

RECENTI MISCELLANEE SULLA RELIGIOSITA' POPOLARE
(VIII) (*)

48. [*Problemi di ricerca*]: «Studi storici» 23 (1982) 101-183.

Nel suo primo fascicolo del 1982, anche la rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci di Roma interviene sull'argomento oggetto della nostra rassegna, presentando in materia non soltanto ampie *Informazioni bibliografiche* ⁽¹⁾, ma altresì la rubrica *Problemi di ricerca*, che costituisce un dossier di grande valore e interesse sul piano contenutistico e metodologico ⁽²⁾.

Dei quattro saggi a noi offerti, due si riferiscono al periodo medievale, uno al mondo classico pagano ed uno all'età moderna.

GIOVANNI FILORAMO e SERGIO RODA, ricercatori da noi già incontrati ⁽³⁾, dedicano le loro pagine al binomio *Religione popolare e Impero romano* ⁽⁴⁾. Pur sullo sfondo bibliografico-metodologico

(*) Per le precedenti puntate cf «La Scuola Cattolica» 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]; 117 (1989) 487-525 [= VII].

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*: VII, 41, nota 336 (= F. SALIMBENI, *Lineamenti metodologici e storiografici...*).

(1) Cf pp. 225-247.

(2) Una breve nota redazionale (p. 224) spiega in primo luogo che l'intento è quello di affrontare «per varie vie alcuni dei problemi proposti dagli studi sulla religione e la cultura delle classi popolari»; fissa poi il *terminus ad quem* «alle soglie della società industriale e del mondo contemporaneo»; promette infine una ripresa dell'argomento per l'esplorazione dei segmenti cronologici successivi.

(3) Cf VII, 45, note 488 e 494.

(4) *Ivi*, 101-118. Il saggio è steso a quattro mani nelle considerazioni introduttive (pp. 101-108) e nelle conclusioni (pp. 117-118); è invece dovuto al solo Filoramo

delineabile grazie ai vari Atti dei convegni ed ai molti altri contributi ormai classici apparsi in materia di religione popolare, i due Autori, attesa l'oggettiva complessità di ogni approccio storico al sincretismo religioso ⁽⁵⁾ dell'età imperiale, confessano di dover rinunciare alla considerazione di universi mentali e di comportamenti popolari come quelli «che paiono rivelarci i papiri magici, i libri di astrologia, medicina e botanica magica, le pratiche come l'incubazione o il variopinto mondo che ruota intorno ad indovini, interpreti di sogni e così via» ⁽⁶⁾. Si limitano perciò a proporre, ovviamente a titolo esemplificativo, due soli aspetti in altrettanti medaglioni. Nel primo di essi Filoramo accosta due tipiche figure di intellettuali pagani nel loro rapporto con il patrimonio religioso-popolare tradizionale: Apollonio di Tiana (sec. I d.C.) e Porfirio (sec. III). Entrambi i personaggi, legati fra l'altro in vario modo ai centri di potere politico, darebbero prova di forte senso critico nei confronti delle credenze magico-religiose circostanti: circa l'atteggiamento di Apollonio verso la stregoneria appare emblematica la biografia di Filostrato, nella prospettiva di una religione «spiritualizzata»; quanto invece all'avversione dell'«ultimo» Porfirio nei riguardi delle superstizioni popolari, risulta singolarmente rivelatrice la *Lettera ad Anebo*.

Roda per parte sua riesce a ricostruire, attingendo al *corpus* delle iscrizioni latine dell'Italia nord-occidentale (secc. I-III d.C.), il bacino d'utenza di un santuario dedicato ad una *Minerva Medica* o *Memor*. Tale luogo di culto, ubicato presso Travo in Val Trebbia, veniva raggiunto – come ci attestano le iscrizioni votive – da devoti provenienti talora da Milano o financo da Vercelli. E lo spettro sociale di essi appare alquanto ampio, a prevalenza popolare, con una considerevole componente femminile, senza esclusione di personaggi di prestigio ⁽⁷⁾.

SOFIA BOESCH GAJANO ⁽⁸⁾, nel primo dei due contributi concernenti il Medioevo, fa il punto a proposito di santi, santità e società, attraverso un'eccellente rassegna bibliografica di valenza critica e metodologica ⁽⁹⁾. Prendendo le mosse dal Colloquio di Nanterre e Parigi del maggio 1979 e dai relativi Atti dal titolo *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e – XII^e siècles)* ⁽¹⁰⁾, l'Autrice

nella sez. *Intellettuali e religione popolare* (pp. 108-112), a Roda nella sez. *Culti locali a connotazione «popolare» attraverso le fonti epigrafiche* (pp. 112-117).

(5) Cf *ivi*, 103-104.

(6) *Ivi*, 108.

(7) Cf *ivi*, 114-115.

(8) Cf V, 29, nota 500.

(9) S. BOESCH GAJANO, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, 119-136.

(10) Paris, 1981.

entra in fecondo dialogo con studiosi come M. Heinzelmann, come L. Cracco Ruggini – a giudizio della quale l'invenzione delle reliquie di Gervaso e Protaso da parte di sant'Ambrogio fu un vero «capolavoro di psicologia politica» ⁽¹¹⁾ –, come P. Maraval. Ha così modo di considerare sotto varie angolature l'enorme rilevanza socio-religiosa del miracolo e delle «raccolte di miracoli». Il tutto sulla lunga durata.

Si riporta poi agli studi di P. Brown sull'*holy man* nelle sue relazioni con la comunità del villaggio ⁽¹²⁾, alle indagini di A. Vauchez sul basso Medioevo – dalle quali si vedrebbe affiorare «una santità legata all'ambiente cittadino e alla sua connotazione laica, mercantile, artigianale, con caratteri in gran parte nuovi» ⁽¹³⁾ –, alle ricerche di J. Cl. Schmitt ⁽¹⁴⁾ tra cui spicca il celebre saggio sull'anomalo culto al santo levriero, segno dell'«afferinarsi di una cultura folklorica contadina, i cui elementi portanti sono le donne, detentrici del potere medico e rituale e custodi gelose della tradizione orale» ⁽¹⁵⁾.

Benché nelle sue indagini abbia di mira i processi di canonizzazione non già medievali ma dell'età moderna, uno studioso come J. M. Sallmann ⁽¹⁶⁾, a motivo del suo apporto metodologico, non può a detta di S. Boesch Gajano venire tralasciato. L'Autrice pertanto, rilevata una convergenza «di dimensione politica, sociale, istituzionale e (...) antropologica» ⁽¹⁷⁾, ne mette a confronto il modello di santità moderna con il corrispettivo medievale delineato da Vauchez. Nella transizione dallo schema ascendente – dal basso all'alto (Vauchez) – a quello discendente – dall'alto al basso (Sallmann) – avremmo precisamente, nell'orizzonte dei rapporti tra gerarchia e popolo sottesi alle canonizzazioni dei santi, il passaggio dalla cristianità medievale a quella moderna ⁽¹⁸⁾.

Collegandosi criticamente alla produzione storiografica dell'insigne studioso dell'eresia medievale Herbert Grundmann (1902-1970) e facendone quasi il «filo rosso» per le proprie riflessioni,

Alla Boesch Gajano dobbiamo le pp. 263-280 degli Atti, dedicate a *Demoni e miracoli nei «Dialogi» di Gregorio Magno*.

(11) Cf S. BOESCH GOJANO, *Il culto*, 123.

(12) Cf VII, 45, nota 498.

(13) *Ivi*, 129.

Di A. Vauchez (cf VI, 34, nota 32) dev'essere segnalato l'amplissimo volume *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (tr. it. Bologna, 1989).

(14) Cf III, 17, note 219 e 223; V, 29, note 503-504.

(15) *Ivi*, 134.

(16) Cf V, 29, nota 521.

(17) *Ivi*, 130.

(18) Cf *ivi*, 132.

GABRIELLA SEVERINO POLICA affronta il complesso argomento dei dislivelli di cultura nella società medievale ⁽¹⁹⁾, riconosciuta come «priva, fino al XII secolo, di un pubblico letterario» ⁽²⁰⁾. Dopo aver messo in luce i vari bipolarismi in giuoco (*scritto/orale, latino/volgare, cultura clericale/cultura folklorica*), l'Autrice esprime il proprio dissenso nei confronti del summenzionato medievista tedesco:

«E' quindi il quadro d'insieme della cultura altomedievale che il Grundmann propone a dover essere, a mio avviso, necessariamente modificato: da un lato per sostituire all'immagine di una convivenza paritaria e pacifica fra cultura scritta (e clericale) e cultura orale (e laica) quella di una dinamica conflittuale fra cultura egemone e culture subalterne; dall'altro per introdurre nel blocco di queste ultime almeno una distinzione che mi sembra essenziale per intendere correttamente le dinamiche culturali dell'alto Medioevo europeo: quella tra una cultura, se vogliamo dir così, tradizionale a impronta guerriera, e una cultura tradizionale a impronta contadina» ⁽²¹⁾.

