più in genere marinaro, erano visti come validi protettori coloro che una tragica sorte aveva strappato alla vita durante un viaggio in mare. Come agevolmente si può constatare, nella *mens* religiosa del popolo il confine tra l'1 e il 2 di novembre è qualcosa di assai labile.

(415) G. GUIZZARDI, *Tra popolare ed egemonia. Ipotesi per un modello interpretativo*, pp. 9-29 (note alle pp. 147-149).

(416) Cfr. IV, 26, note 432-438.

(417) *Art. cit.*, p. 13.

(418) Al noto schema quadripartito adottato da diversi studiosi per l'interpretazione del fenomeno religioso-popolare (cfr. le categorie del *prescritto*, del *proposto*, del *tolerato* e del *proscritto*) l'A. sostituisce il seguente, per certi aspetti equivalente. Rispetto alla «vera religione» il «religioso-popolare» può presentarsi come: a) «sicuramente ortodosso»; b) «di dubbia autenticità»; c) «pur religioso» benché «esterno alla religione correttamente intesa»; d) «ad essa contrapposto» (cfr. p. 19).

(419) Cfr. II, 11, nota 155; IV, 26, nota 439.

(420) C. PRANDI, *Alle origini moderne dell'egemonia. «Religione» e «popolare» in Italia tra XVIII e XIX secolo*, pp. 30-74 (note alle pp. 149-153).

(421) *Art. cit.*, p. 44.

(422) *Ibid.*, p. 44.

concorrenziale»⁽⁴²³⁾, segnatamente delle nuove aure spiranti a partire dalla Riforma protestante e, più ancora, dalla rivoluzione industriale.

Punti forti del «sistema etico indotto» attraverso la predicazione, la trattatistica e le opere devozionali sarebbero per l'A. i cinque seguenti: a) il problema della proprietà⁽⁴²⁴⁾; b) la condizione femminile⁽⁴²⁵⁾; c) il «mito della terra»⁽⁴²⁶⁾; d) il tema dei doveri del proprio stato e dell'obbedienza⁽⁴²⁷⁾; e) il tema dei castighi divini comminati ai peccatori⁽⁴²⁸⁾.

Dalle pagine di PRANDI affiora ripetutamente quella fobia del privato⁽⁴²⁹⁾ che è una delle note più caratteristiche dell'intera miscellanea⁽⁴³⁰⁾. Così ad esempio, in tema di proprietà, leggiamo che l'«etica della Controriforma», perdurante sino alla *Rerum novarum* e al Catechismo di Pio X, fu in realtà «prigioniera dell'ottica individualistica»⁽⁴³¹⁾.

«Nella religione popolare di tipo "discendente"⁽⁴³²⁾ — scrive ancora l'A. verso la fine del saggio — il sociale si risolveva nell'individuale, i conflitti politici venivano ricondotti alla dialettica interpersonale dei doveri del proprio stato e del singolo verso il prossimo»⁽⁴³³⁾.

Parlando della condizione femminile, PRANDI dapprima presenta la Vergine Addolorata come colei che in qualche modo riassume i dolori di tutte le donne e ne suggella per così dire la situazione di «sofferenza e subalternità»⁽⁴³⁴⁾; successivamente osserva che a partire dall'episodio dell'Annunciazione l'immagine mariana fu proposta nel cattolicesimo come modello di sottomissione e «di limitazione rigorosa al privato dell'esplicarsi delle «naturali» doti femminili»⁽⁴³⁵⁾.

(423) *Ibid.*, p. 35.

(424) Cfr. pp. 48-52.

(425) Cfr. pp. 52-57.

(426) Cfr. pp. 57-62.

(427) Cfr. pp. 62-67.

(428) Cfr. pp. 67-70.

(429) Abbiamo già avuto modo di citare (I, 8, nota 96) l'opera di A. ESTI, *Una cultura del privato*, Torino 1980, da leggersi nella medesima prospettiva.

(430) Come per il maoista di vent'anni fa non c'era che un nemico — l'imperialista —, così dalle pagine della miscellanea che abbiamo tra le mani sembra non emergere che un solo possibile peccato: l'individualismo o lo spirito del privato. Nasce il sospetto che tale «peccato originale» del cattolicesimo sia visto dappertutto, anche là dove proprio non c'è. Forse ciò dipende in realtà dagli occhiali, cromaticamente tutt'altro che neutri, degli osservatori.

(431) *Art. cit.*, p. 51.

(432) Vale a dire: indotta dalle classi egemoni in quelle subalterne.

(433) *Ibid.*, p. 71.

(434) *Ibid.*, p. 52.

Parlando della proposta spirituale mariana l'A. non tralascia di dire che essa in realtà alimenterebbe una «fenomenologia religiosa popolare cripto-politeistica» (p. 57).

(435) *Ibid.*, p. 52. Il corsivo è nostro.

L'A. si mostra sorpreso nel constatare che le donne, secondo l'ethos cattolico, sono «naturalmente» prepo te alle attività familiari (p. 55).

Altri punti dell'analisi di PRANDI appaiono non meno interessanti e non meno sorprendenti. Trattando del «mito della terra», ad esempio, egli sostiene che nell'ideologia del «buon contadino» avremmo una trasposizione del mito settecentesco del «buon selvaggio»⁽⁴³⁶⁾, ovvero un espediente tattico del cattolicesimo⁽⁴³⁷⁾ mirante a contrastare le novità indotte in campo etico dall'incipiente industrializzazione⁽⁴³⁸⁾.

A tale riguardo noi ci domandiamo: è verosimile che le lucide osservazioni di un Contardo Ferrini — o anche di un Andrej Sinjavskij⁽⁴³⁹⁾ — sul montanaro/contadino privilegiato nell'accedere a Dio, a partire dallo spettacolo della natura, siano pura retorica o, peggio ancora, mitologia? Non dovremmo piuttosto riconoscerle in profonda sintonia con testi evangelici come *Lc* 10, 21? Ma forse PRANDI taccerebbe anche noi di manipolazione delle Scritture, esattamente come fa a proposito delle mire egemoniche della Chiesa nelle pagine dedicate ai «doveri del proprio stato» e al tema dell'obbedienza:

«La complessa ideologia ecclesiastica appare (...) preoccupata di recuperare nelle Scritture i referenti esegetici per la propria legittimazione: la cultura religiosa egemonica appare storicamente impegnata in una grande operazione di contenimento che si rispecchi, per quanto è possibile, nelle fonti (...) Elaborando gli strumenti teologici adeguati e possedendo i mezzi pedagogici (e canonici) per divulgarli, i ceti dirigenti del cattolicesimo si posero, nell'età delle Rivoluzioni, il compito primario di gestire e proteggere i beni salvifici in loro possesso, facendo interiorizzare alle masse subalterne le concezioni — proposte/imposte come fondate sulla «natura» e sulle Scritture — proprie delle classi egemoni»⁽⁴⁴⁰⁾.

MIRIAM CASTIGLIONE⁽⁴⁴¹⁾ ambirebbe presentare i risultati di alcune indagini sul campo effettuate in Capitanata (provincia di Foggia)⁽⁴⁴²⁾, in riferimento per lo più ad una serie di pretesi visionari e guaritori i quali introdurrebbero i loro «devoti» — alla ricerca «di certezze e di rassicurazioni» contro il «disagio esistenziale» — in un «mondo onirico altro dal reale»⁽⁴⁴³⁾.

(436) *Ibid.*, p. 57.

(437) Prandi parla in termini di «mito ruralistico» (p. 58) e di «ideologia ruralistica cattolica» (p. 59).