Riprendendo poi però un altro aspetto congeniale a Grundmann (il ruolo della donna nella società del Medioevo) la nostra studiosa vede nella «cultura femminile» una «zona di frontiera fra cultura clericale e cultura laica» ⁽²²⁾ e ne riconosce la presenza lievitante alla base di «quella "richiesta di letteratura" che, a partire dal XII secolo, crea le condizioni non solo della nascita di una letteratura religiosa in volgare, ma anche della letteratura profana cortese e cavalleresca» ⁽²³⁾. Per secoli tuttavia, l'universo culturale dominante resterà ostinatamente d'impronta maschile: «Iscusimi l'esser donna e ignorante» ⁽²⁴⁾ dirà la peraltro eruditissima Veronica Gambara ancora in pieno secolo XVI.

Proprio a quest'ultimo secolo, e più precisamente alla Milano borromaica ⁽²⁵⁾, è dedicato il quarto ed ultimo contributo del dossier, dovuto ad ARNALDA DALLAJ ⁽²⁶⁾.

(19) G. SEVERINO POLICA, *Cultura ecclesiastica e culture subalterne: rileggendo alcuni saggi di H. Grundmann*, 137-166.

(20) *Ivi*, 143.

(21) *Ivi*, 145.

(22) *Ivi*, 163.

(23) *Ivi*, 162.

(24) *Ivi*, 163.

(25) Cf in materia anche la suggestiva miscellanea *La città rituale. La città e lo Stato di Milano nell'età dei Borromeo*, Milano, 1982.

(26) A. DALLAJ, *Le processioni a Milano nella Controriforma*, 167-183. Della stessa Autrice cf il saggio *Le decorazioni viarie a Milano in onore dei nuovi Arcivescovi*, in «Diocesi di Milano», 21 (1980) 521-530.

L'intento di San Carlo verso il culto popolare, così come si viene palesando dai documenti d'archivio e dai diari cinquecenteschi studiati dall'abile ricercatrice in dialogo con i classici storiografi milanesi Borella, Cattaneo e Marcora, risulta insieme «moralizzante» (emblematica la repressione dei «cavallacci» processionali) ⁽²⁷⁾ ed «esorcizzante» (si pensi alla «mascherata del paradiso» del 1567, antidoto agli eccessi carnevaleschi) ⁽²⁸⁾.

Il documentato saggio della Dallaj può essere confrontato, sul piano metodologico ed ermeneutico, con le più recenti pagine di P. G. Longo ⁽²⁹⁾.

49. *Gli ex voto della Consolata. Storie di grazia e devozione nel Santuario torinese*, Torino 1982.

La mostra torinese organizzata fra il dicembre 1982 e il gennaio 1983 sotto il coordinamento scientifico di FRANCO BOLGIANI ⁽³⁰⁾, in fecondo rapporto di collaborazione tra la Provincia di Torino (Assessorato alla Cultura) ⁽³¹⁾ ed i responsabili ⁽³²⁾ del Santuario «cittadino» ⁽³³⁾ della Consolata, nonché della Commissione Arte Sacra della Curia, della Soprintendenza regionale ai Beni Artistici e Storici e della Biblioteca di Studi storico-religiosi «Erik Peterson» (diretta dallo stesso Bolgiani), rappresentò l'occasione propizia per la realizzazione di un volume illustrato ⁽³⁴⁾, di grande formato, che sarebbe ora assai riduttivo definire catalogo, essendoci piuttosto

(27) Cf A. DALLAJ, *Le processioni*, 178.

(28) Cf *ivi*, 181.

A proposito di processioni in ambito milanese ci permettiamo di segnalare un nostro breve saggio, non privo di spunti bibliografici: B. M. BOSATRA, *Le processioni in area milanese dopo il Concilio di Trento. Appunti su un fenomeno religioso-popolare*, in «Rivista Liturgica» 79 (1992) 457-477.

(29) Cf P. G. LONGO, *Carlo Borromeo: un vescovo e il suo popolo: Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, 1985, 491-513.

(30) F. BOLGIANI, *Presentazione*, 13-14. L'A. è stato da noi già incontrato (cf VII, 45, nota 466).

(31) P. C. LONGO, *Premessa*, 9-10.

(32) Cf l'intervento dell'ex Rettore del Santuario, don A. BRETTO, *Un saluto, un congedo*, 11-12.

(33) La sottolineatura del carattere spiccatamente «cittadino» del Santuario della Consolata è frequente nella nostra miscellanea: cf soprattutto A. GRISERI, *La Consolata a Torino, un santuario nella città*, 17-22; R. MAGGIO SERRA, *Il voto per il colera del 1835. Cultura artistica e committenza municipale nella Torino ottocentesca*, 30-34.

(34) Oltre alle moltissime illustrazioni in bianco e nero nel testo, abbiamo 16 tavole a colori, f.t.

offerta in esso un'informazione praticamente esaustiva sul predetto luogo di culto, in un'esemplare convergenza di tematiche e prospettive: dalla storico-istituzionale ⁽³⁵⁾ all'archivistico-documentaria ⁽³⁶⁾, dalla storico-artistica ⁽³⁷⁾ alla museografica ⁽³⁸⁾.

Nella pregevole pubblicazione, però, la parte davvero del leone è svolta dall'intelligente discepola di Bolgiani LAURA BORELLO ⁽³⁹⁾, alla quale dobbiamo l'amplissima sezione delle schede ⁽⁴⁰⁾, due lucidi saggi di differente ampiezza ⁽⁴¹⁾, una sezione finale comprensiva di guida alla mostra ⁽⁴²⁾, indice analitico e bibliografia ⁽⁴³⁾, nonché un'utile cronologia ⁽⁴⁴⁾.

Completano la miscellanea due altri saggi: una originalissima carrellata sul fenomeno della pittura votiva nella storiografia dedicata all'arte ⁽⁴⁵⁾ ed un tentativo di lettura sociologica dell'ex voto ⁽⁴⁶⁾.

(35) F. BOLGIANI, *Santuario, ex voto e cultura popolare*, 44-58.

(36) G. GENTILE, *Documentazione d'archivio per la storia della Consolata*, 35-43. Sono dall'A. presi in considerazione: l'Archivio del Santuario (pp. 35-40), l'Archivio di Stato di Torino (pp. 40-42), l'Archivio della Curia Arcivescovile (p. 42), l'Archivio Storico Civico (pp. 42-43).

(37) A. GRISERI, *Tradizione e realtà storica: una nuova ipotesi per l'immagine della Consolata*, 23-26 (il dipinto torinese sarebbe una ripresa «alla Pinturicchio» dell'antica Madonna del Popolo di Roma, attraverso il tramite del card. Domenico Della Rovere).

In prospettiva artistica cf anche l'intervento tecnico del restauratore della venerata immagine: G. L. NICOLA, *Il restauro del quadro della Consolata*, 27-29. Lo stesso G. L. Nicola curò pure, in vista della mostra, il restauro di non pochi ex voto dipinti.

(38) R. TARDITO, *Problemi di tutela e catalogazione degli ex voto*, 59-60. Nel quadro delle iniziative artistico-culturali varate nella regione Piemonte spicca il caso di Fossano.

(39) Cf VII, 42, nota 385.

(40) L. BORELLO, *Schede degli ex voto esposti*, 87-159. Le schede assommano a 235 e coprono cioè un 10% del corpus di ex voto dipinti a noi pervenuto.

(41) L. BORELLO, *Gli ex voto del Santuario della Consolata*, 61-73 (a p. 69 va corretta la data delle apparizioni di Lourdes); *Id.*, *Alcune considerazioni sugli ex voto oggettuali della Consolata*, 74-76.

(42) *Id.*, *Guida alla mostra*, 162-165. Diamo l'elenco delle otto sezioni in cui la mostra venne articolata: 1) la rappresentazione della grazia; 2) la committenza e i pittori di ex voto; 3) gli intercessori; 4) l'iscrizione; 5) la città negli ex voto; 6) la Consolata fuori Torino; 7) tra cronaca, documento e storia; 8) ex voto oggettuali.