(438) Quanto all'industrializzazione, essa nella visione cattolica avrebbe, come tutti i rivolgimenti dei secoli XVIII-XIX, il proprio «demiurgo» nel demonio (cfr. p. 67). Anzi, il disegno diabolico sarebbe ancora più vasto: comprenderebbe la Riforma protestante, l'illuminismo suo erede, il laicismo risorgimentale ed il movimento socialista della fine dell'Ottocento (cfr. p. 45).

(439) Alludiamo ad A. SINJAVSKIJ, *Pensieri improvvisi*, Milano 1967, 50-51.

(440) *Art. cit.*, pp. 66-67.

(441) Cfr. III, 18, note 312 e 314.

(442) M. CASTIGLIONE, *Sogni, visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale*, pp. 75-103 (note alle pp. 154-155). Sul medesimo argomento l'Autrice è tornata in un più ampio studio dal titolo *I professionisti dei sogni. Visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale*, Napoli 1981.

(443) *Art. cit.*, p. 75.

Ma ancora una volta ci troviamo dinanzi ad affermazioni bisognose di un attento vaglio critico. L'Autrice, ad esempio, sostiene che nelle aree studiate la «vita ecclesiastico-istituzionale» sia «gestita in prima persona dal clero e da pochi laici "impegnati", *diretta espressione delle classi dominanti*»⁽⁴⁴⁴⁾. Di qui l'affiorare — quasi a modo di fenomeno carsico — del «protagonismo»⁽⁴⁴⁵⁾ negato di figure subalterne ed emarginate le quali, nei culti sincretistici e nei riti alternativi, vanno svolgendo funzioni quasi sacerdotali e vanno prendendosi una sorta di rivincita insieme religiosa e sociale⁽⁴⁴⁶⁾. Tale fenomeno non sarebbe che un'espressione contemporanea della diuturna conflittualità tra le tendenze «carismatiche» e la chiesa «istituzionale»⁽⁴⁴⁷⁾.

Resta da spiegare come l'Autrice non veda contraddizione tra quest'ultima affermazione e l'altra, relativa alla «piena coincidenza» con l'«ideologia religiosa dominante» di «contenuti e (...) messaggi veicolati da questa religiosità subalterna»⁽⁴⁴⁸⁾. Probabilmente alla base della svista sta un pregiudizio fazioso: i «devoti» che corrono, nonostante le diffide dei pastori, dai vari visionari e guaritori sarebbero per lo più persone politicamente schierate a destra⁽⁴⁴⁹⁾ e darebbero inoltre prova di grave «individualismo»⁽⁴⁵⁰⁾ nel sociale: di qui la tendenza della CASTIGLIONE a minimizzarne la distanza dalla chiesa ufficiale, acciocché a quest'ultima vengano larvatamente ascritte le sinistre pecche di quelli.

ENZO PACE⁽⁴⁵¹⁾ privilegia l'area veneta — per le robuste radici cattoliche — in un'indagine sulle nuove forme aggregative fiorite nel post-Concilio⁽⁴⁵²⁾.

Egli si domanda se i tre movimenti oggetto della sua ricerca — Neopentecostali, Neo-catecumenali, *Cursillos* di cristianità⁽⁴⁵³⁾ — presentino sul piano ideologico qualche comune denominatore tale da giustificare l'interpretazione del loro affermarsi in termini di ripresa di «egemonia da parte dell'istituzione ecclesiastica»⁽⁴⁵⁴⁾. La risposta è ovviamente affermativa:

«La nostra ipotesi è che attraverso la ricerca di una nuova identità religiosa, che i gruppi in questione tentano di compiere, si aprono dei varchi importanti per

(444) *Ibid.*, p. 76. Il corsivo è nostro.

(445) *Ibid.*, p. 96.

(446) Anche la donna cercherebbe una forma di non solo apparente «protagonismo», capace di riscattarla da una situazione religiosa nella quale la sua funzione è soltanto di «manovalanza» nel «rapporto con il sacro» (p. 90).

(447) *Ibid.*, p. 77.

(448) *Ibid.*, p. 81.

(449) Cfr. p. 97.

(450) *Ibid.*, p. 96.

(451) Cfr. IV, 26, nota 448.

(452) E. PACE, *Nuove forme della riaggregazione cattolica*, pp. 104-120 (note alle pp. 156-159).

(453) Cfr. le note 10-12 delle pp. 156-158 per i profili storici dei tre movimenti e per la relativa bibliografia.

(454) *Art. cit.*, p. 106.

la religione-di-chiesa, per l'ideologia cattolica per riprendere il controllo della situazione» ⁽⁴⁵⁵⁾.

In altre parole la chiesa istituzionale guarderebbe con simpatia alle nuove aggregazioni per attuare per loro tramite un «recupero sul piano ideologico» ⁽⁴⁵⁶⁾, per poter ridare ossigeno alle «strutture obsolete delle parrocchie» ⁽⁴⁵⁷⁾, per riaffermare «il proprio potere di controllo clericale, mascherato dietro l'ideologia dei carismi» ⁽⁴⁵⁸⁾.

L'ultimo contributo della serie ⁽⁴⁵⁹⁾ prende in considerazione — limitatamente alle annate 1978-1979 — il settimanale *Famiglia Cristiana* e si studia di valutarne l'incidenza formativa o la valenza pedagogica in riferimento a quei parametri di tipo ecclesiologico, morale e sociologico che abbiamo visto affiorare dagli altri saggi della miscellanea. Ancora una volta ci imbattiamo nelle solite tacce: il periodico dei Paolini rifletterebbe una mentalità contraria alle soluzioni politiche e darebbe prova di scarsa fiducia nei mezzi istituzionali. Orienterebbe insomma i suoi lettori ad atteggiamenti marcatamente privatistici ⁽⁴⁶⁰⁾, per esempio con l'esaltare l'attività artigianale ed il lavoro a domicilio ⁽⁴⁶¹⁾ o con l'enfatizzare l'auto-realizzazione professionale raggiunta da persone handicappate attraverso la propria forza di volontà e nonostante l'inefficienza delle istituzioni ⁽⁴⁶²⁾.

Puntando poi sulla «staticità dei ruoli» ⁽⁴⁶³⁾ — per esempio di sposa, di madre ecc. ⁽⁴⁶⁴⁾ — *Famiglia Cristiana* si metterebbe scopertamente a servizio di un chiaro disegno ecclesiastico: «mantenere il monopolio sulla gestione dell'etica» ⁽⁴⁶⁵⁾, in specie di quella familiare, e riconquistare così l'«egemonia» presso quei ceti medi che rifiutano ogni posizione classista in quanto stanno a proprio agio nella sfera del «familiare-privato».

(455) *Ibid.*, pp. 115-116.

(456) *Ibid.*, p. 116.

(457) *Ibid.*, p. 116.

(458) *Ibid.*, p. 116.

(459) A. MOROSI, *La stampa per il popolo: il caso di «Famiglia Cristiana»*, pp. 121-145 (note alle pp. 159-163).

(460) Cfr. pp. 134-135.

(461) Cfr. pp. 137-138.

(462) Cfr. p. 138.

Il noto «criterio di sussidiarietà», che nella dottrina sociale cattolica viene proposto a salvaguardia dei corpi intermedi (es. famiglia), contro ogni possibile fagocitazione da parte di uno Stato «tuttofare», non è ovviamente ben visto dall'A. (cfr. pp. 123-125), che sembra piuttosto dar prova di una sorta di statolatria.

(463) *Ibid.*, p. 141.

(464) L'A. si stupisce tra l'altro per l'esplicita condanna dell'omosessualità come «contro natura» da parte del Papa (cfr. p. 127).

(465) *Ibid.*, p. 141.

45. *Religiosità popolare nel cristianesimo antico. Aspetti letterari e culturali nei secoli III-VI: Augustinianum* 21 (1981) 5-257.