(43) *Id.*, *Bibliografia*, 169-170.

(44) *Id.*, *Dati cronologici sul Santuario della Consolata*, 16 (la parabola diacronica va dall'anno 929 alla visita di Giovanni Paolo II del 1980).

(45) G. C. SCIOLLA, *Una traccia di ricerca: le immagini votive nella letteratura artistica*, 77-82.

(46) E. ROGGERO, *Spunti per una lettura sociologica dell'ex voto*, 83-86. Mentre apprezziamo il senso critico dell'A. nei confronti della «dicotomia gramsciana egemone-subalterno» (p. 83), giudichiamo eccessiva - specie a proposito di un

Sul piano valutativo dobbiamo riconoscere particolarmente pertinente e riuscita l'inquadratura del Santuario della Consolata e del suo patrimonio votivo ⁽⁴⁷⁾ entro la vicenda religiosa torinese – in cui si stagliano le figure dei Guala, dei Cafasso ⁽⁴⁸⁾, degli Allamano – come pure entro la travagliata storia cittadina, che conobbe i dolorosi momenti della pestilenza (sec. XV), dell'assedio da parte dell'esercito francese (1706), del *cholera morbus* (1835), dello scoppio della polveriera di Borgo Dora (26 aprile 1852), degli incidenti al cotonificio di Valdocco ecc.

Altro pregio non da poco l'accuratezza straordinaria delle schede, che in qualche caso divengono esaurienti medaglioni storico-documentari, come ad esempio a proposito del tentato omicidio di una bambina ⁽⁴⁹⁾, della conversione di Giovanni Arnaud dallo spiritismo alla fede ⁽⁵⁰⁾, del già richiamato scoppio della polveriera ⁽⁵¹⁾, della liberazione di un religioso dalla detenzione in Cina ⁽⁵²⁾ ecc.

Abbondanti e interessanti infine – e con ciò concludiamo la nostra rapida presentazione – i dati relativi ai pittori, «colti» come «popolari»: da Amedeo Augero ⁽⁵³⁾ a Rodolfo Morgari ⁽⁵⁴⁾, dall'Azeglio ⁽⁵⁵⁾ al Poti, che fu attivo sino a tempi assai recenti. Un esempio, quello della Consolata di Torino, che tutti i santuari dovrebbero imitare.

santuario come la Consolata di Torino - l'insistenza sulla «civiltà contadina» (p. 84) e sul «mondo contadino» (p. 86).

(47) Anche il *corpus* votivo della Consolata conobbe, come quello di altri santuari, una notevole dispersione. Franco Bolgiani, nella citata *Presentazione*, lamenta, in termini generali, quelle insidie che vanno dalle «sistematiche distruzioni» all'«occhiuta rapina» (p. 13).

(48) Molto frequente negli ex voto dipinti, non senza un legame con la beatificazione del 1925 e la canonizzazione del 1947, è l'abbinamento del Cafasso alla Consolata. Cf in particolare le schede nn. 140, 145, 148, 162, 198, 202, 227. Altri santi con discreta frequenza abbinati alla Vergine sono san Pancrazio (venerato nel Santuario di Pianezza), santa Rita e san Giovanni Bosco.

(49) Cf scheda n. 63.

(50) Cf L. BORELLO, *Gli ex voto*, 64 e 73 (nota 42). Il legame conversione-ex voto fa dire alla Borello che la votività cristiana è profondamente diversa da quella pagana (cf p. 71).

(51) Cf schede 25/A e 25/B.

(52) Cf scheda 203.

(53) Cf p. 33, fig. 3.

(54) Cf L. BORELLO, *Gli ex voto*, 70.

(55) Cf, passim, le schede 81-156.

50. G.P. BORGHİ - R. ZAGNONI, «*Per grazia ricevuta*». *Mostra itinerante delle tavolette votive dipinte di nove santuari mariani della montagna bolognese*, Porretta Terme 1982.

Propriamente parlando non ci troviamo dinanzi ad una pubblicazione miscellanea, dal momento che i due Autori vollero fondere le loro competenze di ricercatori sul campo in una sonata a quattro mani, entro la quale sarebbe ora ben arduo riconoscere la paternità delle singole note. Gli è, tuttavia, che il catalogo di cui ci occupiamo s'inserisce a pieno titolo tra quelle lodevoli iniziative editoriali per così dire «corali», patrocinate cioè da più Enti, finalizzate a far conoscere e a salvaguardare un patrimonio artistico ed antropologico bisognoso come non mai di adeguata tutela. Il merito maggiore, nella fattispecie contemplata, va ascritto al «Gruppo di studi locali Alta Valle del Reno» di Porretta Terme, accanto al quale debbono essere menzionate la Provincia di Bologna ⁽⁵⁶⁾, la Curia Arcivescovile e la Cassa Rurale e Artigiana dell'alto Reno.

La struttura della pubblicazione è presto delineata. Dopo la *Prefazione* di PAOLO GUIDOTTI ⁽⁵⁷⁾, equilibrata ed appassionata ⁽⁵⁸⁾, abbiamo un primo intervento dei due Autori ⁽⁵⁹⁾ che rende ragione delle scelte tematiche e metodologiche alla base della mostra, il cui scopo fu anche quello di difendere un *depositum* religioso-culturale a rischio di oblio (di qui l'ampio spazio accordato alle testimonianze delle persone anziane intervistate), a giusto titolo caro non soltanto alle popolazioni dell'Appennino bolognese ma pure a quelle comunità che dalla vicina Toscana visitarono processionalmente per generazioni e generazioni i piccoli santuari della Valle del Reno, superando a piedi valichi anche all'altitudine di 1700-1800 m. Preceduta da una carta topografica del territorio studiato ⁽⁶⁰⁾, incontriamo poi un'interessantissima sezione storica dedicata purtroppo a soli quattro ⁽⁶¹⁾ dei nove santuari rappre-

(56) La *Premessa* (p. 4) è precisamente dovuta a C. MONACO e L. ANDALÒ, rispettivamente Assessore alla Pubblica Istruzione e Consigliere Delegato alla Cultura della Provincia di Bologna.

(57) *Ivi*, 5-8.

(58) Dinanzi a dispersioni, distruzioni, svendite di materiale votivo, l'A. si dice amareggiato e ricorda «che Giove ed Esculapio furono meglio trattati dei nostri santi e Madonne se, accanto ai templi loro, venivano scavate *favissae* per conservare le cose votive offerte e che il tempio non poteva più contenere» (p. 8).

(59) G. P. BORGHİ - R. ZAGNONI, *Introduzione (Santuario, oggetto votivo, religiosità popolare)*, 9-21.

(60) Cf p. 22.

(61) Gli altri cinque santuari sono nelle località di: Bosco, Brasa, Montovolo, S. Rocco di Vidiciatico, Boccadriro. A proposito dell'ultimo può essere segnalata la pregevole pubblicazione di P. GUIDOTTI, *Boccadriro. Un santuario, una compagna laicale, una religiosità popolare*, Bologna, 1982.

sentati nella mostra degli ex voto dipinti, vale a dire alle Madonne: dell'Acero ⁽⁶²⁾, di Calvigi ⁽⁶³⁾, del Faggio ⁽⁶⁴⁾ e del Ponte ⁽⁶⁵⁾. Per ognuno di essi ci sono offerte utili note relative alle origini del culto e alle varie forme di devozione sviluppatesi nel corso dei secoli, immagini in bianco e nero concernenti l'edificio, il simulacro venerato, le processioni ecc., nonché testimonianze dirette raccolte dalla viva voce dei devoti, in maggioranza nati nel primo quarto del nostro secolo. Dopo la sezione dedicata a *Bibliografia e fonti* ⁽⁶⁶⁾ abbiamo finalmente le riproduzioni fotografiche (in buona parte a colori) dei 102 ex voto dipinti oggetto dell'esposizione, con il corredo delle relative schede ⁽⁶⁷⁾.

Lo spaccato emergente da tutto l'insieme è davvero affascinante e capace d'incuriosire alquanto in ordine a raffronti socio-religiosi con altre situazioni geografiche. In ognuno dei diversi santuari – che sono per lo più piccoli ed isolati – è ad esempio attestata dalla memoria collettiva la presenza del «romitto», vale a dire di un laico (non sempre esemplare), talora semplice sacrestano-custode, beneficiario di una metà delle offerte in natura recate dai devoti ⁽⁶⁸⁾.