Eccoci di nuovo portati ai massimi livelli qualitativi, nell'ambito della presente ormai non più breve rassegna, dal fascicolo monografico dedicato dalla rivista di studi patristici *Augustinianum* al nostro argomento.

Nell'ampio dossier sono raccolte le principali relazioni e comunicazioni presentate al IX Convegno di studi sull'antichità cristiana, svoltosi a Roma nei giorni 2-3 maggio 1980.

La valenza metodologica, riscontrabile nella generalità dei contributi, qualifica in modo speciale l'ampio saggio di FRANCO BOLGIANI⁽⁴⁶⁶⁾, soprattutto nella prima delle due sezioni in cui esso risulta articolato⁽⁴⁶⁷⁾.

Ponendosi in dialogo con i grandi della scienza folklorica — dall'Usener al Dieterich, dal Frazer al Saintyves, dal Nilsson⁽⁴⁶⁸⁾ al Van Gennep, alla battagliera Margaret A. Murray⁽⁴⁶⁹⁾ —, senza tralasciare i

(466) F. BOLGIANI, *Religione popolare*, pp. 7-75 (ampia e utile bibliografia ragionata alle pp. 60-75).

(467) Il contributo di Bolgiani, così come appare ora pubblicato, è in realtà comprensivo non soltanto della relazione tenuta al Convegno romano del maggio 1980 (cfr. pp. 7-34), ma anche dell'intervento all'VIII Conferenza Internazionale Patristica di Oxford (5 settembre 1979) sul tema *Popular Religion and the Church Fathers* (cfr. pp. 34-59).

(468) Al quale dobbiamo il classico *Greek Popular Religion*, New York 1940.

(469) Sulla Murray (1863-1963) cfr. in particolare le pp. 17-18 e 66-67.

Alla celebre egittologa, distintasi anche per le sue posizioni d'avanguardia nell'ambito del femminismo, dobbiamo i due classici *The Witch-Cult in Western Europe. A study in anthropology*, Oxford 1921, e *The God of the Witches*, London 1933, 1952². Le teorie emergenti dagli scritti della Murray sono state collegate da taluni alla visuale del Delumeau in tema di cristianizzazione (cfr. ad es. la *Prefazione* di G. GALLI all'opera di L. PARINETTO, *Streghe e politica*, Milano 1983, 11-13). Non concorda invece del tutto con la studiosa inglese K. Thomas, il quale ne prende le distanze nel suo classico lavoro dedicato al «declino della magia» (cfr. III, 17, nota 247). Cfr. ora, in traduzione italiana, K. THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano 1985, 565-567.

Non sarà inutile ricordare una traduzione italiana che deve essere sfuggita a Bolgiani: *Le streghe nell'Europa occidentale*, Milano 1978.

A conclusione della digressione, riportiamo due testi interpretativi e valutativi dello studioso torinese: «La Murray sostenne che, sotto la cristianizzazione superficiale dell'Europa, avrebbero continuato a vivere, specie nei ceti contadini, gli antichi incontaminati o, al più, formalmente adattati culti agrari di fertilità. Dal dio cornuto (il Signore degli animali) di età paleolitica in poi, attraverso i vari travestimenti classici e postclassici fino alle soglie dell'età moderna (ed anche oltre talora) sarebbe sopravvissuta una religione agraria o, meglio, un organico complesso di culti agrari sistematicamente organizzati, di cui le streghe, bruciate sui roghi, sarebbero state le eroiche ed infelici sacerdotesse, schiacciate dal maschilismo, delle religioni ufficiali prima, delle chiese cristiane poi» (p. 17). «La posizione della Murray, a ben guardare, è in fondo la stessa condivisa dai Padri della Chiesa e dalla tradizione ecclesiastica, solo rovesciata: la religione, il Cristianesimo, le chiese sono per gli uni la luce e il bene, mentre rappresentano per la Murray l'istituzionalizzazione del sospetto e dell'oppressione, mentre lo slan-

più recenti apporti di Le Goff e Schmitt, né De Rosa o il filone demartiniano, il cattedratico torinese tenta di valutare criticamente i concetti-chiave di «sopravvivenza»⁽⁴⁷⁰⁾ e di «scristianizzazione», per approdare poi ad una sorta di bilancio metodologico⁽⁴⁷¹⁾. In esso egli assume come a suo giudizio corretta sul piano ermeneutico la nozione di «religione delle classi popolari»⁽⁴⁷²⁾, dichiarando inadeguata la lettura di chi vorrebbe ignorare o minimizzare in seno al popolo cristiano i *clivages sociaux*⁽⁴⁷³⁾:

«È vero che anche persone appartenenti a livelli sociali differenti — alti e bassi — possono avere comportamenti religiosi del tutto identici così che il modo di comportarsi religioso di un sovrano o di un principe può non differire affatto da quello di gente umile e di nessun prestigio sociale: gli uni e gli altri possono ad es. credere nella virtù taumaturgica delle reliquie, gli uni e gli altri attaccarsi a devozioni anche stravaganti e magari assurde. Ma è il diverso significato *sociale* che queste credenze, queste pratiche, queste adesioni vengono ad assumere quando sono condivise da alti personaggi o quando sono praticate dalle folle e dalle classi inferiori. Parlare di «religione popolare» senza un prioritario rimando ed una qualificazione del referente «popolo», cioè in questo caso *classe* o *classi sociali inferiori*, è disancorare il problema da ogni concreto riferimento storico-sociale e cadere nel generico o nell'impressionistico (...)»

«(...) Credere di ridurre la "religione popolare" o, come ormai conviene chiamarla, la "religione delle classi popolari", a fenomeno genericamente psicologico o a livelli culturali generici sganciati da precisi riferimenti a livelli e situazioni sociali, significa non far progredire il problema e magari contribuire a complicarlo»⁽⁴⁷⁴⁾.

Nella seconda sezione del suo contributo, BOLGIANI vorrebbe, in coerenza con la propria scelta metodologica, penetrare nell'anima religiosa delle classi sociali «inferiori»⁽⁴⁷⁵⁾ dell'età imperiale. Si riferisce

cio cosmico-mistico della virilità naturale, del flusso vitale, dell'amore fisico, della libera espressione del piacere e del sesso insieme con le forze spontanee della terra e dei frutti, che sono visti o come malvagi o sospetti nella tradizione della Chiesa, costituiscono per la Murray le realtà positive, solo mortificate e represses» (p. 66). Ci parrebbe oltremodo interessante un confronto tra i «culti agrari» individuati dalla Murray e la «religiosità agricola» (culto della Potnia pre-ellenica) sulla quale si concentra U. PESTALOTTA in *Eterno femminile mediterraneo*, Venezia 1954.

(470) Più che di «sopravvivenze» l'A. vorrebbe si parlasse di «permanenze» o di «fenomeni di lunga durata» (cfr. pp. 21-22). Si collega in questo alla scuola delle *Annales*.

(471) Cfr. pp. 32-34.

(472) *Ibid.*, p. 34.

(473) Sul rapporto tra *clivages sociaux* e *clivages religieux* cfr. VI, 34, nota 48.

(474) *Art. cit.*, pp. 33-34.

Come si vede, e come è attestato anche dalla scelta terminologica, Bolgiani si collega al fascicolo monografico di *Quaderni storici* da noi a suo tempo considerato (cfr. V, 29).