Tra gli spettri socio-economici più temuti si registrano il colera, le febbri epidemiche, gli assalti dei lupi, la siccità, ma anche la presenza della neve, talora non intenzionata a sciogliersi neppure in aprile ⁽⁶⁹⁾, in altri casi invece troppo precoce nel fare la sua comparsa, prima della raccolta delle castagne ⁽⁷⁰⁾. Anche qui, come altrove ⁽⁷¹⁾, vediamo i fedeli – uomini, donne, vecchi, bambini – raggiungere a piedi il fiume (il Reno) per prelevarne sassi e sabbia, da destinare alla costruzione o all'ampliamento del santuario ⁽⁷²⁾.

(62) Cf pp. 23-42.

(63) Cf *ivi*, 43-58.

(64) Cf *ivi*, 59-76.

(65) Cf *ivi*, 77-89.

(66) *Ivi*, 90-94.

(67) Cf *ivi*, 95-151.

I santuari più rappresentati risultano essere: Boccadirio con 35 ex voto, la Madonna del Ponte con 22, la Madonna dell'Acero con 14. Del santuario di Brasa un solo ex voto fu esposto alla mostra (cf scheda n. 61).

(68) Cf 29-31 (Madonna dell'Acero), 46-47 (Madonna di Calvigi), 64-66 (Madonna del Faggio), 85 (Madonna del Ponte). Data la grande vicinanza del santuario della Madonna del Ponte all'abitato di Porretta Terme, il «romitto» in questione fu tale soltanto di nome.

(69) Cf *ivi*, 62-63.

(70) Cf *ivi*, 63.

(71) Cf VII, 40, nota 315.

(72) Cf *ivi*, 45 e 52.

Dobbiamo poi registrare qualche curioso abuso: nel tardo Cinquecento, ad esempio, al santuario dell'Acero

«pare venissero assoldati banditi per mantenere l'ordine nel giorno della festa; costoro sembra che fossero bestemmiatori e che se la facessero con certe donne probabilmente la notte del 4 agosto quando i pellegrini dormivano per ogni dove e pure in chiesa» (73).

Né mancano interessanti testimonianze su costumi religiosi esposti al rischio del magico: sull'uso di bagnarsi con la rugiada della notte di San Giovanni (74), per esempio, o di conservare con cura l'uovo dell'Ascensione: ovviamente però quello deposto il giovedì, ad onta del recente trasferimento della festa in domenica (75). Segno, quest'ultimo, del grande «fissismo» di cui dà prova la religiosità popolare (76).

Tutto ciò senza ancora entrare nell'analisi iconografica degli ex voto, i quali ci documentano, qui come altrove, su cavalli imbizzarriti, carrozze rovesciate, cadute da alberi, scoppi di fucili, incidenti ferroviari, naufragi e soprattutto malattie. Il complesso votivo più singolare è rappresentato forse dalle statue dei Brunori, offerte da detta famiglia alla Madonna dell'Acero all'inizio del sec. XVI. L'illustrazione relativa è visibile in copertina.

51. *Immagini di devozione popolare. Ex-voto del Santuario napoletano della Madonna dell'Arco e del litorale veneziano (secoli XVI-XIX)*, Venezia 1982.

La cooperazione – indubbiamente lodevole, stanti le distanze – tra le Soprintendenze ai Beni Artistici e Storici della Campania e di Venezia, tra il Comune della città lagunare (77) ed il Santuario della Madonna dell'Arco, rese possibile, a cavallo tra 1982 e 1983, la mostra a Palazzo Querini Stampalia (sede dell'omonima Fondazione) di cui abbiamo sotto gli occhi il catalogo. Coordinatori dell'iniziativa sul piano scientifico furono Salvatore Abita ed Ermanno

(73) *Ivi*, 27.

Per l'uso dei pellegrinaggi a piedi, con soste nei fienili, cf *ivi*, 38 e 41-42.

(74) Cf *ivi*, 71.

(75) Cf *ivi*, 88.

(76) A proposito di tale «fissismo», da non confondere con il «fissismo liturgico», cf B. M. BOSATRA, *Liturgia e pietà popolare oggi: prospettive pastorali*, in «Ambrosius» 64 (1988) 332-333.

(77) L'Assessore alla Cultura del Comune di Venezia, DOMENICO CRIVELLARI, interviene brevemente all'inizio del volume, auspicando fra l'altro un approfondimento d'indagine sulle «tolè» dell'area lagunare (p. 5).

Giardino per Napoli, mons. Antonio Niero e Lucia Bellodi Casanova per Venezia. Decisiva risultò la collaborazione della Curia Vescovile e del Comune di Chioggia, nonché dei parroci di Chioggia stessa, di Malamocco e Pellestrina ⁽⁷⁸⁾.

Alcune pagine introduttive sul fenomeno votivo, di carattere generale e di valenza interpretativa, sono dovute a L. M. LOMBARDI SATRIANI ⁽⁷⁹⁾. La situazione esistenziale testimoniata dagli ex voto dipinti, egli dice, è quella «degli appartenenti alle classi subalterne» ⁽⁸⁰⁾. La funzione del dono votivo portato al santuario è di «reintegrazione psicologica» ⁽⁸¹⁾ o di «esorcizzazione dell'ignoto minaccioso» ⁽⁸²⁾. Eccessiva a noi pare, di là delle interpretazioni testé riferite, la terminologia adottata dall'A. a proposito delle «grazie» ricevute: più che di pericoli «miracolosamente» superati ⁽⁸³⁾, noi parleremmo di «interventi provvidenziali», di «grazie inaspettate» ecc. ⁽⁸⁴⁾.

SALVATORE ABITA ed ANTONIO NIERO ci avviano, in prospettiva storica, alla conoscenza delle aree devozionali ed alla comprensione degli ex voto rispettivamente campani ⁽⁸⁵⁾ e lagunari ⁽⁸⁶⁾. Interessante ciò che apprendiamo ad esempio circa la tecnica pittorica a proposito del santuario della Madonna dell'Arco: se nel sec. XVI ⁽⁸⁷⁾ prevale decisamente il supporto in legno, nel XVIII è preponderante la tela. Non meno interessante quanto ci è detto circa la differenza tipologica tra le due feste principali celebrate al santuario campano: il lunedì in albis, con il noto rituale dei *fujenti* ⁽⁸⁸⁾, ed il momento di Pentecoste, caratterizzato da aspetti di coralità agreste di sapore precristiano.

Quanto all'ambiente veneziano, appaiono illuminanti le osser-

(78) Gli ex voto di Pellestrina furono per l'occasione restaurati a cura della Soprintendenza ai Beni Artistici e Storici di Venezia.

(79) Cf *ivi*, 7-10. Il contributo non presenta titolo.

(80) *Ivi*, 9.

Non ci sentiamo di ascrivere alle «classi subalterne» il podestà di Malamocco Nicola Bon (cf scheda 135), che offrì alla Madonna «del Zocco» un argento votivo in occasione della propria monacazione tra i benedettini (anno 1795).

(81) *Ivi*, 10.

(82) *Ivi*.

(83) *Ivi*, 9.

(84) Non sembri dettato da pignoleria il nostro rilievo. Alle pp. 41-42 e 48 della miscellanea è di nuovo presente la terminologia in questione («miracolo», «miracoloso», «miracolato»), che appare senz'altro sproporzionata.

(85) S. ABITA, *Presentazione*, 13-14.

(86) A. NIERO, *Gli ex voto*, 33-39.

(87) A proposito del sec. XVI abbiamo presente l'eccellente catalogo illustrato a cura di A. ERMANNO GIARDINO e MICHELE RAK, *Per grazia ricevuta. Le tavolette dipinte ex voto per la Madonna dell'Arco. Il Cinquecento*, s.l., 1983.

(88) Cf N. D'ANTONIO, *Gli ex voto dipinti e il rituale dei fujenti a Madonna dell'Arco*, Cava dei Tirreni, 1979.

vazioni di Niero sul carattere ufficiale ed aristocratico della votività nell'antico regime: realtà «votive» sono addirittura lo stesso tempio del Redentore alla Giudecca e la basilica della Salute, ragione per cui sembra in concreto venir meno lo spazio per una votività spicciola e popolare, per un'arte povera che è quasi «spazzata via» dall'arte dotta. Diversa sembra invece la situazione al di fuori di Venezia, segnatamente nell'ambiente del litorale verso Chioggia, dove le «tolèle» non mancano, come la mostra stessa sta a dimostrare. Da non trascurare una osservazione particolare: la presenza delle anime del purgatorio in qualche ex voto – della chiesa di San Giacomo di Chioggia, per esempio – rivela una convinzione religiosa da noi già incontrata a proposito di Livorno ⁽⁸⁹⁾: «i morti in mare appaiono per salvare i loro colleghi in pericolo» ⁽⁹⁰⁾.

La schedatura dei dipinti votivi (e degli argenti sbalzati di Malamocco) è curata da RENATO PENNA ⁽⁹¹⁾ per la Madonna dell'Arco e da LUCIA BELLODI CASANOVA ⁽⁹²⁾ per l'area veneta ⁽⁹³⁾.

Completano il volume le tavole fotografiche (in bianco e nero e a colori) ⁽⁹⁴⁾: in numero di 17 quelle riguardanti il materiale votivo di provenienza campana, in numero di 15 le altre. Raffrontando le illustrazioni con le schede, si nota immediatamente la scarsa rappresentatività di quelle rispetto a queste: solo un quinto o poco più del materiale esposto in mostra risulta visivamente accessibile tramite il catalogo, probabilmente per esigenze di contenimento dei costi.

Molti sarebbero i rilievi possibili a partire dall'analisi iconografica e dall'esame delle schede: sul piano dei contenuti – letto «a zup-piera» ⁽⁹⁵⁾, «seggetta» per il parto ⁽⁹⁶⁾, «bragozzi» scampati allo scoppio di una mina ⁽⁹⁷⁾ ecc. – come pure a livello di stile; a quest'ultimo riguardo convince veramente l'ipotesi di una parentela stilistica tra i 20 ex voto settecenteschi di Pellestrina e la pittura «colta» coeva dell'ambiente veneziano.

(89) Cf VII, 43, nota 414.

(90) A. NIERO, *Gli ex voto*, 38.

(91) Cf pp. 15-30.

(92) Cf L. BELLODI CASANOVA, *Ex voto di Chioggia e Pellestrina*, 41-51.

Le vere e proprie «schede» (pp. 43-47 per Chioggia; pp. 49-51 per Pellestrina) sono precedute da un breve capitolo d'introduzione generale (pp. 41-42) e da due altri dedicati a Chioggia (pp. 42-43) e Pellestrina (pp. 48-49).

(93) La brevissima sezione dedicata a Malamocco (p. 52) appare anonima. A p. 53 abbiamo una *bibliografia*, concernente l'ambiente veneto.

(94) Cf pp. 57-73 per la Madonna dell'Arco; pp. 75-89 per le località del litorale veneziano.

(95) Cf schede 1-4, 6, 21, 25-26.

(96) Cf schede 5-8.

(97) Cf scheda 105. Il dipinto è di A. Bellemo (anno 1921), tav. a colori a p. 80.

52. *Oro, incenso, mirra. Immagini della religiosità popolare in Italia*, Milano 1982.

Libro-strenna di grande formato, edito per iniziativa del settimanale «Il sabato», il volume *Oro, incenso, mirra* avrà secondo noi non piccolo valore documentario anche fra due o tre generazioni, nella prospettiva della «storia delle mentalità». Accanto ai molti volumi di dotti studi storici o di contenuto pastorale si colloca assai opportunamente un dossier fotografico ragionato e commentato come quello che abbiamo tra mano, essendo l'argomento della nostra rassegna – come appare a chiunque appena ci rifletta – non già realtà di mera valenza libresca, bensì piuttosto variopinto spettacolo di vita ⁽⁹⁸⁾.

Le 204 splendide fotografie di PEPI MERISIO, impareggiabile artista dell'obiettivo, si riferiscono a tutto l'ampio ventaglio della realtà religioso-popolare italiana ⁽⁹⁹⁾, osservata secondo le sue coordinate geografiche – da Marsala alla Valle d'Aosta, dalla Sardegna al Cadore – e secondo le scansioni del suo calendario liturgico-devozionale.

LUIGI CARRARA offre succose introduzioni alle diverse sezioni tematiche – sei in tutto ⁽¹⁰⁰⁾ – del repertorio fotografico e precise didascalie per ogni immagine.

ULDERICO BERNARDI scrive una breve prefazione non senza una vena di poesia ⁽¹⁰¹⁾, mentre VALERIO VOLPINI impreziosisce il tutto con un'antologia di laudi medievali ⁽¹⁰²⁾. Veramente un'iniziativa editoriale intelligente e riuscita ⁽¹⁰³⁾.

(98) Merita una segnalazione anche il volume *Tradizioni e costumi d'Italia*, Novara, 1983, corredato di numerose illustrazioni su tutto l'ampio spettro folklorico delle diverse regioni italiane.

(99) Alcune immagini concernono l'ambiente elvetico. Cf in particolare: n. 53 (Ponto Valentino), nn. 90-95 (Val Bavona), n. 170 (Val Maggia).

(100) Diamo l'elenco delle sezioni: 1) *Feste per ogni anno* (pp. 15-16, seguite dalle fotografie nn. 1-45, sulle varie cerimonie legate al ciclo dell'Anno liturgico); 2) *«Fidi ti sarva»* (pp. 65-66, seguite dalle fotografie nn. 46-81, sulle feste dei santi patroni locali); 3) *Strofe di marmo* (pp. 105-106, seguite dalle fotografie nn. 82-136, su santuari e pellegrinaggi); 4) *«Ora et labora»* (pp. 171-172, seguite dalle fotografie nn. 137-151, su scene di vita in conventi e monasteri); 5) *Ritratti di grazie* (pp. 189-190, seguite dalle fotografie nn. 152-181, su ex voto, statuaria devozionale, oggetti di devozione); 6) *Nella pace* (pp. 215-216, seguite dalle fotografie nn. 182-204, sulle usanze funebri).

(101) U. BERNARDI, *Viaggio alla soglia ornata*, 7-13.

(102) V. VOLPINI, *«Planga la terra, planga lo mare»*. *Laudi medioevali*, 165-170.

(103) Del volume da noi testè presentato esiste anche una *editio brevier*, dal titolo *Giorni di festa. Immagini della nostra religiosità popolare*, Milano, 1983, la quale fu omaggiata agli abbonati al quotidiano «Avvenire». Identico è il formato, mentre le immagini sono ridotte a sole 112 e le didascalie risultano estremamente

E) 1983

53. *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Padova 1983.

Il sesto centenario della nascita di santa Rita (1381-1981) rappresentò l'occasione per un Convegno sul tema del pellegrinaggio, svoltosi, sotto l'egida della stessa famiglia agostiniana, nei giorni 2-4 settembre 1981 a Cascia. A cura di LUIGI SARTORI ⁽¹⁰⁴⁾, il teologo moderatore delle giornate di studio, ci sono offerti, nel volume che ci accingiamo a segnalare, gli Atti.

Dopo la breve *introduzione* del Curatore ⁽¹⁰⁵⁾, nella quale egli dà conto dell'attualità dell'argomento di studio e della struttura della miscellanea, incontriamo un primo ampio saggio, di taglio metodologico-bibliografico, a firma di FRANCO BOLGIANI ⁽¹⁰⁶⁾. In esso il cattedratico torinese viene enunciando e poi commentando una serie di cinque (più una) «tesi», in tema di cultura e di religione popolare, in dialogo con l'«affascinante» ⁽¹⁰⁷⁾ opera di P. Burke da noi già incontrata ⁽¹⁰⁸⁾. Il punto prospettico storicamente nevralgico dal quale Bolgiani prende le mosse per riconsiderare tutta la «varia semantica storica di cui si è caricata l'espressione "religione popolare" (...)» ⁽¹⁰⁹⁾ è quella seconda metà del Settecento in cui le classi elevate e gli intellettuali, su scala europea, presero coscienza dell'esistenza di una cultura (letteratura, arte, musica ecc.) come pure di una religione «altra» rispetto alla loro,

«ma in una situazione in cui fra le due si era determinata ormai una divaricazione totale. Il recupero di questa cultura popolare sarebbe allora stato opera erudita, magari nostalgica e patetica, ma che avvenne per lo più secondo canoni idealizzati, sovente artificiali e inventati, senza più contatto vissuto diretto» ⁽¹¹⁰⁾.