(475) Non si tralasci però quanto l'A. dice di interessante circa la religiosità curiosamente portata all'emotivo e al magico di un personaggio di altissimo rango come l'imperatore Teodosio II († 450): cfr. pp. 45-46.

pertanto — per stare alle espressioni tipiche degli stessi Padri — ai *simplices*, ai *rudes*, agli *idiotae*, alle *imperitae et rusticanae mulieres*, alla *simplicissima plebecula*, a quelle masse facilmente eccitabili che pare talora di intravedere sullo sfondo dei grandi sermoni di un Agostino o di un Cesario:

«Sarebbe di grande interesse raccogliere, da vari testi dei padri della Chiesa, indicazioni su questo mutevole pubblico e sul rapporto che esso stabilisce con il predicatore. I vescovi parlando sanno eccitare ed accendere di entusiasmo questa gente; con il loro modo di predicare diventano essi per primi uno spettacolo pubblico; i fatti della Scrittura che essi illustrano tendono a diventare altrettanti "spectacula". Poi debbono presto intervenire per ottenere effetti contrari, calmare cioè quanti si lasciavano trascinare dagli entusiasmi e poi di nuovo rialzare loro l'animo quando succedeva lo sconforto, il grido, il pianto. Anche l'introduzione del canto nelle pubbliche cerimonie concorre a questi fini; e con il canto le "acclamazioni", ripetute con intensità più e più volte e che sono i vescovi stessi ad intonare per primi. In questa così nuova e diffusa atmosfera si compie anche il prodigio di dare a gente dispersa e disorganicamente aggregata il senso di costituire un corpo, quasi fisicamente uno, teso ad una volontà unica, strumento insieme docile e tremendo»⁽⁴⁷⁶⁾.

Abbiamo, come si vede, un'ottima premessa alla serie degli altri contributi nei quali molti aspetti tipici della religiosità popolare del tempo patristico vengono approfonditi⁽⁴⁷⁷⁾.

Tenendo presente, nel prosieguo della rassegna, una nostra sistemazione, che ci auguriamo non del tutto arbitraria, possiamo d'acchito segnalare tre pregevoli studi nei quali altrettante figure di spicco dei secoli III-V sono messe a fuoco nel loro sforzo mirante a disciplinare gli atteggiamenti religiosi del popolo.

Il primo contributo riguarda il dotto Origene nel suo rapporto con i *simpliciores*, con un uditorio cioè assetato del meraviglioso, propenso alle reazioni emotive, incline a un certo fatalismo e non ancora del tutto aperto al mistero trinitario⁽⁴⁷⁸⁾.

Non possiamo tacere una nostra impressione: forse il documentato studio ci orienta a vedere sullo sfondo dell'origeniano «*non historiae*

(476) *Ibid.*, p. 53.

Circa i *gesti spontanei*, le *esclamazioni*, i *sospiri*, i *gemiti* ed altre *manifestazioni emozionali* tipiche del popolo in età patristica (ma si tratta di usi che in Oriente si riscontrano anche ai nostri giorni, secondo la testimonianza del padre Alphonse Raes) cfr. l'interessante saggio di A. OLIVAR, *Les réactions émotionnelles des fidèles pendant la lecture solennelle de l'Écriture, dans l'Église des Pères: Mens concordet voci*, Paris 1983, 452-457.

(477) Di carattere spiccatamente metodologico, piuttosto «tecnico» e dunque utilmente propedeutico appare anche il contributo di U. BIANCHI, *Religiosità popolare cristiana e pagana*, pp. 77-90. Interessante la distinzione proposta tra religioni «etniche» e religioni «fondate» (cfr. p. 79), come pure il parallelo instaurato tra Porfirio da un lato ed Origene dall'altro a proposito del rapporto tra l'*ethos* dei filosofi e l'*ethos* delle folle (cfr. pp. 86-90).

(478) A. MONACI, *Origene ed «i molti»: due religiosità a contrasto*, pp. 99-117.

narrantur, sed mysteria contexuntur»⁽⁴⁷⁹⁾ precisamente un *Sitz-im-Leben* religioso-popolare. In altre parole non è inverosimile che il grande catecheta alessandrino, di là da ogni scelta esegetica di scuola, avesse in primo luogo la necessità di moderare la vana curiosità ed il vano piacere⁽⁴⁸⁰⁾ di quanti accorrevano alla chiesa per ascoltare commoventi aneddoti e avvincenti racconti⁽⁴⁸¹⁾: «qui non si narrano belle storie, ma sono piuttosto in giuoco profondi misteri», avrebbe detto in sostanza il predicatore.

Un secondo saggio è dedicato da E. PIETRELLA ad alcune epistole di San Gregorio di Nissa⁽⁴⁸²⁾ dalle quali si evince che quantunque il grande cappadoce ebbe certo a pellegrinare in forma votiva a Gerusalemme fra il 380 e il 382, egli non fu affatto un sostenitore dei pellegrinaggi; al contrario — e ciò vale particolarmente per l'*Ep. 2* — anticipò quella relativizzazione o contestazione delle visite ai Luoghi Santi che riscontreremo circa un millennio più tardi nel *De imitatione Christi*. Gerusalemme è vista da Gregorio come luogo corrotto dal vizio, ragion per cui il pellegrinaggio potrebbe rivelarsi pericoloso specialmente per le donne; ne vengono espressamente distolti monaci e vergini, essendo necessario per la propria santificazione «peregrinare dal corpo verso il Signore e non dalla Cappadocia alla Palestina»⁽⁴⁸³⁾.

Non privo d'interesse ci sembra un altro aspetto: Gregorio avrebbe forse sostenuto il culto indubbiamente più «locale» dei martiri e delle loro reliquie, facendone quasi un antidoto ai fascinosi pellegrinaggi gerosolimitani⁽⁴⁸⁴⁾.

Con il terzo saggio passiamo in area patristica latina ed incontriamo uno di quei grandi vescovi della generazione di Ambrogio che dovette dissodare, con la loro opera pastorale e missionaria, il terreno religioso in parte ancora pagano dell'Italia settentrionale: San Massimo di Torino⁽⁴⁸⁵⁾. Costui è presentato come ingaggiato in una continua tenzone sul duplice versante della campagna e della città: «la mentalità pagana è come un fuoco sotto le ceneri»⁽⁴⁸⁶⁾ — osserva il DEVOTI — e San Massimo ne vede tra i fedeli i continui raccapriccianti «rigurgiti»,

(479) Cfr. sul celebre testo il classico H. DE LUBAC, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma 1971, 155-156 e 172-173.

(480) «L'autore sacro o lo stesso Spirito Santo non racconta i fatti per il vano piacere di raccontarli» (H. DE LUBAC, *op. cit.*, 173).

(481) La cosa non è certo priva di verosimiglianza. Si pensi a testi come *Gen* 37-50, come *1 Sam* 17, come *Rut* ecc.

(482) E. PIETRELLA, *I pellegrinaggi ai Luoghi Santi e il culto dei martiri in Gregorio di Nissa*, pp. 135-151.

(483) *Ep. 2*, citata a p. 141.

È noto che l'epistola 2 fu letta in prospettiva anti-devozionale ed anti-cattolica da parte dei riformatori. Di qui la contestazione, tra i cattolici, della sua autenticità, ora invece pacificamente ammessa (cfr. su tali aspetti p. 142, nota 33).

(484) Circa simile ipotesi cfr. p. 149.

(485) D. DEVOTI, *Massimo di Torino e il suo pubblico*, pp. 153-167.

(486) *Art. cit.*, p. 165.

che egli non esita ad attribuire alle potenze del male, in una sorta di «sostanzializzazione del demoniaco»⁽⁴⁸⁷⁾.

Un'altra terna di contributi riguarda piuttosto singoli episodi rilevanti nella storia — limitata ovviamente all'ambito patristico — della religiosità popolare.

G. FILORAMO⁽⁴⁸⁸⁾ si sofferma sul caso del tesserario «quondam christianus» che offrì — nell'imminenza del martirio — abiti asciutti a Cipriano, nell'intento di procurarsi come reliquie, «tutamen sacrum»⁽⁴⁸⁹⁾, le vesti del santo ormai madide di sudore e sangue.