Proprio siffatta perdita di contatti sarebbe al centro dell'interpretazione del Burke, che Bolgiani riprende con senso critico,

abbreviate. In compenso però vi troviamo un inedito, la *Presentazione* di 3 pp. di GIUSEPPE CASALE, Vescovo di Vallo della Lucania e Presidente della Commissione Episcopale per le comunicazioni sociali, in cui è avanzata la proposta per una valorizzazione della religiosità popolare in linea con il magistero pontificio.

(104) Cf IV, 24, note 376 e 401; V, 31, nota 563.

(105) L. SARTORI, *Introduzione*, 5-9.

(106) F. BOLGIANI, *La religione popolare. Problematica storico-critica*, 11-41 (le pp. 37-41 sono una ripresa e puntualizzazione degli argomenti trattati, in prospettiva bibliografica).

(107) *Ivi*, 39.

(108) Cf V, 29, nota 537.

(109) *Ivi*, 27.

(110) *Ivi*, 17.

proponendo di verificarne la pertinenza in rapporto a singole situazioni locali e a particolari momenti storici esplorati esemplarmente da altri Autori.

Connessa alla proposta ermeneutica relativa al «popolare» e all'emergere di tale categoria nella cultura europea, incontriamo nel contributo di Bolgiani una carrellata sui diversi approcci metodologici alla religione popolare (Saintyves e teoria delle «sopravvivenze»; scuola delle *Annales* e nozione della «lunga durata»; Gabriel Le Bras e concetto di «scristianizzazione»; filone gramsciano e «riserva rivoluzionaria delle classi subalterne» ecc.) il cui punto d'arrivo – a giustificazione dello stesso Convegno sul tema del pellegrinaggio – è rappresentato dalla nuova attenzione «pastorale» (Paolo VI, Giovanni Paolo II) alla realtà in questione ⁽¹¹¹⁾.

Educato dalla considerazione di una «lunga parabola storica» ⁽¹¹²⁾, alieno da tutte le impostazioni considerate fuorvianti o inadeguate ⁽¹¹³⁾, l'A. ritiene di dover assumere «come referente», in rapporto al tema affrontato, «il concetto di classe sociale o livello sociale o gruppo sociale, in ordine alle sue credenze ed ai suoi comportamenti religiosi» ⁽¹¹⁴⁾. Si dice poi immediatamente conscio del carattere non univoco di espressioni come «classi popolari», «livelli popolari» o «gruppi popolari», ma reputa che le realtà ad esse soggiacenti siano «nelle società storiche (...) innegabili, anche se diversamente connotate e caratterizzate» ⁽¹¹⁵⁾. Delicato può apparire in particolare il problema storico dei rapporti fra classi, livelli o gruppi entro la società, come si evince dalla considerazione di quel *test* eloquente che è l'ex voto, «prodotto originariamente alto (...), via via imitato dai livelli inferiori (...) secondo stereotipi tipici di arte povera» ⁽¹¹⁶⁾, fino a condizionare in tale senso, talora «attraverso la finzione del naïf», la stessa committenza facoltosa, magari proprio mentre, paradossalmente, la committenza «veramente popolare» punta ad una risalita qualitativa con l'affidarsi alla specializzazione di «botteghe artigianali» ⁽¹¹⁷⁾.

(111) A proposito di ciò che avviene attorno a Giovanni Paolo II, spesso pellegrino nei vari paesi, l'A. parla dell'emergere di un vero e proprio «populismo cattolico universale» (p. 41).

(112) *Ivi*, 30.

(113) Dice ad esempio di non condividere l'impostazione «di tipo "tonale" crociano che è alla base (...) degli studi del collega Raoul Manselli per la religione popolare nel medioevo» (p. 31).

(114) *Ivi*, 31. E' qui ripresa la tesi quinta, già enunciata a p. 14.

(115) *Ivi*, 32.

(116) *Ivi*, 33.

(117) *Ivi*, 34.

A conclusione del suo ampio contributo Bolgiani propone di adottare la nozione di «religione delle classi popolari»⁽¹¹⁸⁾ e di mettere a fuoco il «modo» in cui «gli strati popolari dei credenti praticanti»⁽¹¹⁹⁾ si vanno appropriando delle varie forme del culto.

In una sezione di carattere, in senso lato, storico, incontriamo i due saggi di R. DE ZAN⁽¹²⁰⁾ e V. Bo⁽¹²¹⁾.

Nel primo di essi è attentamente letto ed interpretato il ricco materiale veterotestamentario sul pellegrinaggio, nelle due fasi distinte da quello spartiacque che fu la riforma deuteronomistica di Giosia. Nel secondo è ripercorsa a volo d'uccello la curva diacronica dalle origini cristiane a noi, in una considerazione delle luci e delle più numerose ombre riscontrabili nelle realtà in questione: dal rischio medievale del «vagabondaggio» all'attuale tentazione di riduzione «turistica».

Consistente e interessante la sezione dedicata alla realtà del pellegrinaggio nelle scienze dell'uomo. ALDO NATALE TERRIN accosta il tema in chiave fenomenologico-religiosa, ispirandosi alla lezione dell'antropologo V. Turner⁽¹²²⁾; SANDRO SPINSANTI ne propone una suggestiva lettura ed interpretazione in chiave di «psicoterapia popolare»⁽¹²³⁾; LORENZO DANI infine offre un provocatorio contributo di taglio sociologico su quelle forme di «patologia del turismo» che potrebbero oggi contagiare anche il pellegrinaggio⁽¹²⁴⁾.

L'apporto più propriamente teologico è dato – purtroppo non nella forma di una sintesi globale, come avremmo desiderato, e ciò per l'oggettiva difficoltà insita nei tempi stessi del Convegno⁽¹²⁵⁾ dal Curatore mons. LUIGI SARTORI⁽¹²⁶⁾. Prendendo le mosse dalla triplice «radicazione» del pellegrinaggio (antropologica, cristologica,

(118) *Ivi*, 37.

(119) *Ivi*, 35.

Se vediamo bene, l'A. si collega metodologicamente, ed anche nella scelta terminologica, a C. Ginzburg (cf V, 29), i cui studi ritiene «intelligentissimi» (p. 22).

(120) R. DE ZAN, *Il pellegrinaggio nella Bibbia*, 42-68.

Per i precedenti contributi dell'A. cf V, 31, note 565 e 584.

(121) V. Bo, *Tipologia del pellegrinaggio nella storia della comunità cristiana*, 69-87 (bibliogr. alle pp. 86-87).

(122) A. N. TERRIN, *Il pellegrinaggio in chiave fenomenologico-religiosa*, 88-113.

Per i precedenti contributi dell'A. cf IV, 24, note 397-398; V, 31, note 562, 571 e 592; V, 32, nota 635.

(123) S. SPINSANTI, *Psicologia del pellegrinaggio*, 114-125.

(124) L. DANI, *Pellegrinaggi laici e turismo sacro. Appunti per una lettura sociologica critica*, 126-139 (bibliogr. a p. 139). Per un precedente contributo dell'A. cf V, 31, nota 589.

(125) All'inconveniente ovvia solo in parte la prima delle due appendici (L. SARTORI, *Ragguaglio su una discussione*, 161-167), la quale mette in luce i nodi tematici emersi nel dibattito conclusivo del giorno 4 settembre 1981.

(126) *Id.*, *Considerazioni teologiche*, 140-158.

ecclesiologica) l'A. giunge a stabilire al riguardo alcuni «criteri di autenticità cristiana», sul presupposto – non ingenuamente ottimistico, ma sanamente realistico – della non svilita fecondità dei pellegrinaggi per un progresso pastorale, liturgico e caritativo delle nostre comunità.

Una delle appendici è rappresentata dalle conclusioni statistiche emerse in un sondaggio effettuato tra i pellegrini a Cascia nell'estate-autunno 1981 ⁽¹²⁷⁾.

Compiuta una rapida spigolatura nell'insieme dei contributi più specificamente concernenti le dimensioni psico-sociologiche del pellegrinaggio, ne abbiamo ricavato la sintesi che segue.

Dato il manifestarsi del divino (o della «potenza sacrale») nella storia dell'uomo (e del popolo) e dato pure il carattere non già vago bensì logicamente circostanziato di tale manifestarsi, il pellegrinaggio si viene a configurare, in una prospettiva «cosmico-soterica», come un «ritorno alle sorgenti» ⁽¹²⁸⁾, come una «ritualizzazione dell'esodo» per il biblista De Zan ⁽¹²⁹⁾, come un cammino orientato ad un nuovo «incontro con la potenza» ⁽¹³⁰⁾.