V. ZANGARA rilegge, in una sintesi molto interessante, i testi di Ambrogio e Agostino relativi all'*inventio* dei martiri Gervaso e Protaso⁽⁴⁹⁰⁾. Può mettere così tra l'altro in luce: a) il carattere spiccatamente popolare (e anti-ariano) dell'avvenimento; b) l'evoluzione personale di Agostino da un'iniziale freddezza e chiusura nei confronti del miracolo e delle manifestazioni religioso-popolari ad una più matura ed equilibrata posizione; c) il parallelismo, sul piano tipologico, tra il ritrovamento dei due santi milanesi e l'*inventio* di Santo Stefano dell'anno 415.

S. PRETE⁽⁴⁹¹⁾ infine, rivisitando alcuni fatti prodigiosi cantati da Paolino di Nola nel carme 20 del 406, sottolinea l'esistenza di un *background* contadino e campagnolo entro il quale sarebbe possibile documentare l'evoluzione da una votività di stampo ancora pagano — «paverunt in vota suem»⁽⁴⁹²⁾ — verso opere di carità e beneficenza cristiane.

In un'altra sezione collocheremmo due contributi particolarmente interessanti ed originali quanto alla tipologia delle fonti: l'indagine di NALDINI sui *fylakteria* greco-egizi⁽⁴⁹³⁾ e la ricerca di RODA sulle più antiche epigrafi cristiane rinvenute in area piemontese⁽⁴⁹⁴⁾. Da entrambi i saggi ci sembra emergere l'esistenza di un certo sincretismo nella religione del popolo in età patristica.

Ci restano ancora da presentare due studi che forse non è errato considerare gli affreschi o gli spaccati di più ampio respiro. Essi sono

(487) *Ibid.*, p. 160, nota 20.

(488) G. FILORAMO, *Un aspetto di religione popolare nella «Vita di Cipriano» del diacono Ponzio*, pp. 91-98.

(489) Cfr. p. 97.

(490) V. ZANGARA, *L'«inventio» dei corpi dei martiri Gervaso e Protaso. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare*, pp. 119-133.

(491) S. PRETE, *Il carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali*, pp. 169-177.

(492) Cfr. p. 173.

(493) M. NALDINI, *Testimonianze cristiane negli amuleti greco-egizi*, pp. 179-188 (con una tav. f.t.).

Circa il sincretismo pagano-cristiano, di cui erano caratteristica espressione i *fylakteria*, cfr. anche il recentissimo O. MONTEVECCHI, *La papirologia*, Milano 1988, 275-276.

(494) S. RODA, *Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV-VI*, pp. 243-257.

dedicati rispettivamente all'ambiente rurale siro dei secoli IV-V⁽⁴⁹⁵⁾ e alla Costantinopoli nella quale operò da vescovo San Giovanni Crisostomo⁽⁴⁹⁶⁾.

Nel primo di essi M. FORLIN PATRUCCO ci offre dati molto suggestivi soprattutto a proposito di ciò che ella ama definire la «simbiosi tra l'asceta e la gente di campagna»⁽⁴⁹⁷⁾.

L'asceta in Siria, nei secoli considerati dall'Autrice, non sarebbe infatti un separato — ancorché presenti talora tratti decisamente stupefacenti, come avviene nel caso dello stilita —, ma piuttosto una sorta di «patrono rurale»⁽⁴⁹⁸⁾ chiamato in causa continuamente dai semplici a tutela delle elementari condizioni di sussistenza dell'ambiente contadino. I prodigi all'origine del favore popolare di cui gode sono infatti quegli stessi che venivano operati da Elia ed Eliseo: «moltiplicazione del grano, invenzione di sorgenti, allontanamento di minacce ai raccolti»⁽⁴⁹⁹⁾, accanto ovviamente alle guarigioni, in particolare di ossessi⁽⁵⁰⁰⁾. Quando l'asceta giunge in un villaggio, subito inizia la «lieta attività degli abitanti per aiutarlo a costruirsi la cella, ansiosi di trattenerlo presso di loro»⁽⁵⁰¹⁾; quando il suo cuore cessa di battere, il corpo di lui e gli abiti sono contesi come reliquie dalle folle⁽⁵⁰²⁾. E tra queste folle, che fanno lunghi viaggi per arrivare all'uomo di Dio, non mancano alti dignitari, vescovi ed importanti funzionari⁽⁵⁰³⁾: ad ulteriore conferma, per noi, dell'impossibilità di far coincidere i *clivages religieux* con i *clivages sociaux*.

Per certi aspetti analogo l'altro spaccato offertoci dal citato studioso

(495) M. FORLIN PATRUCCO, *Cristianesimo e vita rurale in Siria nel IV-V secolo*, pp. 189-206.

(496) O. PASQUATO, *Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia*, pp. 207-242.

(497) *Art. cit.*, p. 198.

(498) *Ibid.*, p. 199.

Circa il «patronato rurale» cfr. P. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988, 116-127 (saggio dal titolo *Città, villaggio e uomo santo: il caso della Siria*).

(499) *Art. cit.*, p. 198.

Non manca neppure qualche curioso prodigio «punitivo» (in linea con 2 Re 2, 23-25): Iacopo, beffeggiato dalle lavandaie, le fa immediatamente invecchiare (cfr. p. 198).

Ci convinciamo, dinanzi all'affresco delineato dall'Autrice, che molti aspetti andrebbero necessariamente letti e studiati sulla «lunga durata». Non esitiamo per questo a riconoscere, sul piano del favore popolare, una stretta parentela tra gli asceti dell'ambiente siro dei secoli IV-V ed i profeti Elia ed Eliseo. Su un altro versante non neghiamo di vedere sorprendenti analogie tra quei personaggi e certe figure popolari del monachesimo orientale anche molto recente (cfr. J.B. DUNLOP, *Le starets Ambroise d'Optino*, Bégrolles-en-Mauges 1982). Ci spingiamo, anzi, ancora più in là, insinuando l'opportunità di una lettura tipologica in prospettiva religioso-comparata (il nostro pensiero va a figure popolari come quella del vecchio lama dipinto da R. Kipling nel suo *Kim*).

(500) Cfr. p. 197.

(501) *Ibid.*, p. 197. Cfr. 2 Re 4, 10.

(502) Cfr. p. 194.

(503) Cfr. pp. 194-195. Cfr. 2 Re 5.

salesiano, che ci informa però su di un ventaglio assai più ampio di aspetti: ad esempio sul culto delle reliquie, non escluse quelle dei tre fanciulli di Babilonia o del profeta Samuele⁽⁵⁰⁴⁾; sugli eccessi cui si abbandona il popolo nelle taverne in occasione delle feste dei martiri⁽⁵⁰⁵⁾; sulle manifestazioni di devozione notturne, «fantasmagoriche e grandiose»⁽⁵⁰⁶⁾, nelle quali la stragrande massa dei fedeli crea con le fiaccole accese quasi un «fiume di fuoco»⁽⁵⁰⁷⁾; sul fenomeno della danza in onore del martire, circa l'interpretazione del quale l'A. non ci pare peraltro del tutto sicuro⁽⁵⁰⁸⁾; sul continuo concorso dei pellegrini — provenienti da ogni dove — alle colonne degli stiliti⁽⁵⁰⁹⁾; sulla valorizzazione della musica in chiave popolare anti-eretica da parte di Giovanni Crisostomo come già da parte di Ambrogio⁽⁵¹⁰⁾; sulla tolleranza e duttilità della Chiesa nell'assumere gli aspetti accettabili delle feste pagane⁽⁵¹¹⁾ ecc.

Come si sarà constatato, il quaderno monografico di *Augustinianum* rappresenta uno strumento di studio veramente prezioso, capace di avviare il ricercatore ad approfondimenti molteplici, in una gamma vastissima di direzioni⁽⁵¹²⁾.