Tale cammino – va rilevato – non risulta mai, nella storia delle religioni, itinerario comodo ed agevole, bensì viaggio aspro ed impervio, talvolta addirittura – come non pensare alla «selva selvaggia» di dantesca memoria? – attraverso luoghi infestati da belve feroci ⁽¹³¹⁾. E' di conseguenza pertinente vedere in esso, con J. Bunyan, una grande metafora esistenziale ⁽¹³²⁾.

Attraverso la dimensione della fatica e del sacrificio ⁽¹³³⁾ il pellegrinaggio conduce ad una «mutazione positiva», ad una «medicazione dell'uomo intero» ⁽¹³⁴⁾ di cui è causa prima il «travaso di potenza proveniente dalla fonte sacrale incontrata» ⁽¹³⁵⁾. La riconciliazione operata dall'itinerario di ritorno «alle sorgenti» è insieme dell'uomo con se stesso (in particolare con la propria dimensione corporea, fortemente coinvolta nell'esperienza in questione, come

(127) S. SARTI, *I pellegrini di Cascia. Un sondaggio*, 168-178. Il questionario proposto ai pellegrini fu curato dal prof. Albino Ronco, della Univ. Pontif. Salesiana di Roma.

(128) A.N. TERRIN, *Il pellegrinaggio*, 95.

(129) R. DE ZAN, *Il pellegrinaggio*, 49.

(130) S. SPINSANTI, *Psicologia*, 119-120.

(131) Cf A.N. TERRIN, *Il pellegrinaggio*, 99-100.

Qualcosa di abbastanza simile abbiamo già rilevato a proposito del santuario livornese di Montenero (cf VII, 43, nota 407).

(132) Cf *ivi*, 89-90; S. SPINSANTI, *Psicologia*, 115; L. SARTORI, *Considerazioni*, 142.

(133) Cf A.N. TERRIN, *Il pellegrinaggio*, 101 e 112.

(134) Cf la nota idea di santuario inteso come «clinica dello spirito», cara ad esempio a papa Paolo VI.

(135) S. SPINSANTI, *Psicologia*, 119-121.

del resto nell'odierna psicoterapia) ⁽¹³⁶⁾ e con il cosmo ⁽¹³⁷⁾, nonché con la stessa comunità, per la cui «esistenza sociale» esso itinerario può rappresentare un «modello alternativo» ⁽¹³⁸⁾.

Concludiamo la nostra presentazione della miscellanea trascrivendo il non trascurabile suggerimento, emerso dal Convegno, a proposito di un'istituenda «federazione tra i santuari, almeno tra i più importanti», la quale si faccia poi promotrice di un «centro studi e ricerche che lavori con molta serietà; promuovendo tesi di laurea, ricerche minute, pertinenti e puntuali; organizzando convegni e dibattiti» ⁽¹³⁹⁾.

54. *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna 1983.

L'intelligente ed utile collana *Problemi e prospettive-Serie di Storia*, alla quale appartengono le già richiamate antologie *La stregoneria in Europa* ⁽¹⁴⁰⁾ e *Agiografia altomedioevale* ⁽¹⁴¹⁾, poté presentare al pubblico italiano, pochi mesi prima della scomparsa di RAOUL MANSELLI ⁽¹⁴²⁾, un volume da lui coordinato, di grande interesse sul piano tematico e metodologico.

La struttura dell'antologia è subito delineata: in una prima parte dal titolo *Il problema metodologico della religiosità popolare* ⁽¹⁴³⁾ incontriamo una serie di cinque contributi, per lo più di limitata ampiezza, attraverso i quali la complessa tematica viene preliminarmente inquadrata nelle sue principali coordinate e piste interpretative. Giustamente in tale ambito non hanno voce in capitolo i soli storici di professione, ma anche per esempio sociologi ed antropologi, né, tra gli storici, i soli medievisti, bensì pure studiosi dell'età antica e del periodo contemporaneo. Una seconda parte invece mette a disposizione dei lettori italiani sette saggi, ormai classici, di altrettanti storici del Medioevo, che – quantunque più volte citati e segnalati – non risultano oggi di facile reperibilità: l'averli raccolti e pubblicati in traduzione è certo merito non trascurabile. Tale insieme reca come titolo: *La religiosità popolare nei suoi storici* ⁽¹⁴⁴⁾.

(136) Cf *ivi*, 124-125.

(137) Abbiamo sì una «lotta con lo spazio» (*ivi*, 124), ma anche la gratificazione legata al luogo per lo più elevato, isolato, suggestivo, panoramico (cf A.N. TERRIN, *Il pellegrinaggio*, 102).

(138) S. SPINSANTI, *Psicologia*, 121.

Non andrà letto in tale prospettiva un testo come Lc 2, 44?

(139) L. SARTORI, *Ragguagli*, 167.

(140) Cf I, 10, nota 123.

(141) Cf I, 10, nota 122.

(142) Cf VI, 34, nota 10.

(143) Cf pp. 47-121.

(144) Cf pp. 123-310.

Manselli, che introduce le due sezioni dell'antologia con altrettante brevi premesse ⁽¹⁴⁵⁾, all'inizio dell'intero volume ci offre un saggio di veramente ampio respiro, dal quale possiamo cogliere con sufficiente chiarezza la sua propria proposta di lettura della realtà religioso-popolare medievale, in dialogo critico con altri Autori ⁽¹⁴⁶⁾.

Dinanzi al movimentato affresco di una decina di secoli culminante in quel Quattrocento dai papi mediocri, che vede in Europa la grande fioritura dei santuari locali e che pone però anche le premesse per la caccia alle streghe, Manselli non nasconde la sua predilezione di storico per alcuni momenti e problemi nodali.

Come già ebbe a dire in occasione del Colloquio parigino dell'ottobre 1977 ⁽¹⁴⁷⁾, un punto di capitale importanza è a suo giudizio rappresentato dall'impatto delle popolazioni germaniche con il cristianesimo nell'alto Medioevo. Tali «ondate di popoli, la cui situazione culturale in realtà non differiva molto da quella che Lévy-Bruhl chiamava primitiva» ⁽¹⁴⁸⁾, portarono seco un complesso e articolato bagaglio di credenze e di pratiche che condizionò vistosamente la fisionomia religiosa risultante. In ambiente celtico, dove acuto era il «fascino della potenza magica» ⁽¹⁴⁹⁾, la tipologia del santo missionario fu quella di un personaggio in grado di superare le arti magiche druidiche; in ambiente germanico, ove il primato andava alla «forza fisico-guerriera» ⁽¹⁵⁰⁾, divenne quella del rappresentante «di un Dio forte e potente, battagliero e vincitore» ⁽¹⁵¹⁾. «E non è meno importante – continua l'A. – il succedersi di santi che combattono serpenti e draghi, quali manifestazioni più o meno espresse di forze ctoniche, ricondotte tutte al demonio, a Satana» ⁽¹⁵²⁾. La germanizzazione (*Germanisierung*) del cristianesimo non fu dunque per Manselli l'imposizione di una religione egemone dall'alto – come nel discutibile schema generale gramsciano – bensì piuttosto l'assunzione di una religiosità e prima ancora di una cultura popolare da parte dei vertici ecclesiastici. Né ciò potrà essere ascritto «ad una estrema astuzia» del «ceto dominante» ⁽¹⁵³⁾.

(145) Cf pp. 49-56 e pp. 125-131.

(146) R. MANSELLI, *Introduzione*, 9-46 (alle pp. 45-46 sono segnalate le fonti dell'antologia, con relative date di edizione). Va da sé che nel dar conto del pensiero di Manselli attingeremo indifferentemente al contributo testé segnalato ed alle due brevi premesse di cui sopra.

(147) Cf VI, 34, nota 34.

(148) *Ivi*, 16. Cf II, 11, nota 150.

(149) *Ivi*, 21.

(150) *Ivi*.

(151) *Ivi*, 13.

(152) *Ivi*.

(153) *Ivi*, 52.

Critico, come si è visto, nei confronti del filone gramsciano (e demartiniano), Manselli non accetta neppure la nozione proposta da Carlo Ginzburg – *religione delle classi popolari* –, la quale, egli dice, «non funziona per il Medio Evo» ⁽¹⁵⁴⁾.

Con J. Cl. Schmitt dialoga volentieri a proposito del folklore o della cultura folklorica, che però secondo il nostro A. non è affatto un «sistema organico» ⁽¹⁵⁵⁾ bensì una realtà giuntaci allo stadio di «disiecta membra» ⁽¹⁵⁶⁾, persistente nella forma di «relitti disarticolati» ⁽¹⁵⁷⁾, come l'emblematico ma oscuro caso dei serpari di Cocullo starebbe a dimostrare ⁽¹⁵⁸⁾.