(504) Cfr. O. PASQUATO, *art. cit.*, pp. 218-219 e 241.

In tema di reliquie affiora un «topos» che sarà frequente nelle cronache relative alla fondazione dei santuari: quello della «riltanza della mula» (p. 219), che con il suo caparbio atteggiamento indica quale dovrà essere il luogo in cui collocare e venerare i resti del santo.

(505) Cfr. p. 224.

(506) *Ibid.*, p. 224.

(507) *Ibid.*, p. 225.

(508) I passi relativi alla danza (cfr. pp. 225 e 234) vanno ovviamente letti con molto senso critico, senza dimenticare il testo perentorio e per noi inequivocabile di San Giovanni Crisostomo, contenuto nell'omelia 48 su Matteo: «ubi enim saltatio (órchesis) ibi diabolus» (PG 58, 491).

(509) Cfr. pp. 232 e 238-241.

(510) Cfr. pp. 233-234.

(511) Cfr. p. 236.

Non ci convince del tutto il concetto di festa «neutra» e ambivalente pagano-cristiana (cfr. p. 235).

(512) Considerato il valore metodologico del *Dizionario patristico e di antichità cristiane* [1-2], Casale Monferrato 1983-1984, edito per iniziativa dell'Istituto Patristico «Augustinianum» sotto la direzione di Angelo Di Berardino, ne segnaliamo alcune voci, di indubbio interesse (anche bibliografico) per lo studioso della religiosità popolare: M. NALDINI, *Amuleti*: DPAC 1, 169; G. SFAMENI GASPARRO, *Astrologia*: DPAC 1, 422-423; O. PASQUATO, *Danza*: DPAC 1, 890-891; A. HAMMAN, *Devozione e devozioni*: DPAC 1, 932-934; H. CROUZEL, *Immagine* [II] (*Utilizzazione e culto delle*): DPAC 2, 1762-1766; V. SAXER, *Itinerari*: DPAC 2, 1881-1884; A. HAMMAN, *Magia*: DPAC 2, 2067-2068; V. SAXER, *Martirio* [II] (*Culto dei martiri, dei santi e delle reliquie*): DPAC 2, 2135-2140; [III/4] (*Leggende epiche e romanzesche*): DPAC 2, 2146-2149; V. SAXER, *Mensa (funeraria)*: DPAC 2, 2220; V. SAXER, *Morti (culto dei)*: DPAC 2, 2303-2306; B. NEUNHEUSER, *Olio*: DPAC 2, 2464-2466; V. SAXER, *Patrono*: DPAC 2, 2718-2719; H.J. VOGT, *Pellegrinaggi (Peregrinatio)*: DPAC 2, 2738-2741; P. FAHEY, *Processione*: DPAC 2, 2908-2909; A. HAMMAN, *Refrigerium*: DPAC 2, 2977-2978; V. SAXER, *Santi (Intercessione dei)*: DPAC 2, 3079-3081; O. PASQUATO, *Spettacoli* [IV] (*Tentativi di sostituzioni improprie*): DPAC 2, 3282-3284.

46. *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire*, Lille 1981.

Veramente lodevole l'iniziativa del *Centre Interdisciplinaire d'études des Religions* dell'Università di Lilla III⁽⁵¹³⁾ per la pubblicazione — a cura di Y.M. HILAIRE — di una serie di studi sulla religiosità popolare nell'arco della storia, dai Padri della Chiesa sino ai nostri giorni. Se non vediamo male, nella serietà del metodo e nell'ampiezza del panorama esplorato ci avviciniamo ad altre ottime raccolte di saggi da noi già prese in considerazione⁽⁵¹⁴⁾.

Seguendo nella nostra presentazione la stessa curva cronologica, segnaliamo in primo luogo il contributo di P. CAZIER, avente come oggetto d'indagine l'opera pedagogico-pastorale di Isidoro di Siviglia⁽⁵¹⁵⁾, quasi punto d'arrivo di quel non breve cammino che ebbe tra le altre pietre miliari il *De catechizandis rudibus* di Agostino e la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno⁽⁵¹⁶⁾. Una difficoltà non piccola che l'ultimo dei Padri latini dovette affrontare fu precisamente quella del corretto rapporto pedagogico con i «piccoli» e gli «umili»⁽⁵¹⁷⁾, sia sul versante dottrinale, sia su quello morale e sociale, a partire dalla premessa della destinazione universale della buona novella e della conseguente impossibilità pastorale di limitare la trasmissione del messaggio ad una élite intellettuale o morale.

Con un balzo in avanti di cinque secoli passiamo alla prima crociata e ad uno stupefacente episodio di cannibalismo sacro⁽⁵¹⁸⁾ di cui ci danno testimonianza le pagine di Guibert de Nogent⁽⁵¹⁹⁾ ed i versi di Richard le Pélerin. A giudizio di ROUCHE, che non sembra avere dubbi sulla storicità del fatto, il singolare caso sarebbe da collegare con un «providentialisme» estremamente ingenuo, tipico dei «pauvres Croisés», rimasti «enfants au niveau de la foi»⁽⁵²⁰⁾. Consigliati dal veneratissimo Pietro l'Eremita⁽⁵²¹⁾ i

«pauvres pèlerins Croisés (...) n'ont pas hésité, pressés par la famine devant Antioche à manger des cadavres entre le 7 et le 10 mars 1098, et à déterrer les

(513) Cfr. VI, 34, nota 36.

(514) Pensiamo particolarmente alle miscellance segnalate in I, 3 e 4; VI, 34.

(515) Ne sono in particolare studiati i *Sententiarum libri tres* (cfr. PL 83, 537-738).

(516) P. CAZIER, *Théorie et pédagogie de la religion populaire dans l'antiquité tardive: Augustin, Grégoire le Grand, Isidore de Séville*, pp. 11-27.

(517) *Humiles, parvuli, infirmi, simplices, ingenio tardi* sono i termini più ricorrenti nei *Sententiarum libri tres*.

(518) M. ROUCHE, *Cannibalisme sacré chez les Croisés populaires*, pp. 29-41 (appendice di testi alle pp. 39-41).

(519) A Guibert de Nogent dobbiamo uno scritto di grande importanza per la conoscenza della religiosità popolare medievale: la storia della prima crociata nota come *Gesta Dei per Francos* (cfr. PL 156, 679-838).

(520) *Art. cit.*, p. 36.

(521) Costui era a tal punto venerato, riferisce l'Autore del *Gesta Dei per Francos*, che «...etiam de eius mulo pili pro reliquiis raperentur» (PL 156, 705).

morts récents d'un cimetière musulman. Ils conservèrent cette viande séchée pour les jours à venir et furent obligés de réitérer ces actes de cannibalisme à Marra» ⁽⁵²²⁾.

La primitiva e rozza *mens* religioso-popolare, eccitata da un certo tipo di predicazione, non avrebbe insomma esitato ad identificare i «pauvres Croisés avec un nouvel Israël» ⁽⁵²³⁾, giungendo a vedere nella carne dei cadaveri quasi una nuova manna ⁽⁵²⁴⁾ donata da Dio al suo popolo.

Con un altro passo in avanti di mezzo millennio giungiamo al «difficile matrimonio» tra pastorale di stampo tridentino e religione del popolo ⁽⁵²⁵⁾. Avendo già precedentemente incontrato e molto apprezzato l'interessante studio del LOTTIN, evitiamo di sostare nuovamente su di esso ⁽⁵²⁶⁾.

Passiamo così all'originale saggio dedicato da L. TRENARD a *Voltaire, contempteur de la religion populaire* ⁽⁵²⁷⁾, in riferimento soprattutto al *Dictionnaire philosophique* ⁽⁵²⁸⁾ e all'*Essai sur les mœurs*. Nozione-chiave è in Voltaire quella di «superstizione» — «Muio adorando Dio (...) e detestando la superstizione» ⁽⁵²⁹⁾ — da intendersi nel senso di un insieme di incrostazioni che sarebbero venute a sovrapporsi, anche al di là dei confini del cristianesimo, alla religione «naturale», «pura» e «razionale» che è invece compito dei filosofi salvaguardare. La «grosse religion» con le sue «observances gothiques» ⁽⁵³⁰⁾ alimenterebbe sempre più il fanatismo delle folle ignoranti e condurrebbe ineluttabilmente all'intolleranza, dalla quale deriverebbero a loro volta le guerre di religione: quegli incendi, cioè, che la superstizione fa divampare e che invece la filosofia è chiamata ad estinguere.

Occorre notare in vari punti della critica volterriana alla religione del popolo (es.: eccessivo numero dei frati e invasione delle loro proposte devozionali; eccessivo numero delle giornate festive non lavorative e conseguente problema economico per i ceti meno facoltosi) una convergenza nei confronti delle correnti muratoriane e del giansenismo;

(522) *Art. cit.*, p. 35.

(523) *Ibid.*, p. 33.

(524) Cfr. p. 37, nota 20.

(525) A. LOTTIN, *Contre-Réforme et religion populaire: un mariage difficile mais réussi aux XVI^e et XVII^e siècles en Flandre et en Hainaut?*, pp. 43-60 (con appendice documentaria alle pp. 58-60). L'appendice rappresenta una novità rispetto alla già segnalata pubblicazione del saggio. In essa vengono offerti tre interessanti documenti degli Arcivescovi di Cambrai.

(526) Cfr. VI, 34, note 33, 52-53, 61-62, 72, 75.

(527) Cfr. pp. 61-80.

(528) Del *Dictionnaire* si considerino almeno le emblematiche voci *Miracles* e *Superstition*.

(529) Cfr. p. 62.

(530) *Ibid.*, p. 63.

per altri aspetti — nello stile sarcastico, ad esempio — Voltaire richiama invece la cosiddetta letteratura dei viaggi⁽⁵³¹⁾.

Dal Settecento pre-rivoluzionario passiamo all'Ottocento post-concordatario, a proposito del quale ci offre buone informazioni PH. GUIGNET in un saggio dedicato ai sermoni di quattro diversi predicatori tra i quali spicca Léopold-Joseph Bricout, curato di Bévillers⁽⁵³²⁾. Nella severità contro le danze e gli spettacoli, nelle invettive contro la moda immodesta e le letture pericolose, nei continui richiami alla morte e al giudizio, nella «pédagogie volontiers terrorisante»⁽⁵³³⁾ adottata persino con i fanciulli della prima comunione, avremmo i tipici tratti di quel «cristianesimo intransigente, duro, austero»⁽⁵³⁴⁾, non privo di coloriture giansenistiche⁽⁵³⁵⁾, che nelle campagne — non soltanto francesi, osiamo aggiungere noi — sopravvisse assai a lungo, praticamente sino alla seconda guerra mondiale⁽⁵³⁶⁾.

Interessante ed originale il tentativo compiuto da un medievista in ordine ad una lettura sulla lunga durata — precisamente a partire dalla fine del medioevo — di due fenomeni tipici entro l'area religioso-popolare: i pellegrinaggi ai santuari ed i libri devozionali⁽⁵³⁷⁾. Prendendo in considerazione circa 200 luoghi di pellegrinaggio della regione alsaziana, l'A. distingue tra loro agevolmente due fondamentali tipologie: da un lato pone i più grandi e noti santuari, praticamente tutti mariani (tranne forse Mont-Sainte-Odile); dall'altro colloca invece gli oratori campestri, spesso dedicati a santi che si è soliti definire con il Tapisé «taumaturghi e agrari»⁽⁵³⁸⁾. Mentre quelli presentano un «rayon d'action relativement étendu»⁽⁵³⁹⁾ e generalmente sono edifici di culto affidati a comunità di valenti predicatori, questi sono invece custoditi da qualche isolato eremita⁽⁵⁴⁰⁾ — quando non risultano del tutto deserti

(531) Cfr. ad es. M. MISSON, *Nouveau voyage d'Italie*, La Haye 1691 (poi varie volte ripubblicato: vedi G. PITRÈ, *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia*, cit., n. 4741 ss). La letteratura dei viaggi è oggi al centro di un revival editoriale: cfr. ad es. G. CUSATELLI (ed.), *Viaggi e viaggiatori del Settecento in Emilia e in Romagna* 1-2, Bologna 1986. Su simile «fonte» e sulla sua importanza per l'approccio alla religione popolare post-tridentina ci siamo soffermati in un nostro contributo di imminente pubblicazione nel vol. XVIII/2 della *Storia della Chiesa*, programmato dalle Edizioni Paoline ad integrazione della versione italiana del FLICHE-MARTIN.

(532) PH. GUIGNET, *Pour une thématique de la prédication populaire. Observations sur quelques sermonnaires de curés du Cambrésis au début du XIX^e siècle*, pp. 81-109.

(533) *Art. cit.*, p. 99.

(534) *Ibid.*, p. 102.

(535) Cfr. p. 100.

(536) Cfr. p. 99.

(537) F. RAPP, *Pèlerinages et livres de piété en Alsace du XIV^e au XX^e siècle*, pp. 111-132.

Per altri contributi dell'A. cfr. I, 3, nota 18; 4, nota 28.

(538) La duplice tipologia è riscontrabile un po' dappertutto: si pensi — il nostro esempio sarà perspicuo soprattutto per milanesi e lodigiani — alla differenza tra Caravaggio (Beata Vergine della Fonte) e Merlino (San Giovanni del Calandrone).

(539) *Art. cit.*, p. 113.

(540) Cfr. p. 113.

— e ricalcano le coordinate geografiche di una religiosità primitiva nella quale ebbero sempre la loro importanza — non di rado per la stessa protezione del bestiame — taluni *alberi, pietre e fontane*⁽⁵⁴¹⁾.

Preziose anche le informazioni sui libri devozionali alsaziani⁽⁵⁴²⁾ destinati ad usi molteplici, compresa la caratteristica preghiera familiare nella *Stube*⁽⁵⁴³⁾. Abbiamo in essi un corrispettivo franco-tedesco del fortunatissimo e infinite volte ristampato *Manuale di Filotea* di GIUSEPPE RIVA, Milano 1831.

Di indubbio valore le due ricerche sul campo rispettivamente dedicate ai cimiteri del cantone di Arleux⁽⁵⁴⁴⁾ e all'immagine di San Fiacrio nella statuaria⁽⁵⁴⁵⁾.

Nella prima B. BOUCHEZ si inserisce nell'alveo della cosiddetta storia delle mentalità e analizza attentamente le sepolture di una quindicina di comuni, offrendoci interessanti dati relativi ad esempio al senso della famiglia, alle manifestazioni di affetto verso i propri defunti, all'indole ancora per lo più religiosa e liturgica degli epitaffi, alla crescente preferenza odierna per la tomba di famiglia in forma di cripta («caveau»), a garanzia di perpetuità.

Nella seconda viene preso in considerazione un patrimonio antico e meno antico di ben 1000 statue, che sono sottoposte ad un attentissimo vaglio con il metodo dell'analisi quantitativa. Del santo monaco irlandese, venerato nel nord della Francia ed in Belgio come patrono dei giardinieri e di molte confraternite laicali, nonché rinomato per la guarigione di emorroidi⁽⁵⁴⁶⁾ e fistole, emergono così le principali tipologie

(541) Cfr. p. 114.

Allo studio del Rapp accostiamo volentieri un altro pregevole saggio, dedicato all'ambiente provenzale dei secc. XVII-XVIII: M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Fonction et iconographie des chapelles de romérage: Iconographie et histoire des mentalités*, cit., 133-141. L'Autrice inquadra le cappelle dedicate ai santi agrari entro un microcosmo contadino nel quale hanno risalto «l'eau, l'arbre et le rocher» (p. 135), tipica triade oggetto di studio — come è noto — da parte di J.G. Frazer e M. Eliade.

(542) Se ne veda l'elenco alle pp. 129-132. Si tratta di pubblicazioni per lo più in lingua tedesca e per lo più del sec. XIX.

(543) Cfr. p. 114.

Per l'importanza della *Stube* e dell'immane *Herrgottswinkel* nella religiosità familiare delle popolazioni cattoliche di lingua tedesca cfr. le amene pagine autobiografiche di A. WIMSCHEIDER, *Latte d'autunno. Ricordi di una contadina bavarese*, Firenze 1986.

(544) B. BOUCHEZ, *Le culte des morts dans le Douaisis à l'époque contemporaine: les cimetières du canton d'Arleux*, pp. 133-150.

(545) P. et R. LEROU, *Analyse quantitative et religion populaire: l'exemple du culte de Saint Fiacre*, pp. 151-171 (con 6 tavv. fotografiche f.t.).

I due Autori citati — ricordiamolo — furono tra i responsabili dell'*Atelier VII* (dedicato alla statuaria) nel Convegno Internazionale parigino dell'ottobre 1977 (cfr. VI, 34, nota 6). Cfr. inoltre I, 3, nota 26. In nessun modo infine può essere dimenticata l'iniziativa del *Répertoire bibliographique* diretto da P. LEROU e B. PLONGERON a partire dal 1984 su *La piété populaire en France*.

(546) Nel linguaggio popolare (cfr. il nostro «fuoco di Sant'Antonio») le emorroidi sono dette in Francia «le fic de Saint Fiacre».

iconografiche⁽⁵⁴⁷⁾, riconducibili a differenti situazioni locali ed epocali. Proprio la vastità dell'indagine a tappeto — sembrano concludere i due ricercatori — può garantire l'attendibilità dei risultati raggiunti e preservare da tutt'altro che ipotetici abbagli⁽⁵⁴⁸⁾. Non si può certo negare l'impressione di una grandissima accuratezza e di una invidiabile completezza nell'analisi. C'è da augurarsi che, accanto a San Fiacrio, altri santi non meno popolari vengano anche in altre aree geografiche studiati con gli stessi criteri.

L'ultimo saggio della serie è dedicato a quel vivace ritratto che del popolo — insieme religioso ed anticlericale — seppe magistralmente affrescare Georges Bernanos⁽⁵⁴⁹⁾. Il pregevole contributo dovrebbe a nostro giudizio costituire un modello per analoghe ricerche su altri autori di romanzi e novelle — il pensiero non può non correre alla letteratura meridionalistica italiana — più o meno benevolmente attenti alla religiosità del popolo.

Il Curatore della miscellanea, Y.M. HILAIRE, ci offre una sorta di sintesi dell'intero dossier nella quale sottolinea in primo luogo la novità storiografica di un tema come quello prescelto, richiama poi la perenne tentazione di una religione dei puri contrapposta alla religione popolare o degli umili, per concludere infine con l'auspicio di un approfondimento circa i rapporti, in area religioso-popolare, tra cattolicesimo e protestantesimo⁽⁵⁵⁰⁾.

Degna di segnalazione — e con ciò terminiamo — la *bibliografia* ragionata posta a conclusione del volume⁽⁵⁵¹⁾.

47. *Popular piety in northern, eastern and middle areas of Europe: Social Compass* 29 (1982) 99-221.

Benché indulga forse un po' troppo all'attualità e non si preoccupi di evocare — se non solo allusivamente — un passato religioso certo ricco di variegate tradizioni popolari, il fascicolo monografico risulta di grande interesse, anche in vista di un confronto socio-religioso con situazioni più studiate e a noi più familiari (es. Italia, Francia, America Latina).

Le aree oggetto d'indagine vanno dai Paesi Scandinavi⁽⁵⁵²⁾ alla Slo-

(547) I tratti iconografici principali sono: lo *scapolare* monastico, la *vanga* da giardiniere ed il *libro* (per lo più aperto).

(548) Gli Autori criticano ad esempio, circa San Fiacrio, il classico manuale di L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien* 3/1, Paris 1958, 495-498.

(549) M. GOSSELIN, «*Le peuple et la religion*» dans *l'oeuvre de Georges Bernanos*, pp. 173-199.

(550) Y.M. HILAIRE, *Le Christianisme populaire, une longue histoire*, pp. 7-10.

(551) Cfr. *Bibliographie*, pp. 201-202.

(552) Cfr. G. GUSTAFSON, *Popular Religion in Sweden*, pp. 103-112; V. HUOTARI, *Finnish Revivalism as an Expression of Popular Piety*, pp. 113-123.

venia⁽⁵⁵³⁾, dall'Ungheria⁽⁵⁵⁴⁾ alla Polonia⁽⁵⁵⁵⁾, dall'Austria⁽⁵⁵⁶⁾ alla Germania Federale⁽⁵⁵⁷⁾.

L'attenzione è per lo più rivolta ai tradizionali «riti di passaggio» e al vistoso fenomeno della loro sostituzione con cerimonie «laiche» o «di stato»⁽⁵⁵⁸⁾; ai movimenti ecclesiali oggi fiorenti⁽⁵⁵⁹⁾ e al loro rapporto con l'istituzione tradizionale⁽⁵⁶⁰⁾; alla sopravvivenza di una religiosità dai toni archeologico-estetizzanti, non indenne da tentazioni soggettivistiche e panteistiche⁽⁵⁶¹⁾.

I due Curatori del dossier, nell'intelligente introduzione, sottolineano l'importanza e l'urgenza di uno studio interdisciplinare del nostro argomento, in una prospettiva di storia «globale» ed in chiave inter-confessionale⁽⁵⁶²⁾.

BRUNO MARIA BOSATRA

Archivio Storico Diocesano - Milano ()*

23 agosto 1989

Alla memoria di mia madre Rosa (1916-1959).

(553) Cfr. M. KERSEVAN, *Le traitement des morts dans la société socialiste*, pp. 153-165.

(554) Cfr. M. TOMKA, *Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est*, pp. 135-152. L'A., sociologo della religione, si è distinto per i propri studi sulla secolarizzazione in ambiente ungherese; nel saggio che qui segnaliamo considera invece in termini più generali i Paesi satelliti dell'Unione Sovietica.

(555) Cfr. W. PIWOWARSKI, *Continuity and Change of Ritual in Polish Folk Piety*, pp. 125-134.

(556) Cfr. P.M. ZULEHNER, *La «religion des gens». À propos de diverses enquêtes réalisées en Autriche (1970-1980)*, pp. 209-221.

(557) Cfr. A. FEIGE, *Comments on the Relationship between Church Membership and Piety*, pp. 187-208 (con 4 tavv. n.t.).

(558) Cfr. specialmente i citati contributi di W. PIWOWARSKI, M. TOMKA e M. KERSEVAN.

(559) Cfr. V. DREHSEN, *Protestant Piety Movements in the Process of Modern Social Differentiation*, pp. 167-185.

(560) Cfr. in particolare gli studi citati di V. HUOTARI, A. FEIGE e P.M. ZULEHNER.

(561) Cfr. su questo soprattutto il contributo di G. GUSTAFSON.

(562) Cfr. V. DREHSEN-J. MOREL, *Le phénomène de la piété populaire. Introduction*, pp. 99-101.

(*) Continua.