Altro punto nodale su cui volentieri l'A. concentra la propria attenzione – tralasciamo il tema delle fonti, circa le quali appare pure sensibilissimo ⁽¹⁵⁹⁾ – è il rapporto tra clero e popolo, particolarmente negli ultimi secoli del millennio considerato.

Il «clero minore e minimo» rappresentava il quotidiano raccordo tra il popolo e le grandi personalità del mondo ecclesiastico. E «da molti elementi risulta che spesso questo clero, ai suoi livelli più modesti, non emergeva molto, culturalmente parlando, rispetto ai suoi fedeli» ⁽¹⁶⁰⁾. Tale clero, ancora, veniva normalmente escluso, per la sua vicinanza al popolo, dalle proteste antigerarchiche aventi come bersaglio «arcivescovi, vescovi e abati» ⁽¹⁶¹⁾. Uno «iato» tuttavia si verifica nel basso Medioevo e ben si coglie proprio sul versante della religione popolare: «il popolo si sente, per così dire, isolato ed abbandonato, finendo implicitamente od esplicitamente col contestare la funzione mediatrice e carismatica della classe sacerdotale» ⁽¹⁶²⁾. Ed ecco in quale dinamica:

«Mentre nella fase di evangelizzazione e cristianizzazione sono i missionari e poi il clero a guidare ed orientare questa religione popolare, il rapporto fra clero e fedeli, dopo il periodo di stretto collegamento reso possibile dalla riforma della Chiesa in primo luogo e poi dalla diffusione degli Ordini Mendicanti, tende a perdere d'importanza e di significato negli ultimi due secoli del Medio Evo. In questo tempo si ha una precisa progressiva formazione di uno iato fra fedeli e gerarchia, aggravato dalla

(154) *Ivi*, 53.

(155) *Ivi*, 54.

(156) *Ivi*, 16.

(157) *Ivi*, 24.

(158) Cf *ivi*.

(159) Cf *ivi*, 13 e 51-52.

Non sfuggano le ripetute allusioni e trattatelli altomedievali come il *De correctione rusticorum* di Martino di Braga (sec. VI) o lo *Scarapsus* di Pirmino di Reichenau (sec. VIII). Cf in particolare p. 53.

(160) *Ivi*, 25.

(161) *Ivi*, 38.

(162) *Ivi*, 30.

parentesi grave dello Scisma d'Occidente. Se in qualche caso e specialmente in Italia, i predicatori «popolari» riuscirono a ricondurre i fedeli al clero, in altri operarono, invece, forze centrifughe (Wycliffe in Inghilterra, Hus in Boemia) fino al fenomeno decisivo della riforma protestante» (163).

Passando ai 12 saggi raccolti nell'antologia, ci limitiamo ad una sommaria segnalazione, anche a motivo del carattere ormai classico di molti di essi. Nella prima sezione (metodologica) incontriamo anzitutto due apprezzate relazioni tenute negli anni 1970 e 1973 ai Colloqui Internazionali del Québec, rispettivamente da MICHEL MESLIN (164) ed EMILE POULAT (165); successivamente tre altri interventi da noi già censiti nella prima puntata della presente rassegna (166). Nella sezione di prevalente interesse contenutistico figurano ampi brani di MARC BLOCH (167) e LUDWIG ANDREAS VEIT (168), una relazione di ETIENNE DELARUELLE (169) su san Francesco d'Assisi (170), un saggio atto a far luce sulle radici popolari dell'empietà medievale (171), un contributo di F. RAPP (172) – Autore a noi familiare (173) –, l'originale lettura da parte del cecoslovacco JOSEF MACEK del fenomeno della «riforma popolare» (174) ed infine un saggio dello stesso Curatore su *I beghini di Lodève* (175).

Non mancano, a conclusione del volume, alcune utili pagine di bibliografia ragionata (176).

(163) *Ivi*, 130-131.

(164) M. MESLIN, *Il fenomeno religioso popolare*, 65-75.

(165) E. POULAT, *La religione popolare oggi*, 57-64.

L'A. è stato da noi già incontrato (cf III, 17, nota 228).

(166) PH. ARIÈS, *Cultura orale e cultura scritta*, 77-87 (cf I, 4, nota 30); R. COURTAS F.A. ISAMBERT, *Etnologi e sociologi alle prese con la nozione di «popolare»*, 89-109 (cf I, 1, nota 9), J. DUQUESNE, *Un dibattito d'attualità: «La religione popolare»*, 111-121 (cf I, 1, nota 8).

(167) M. BLOCH, *I re taumaturghi*, 133-163.

Secondo un recente studio andrebbe riconosciuto un parallelismo tra: a) imposizione delle mani dei Re di Francia e guarigione dalla scrofolia; b) *cramp rings* dei Re inglesi e protezione dalle malattie artritiche; c) *agnus Dei* dei Sommi Pontefici e difesa da innumerevoli mali. Il tutto, si osservi, sempre in connessione con l'inizio del regno o del pontificato (incoronazione). Cf S. BERTELLI, *Di un Triregno e molte mitrie, di monete che si sciolgono in fumo, del Maligno, di fulmini e partorienti e di un rito che si sdoppia e si raddoppia*: «Archivio Storico Italiano» 144 (1986) 289-304.

(168) L.A. VEIT, *Linee essenziali della pietà popolare tedesca nel Medio Evo*, 165-230.

(169) Cf I, 5, nota 53.

(170) E. DELARUELLE, *San Francesco d'Assisi e la pietà popolare*, 231-250.

(171) A. MURRAY, *Pietà ed empietà nel secolo XIII in Italia*, 251-278.

(172) F. RAPP, *La pietà del popolo cristiano*, 279-296.

(173) Cf I, 3, nota 18; I, 4, nota 28; VII, 46, nota 537.

(174) J. MACEK, *La riforma popolare*, 297-304.

(175) R. MANSELLI, *I Beghini di Lodève*, 305-310.

(176) *Indicazioni bibliografiche per ulteriori approfondimenti*, 313-316.

55. M. ATZORI – M. M. SATTA, *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*, Sassari 1983².

Tralasciata per distrazione l'edizione prima (Sassari 1980) di quest'ampia pubblicazione a quattro mani, vediamo di ovviare alla negligenza col segnalarne almeno la seconda, a quanto ci risulta – vedi bibliografia – sostanzialmente identica alla precedente.

I due Autori paiono collocarsi nell'alveo di ricerca demartiniano (¹⁷⁷) e più esattamente nella vasta area della religiosità popolare sarda, già dissodata da Clara Gallini (¹⁷⁸).

Grazie ai loro due documentati contributi, da prendersi in unità e da leggersi come della medesima ispirazione, stando anche a ciò che emerge dalla comune *Prefazione* (¹⁷⁹), viene delineandosi il ricchissimo e variopinto affresco delle usanze religioso-popolari sarde di ieri e di oggi, attraverso una triplice differenziata visitazione delle fonti:

a) fonti sinodali (come appare soprattutto nelle pagine di M. MARGHERITA SATTA) (¹⁸⁰);

b) fonti orali ed indagine sul campo (come è prevalente in M. ATZORI) (¹⁸¹);

c) opere classiche sul folklore della Sardegna, come è per entrambi gli Autori (¹⁸²).

La siccità, flagello temutissimo nell'isola, è riconosciuta dall'Atzori alla base di preghiere popolari come la bella invocazione mariana *Dazzenòs abba, Sennora*, già registrata nel Nuorese da Grazia Deledda (¹⁸³), nonché di processioni propiziatorie con Crocifissi taumaturghi (¹⁸⁴); il timore della febbre malarica – altro spettro

Pur apprezzando il volume antologico, abbiamo avuto l'impressione di trovarci dinanzi ad un'edizione un poco affrettata, non indenne da anacoluti (p. 316, ultimo capoverso) né da qualche grave refuso tipografico (cf in particolare p. 37 rigo 13 ss).

(177) Nel Convegno cagliaritano dei giorni 24-26 maggio 1962, presero come è noto la parola sia E. DE MARTINO (*Taranta pugliese e argia sarda: Atti del Convegno di Studi religiosi sardi*, Padova 1963, 213-221), sia C. GALLINI (*Un rito terapeutico sardo, s'imbrusciadura: ivi*, 249-265).

(178) Cf III, 17, note 241 e 243.

(179) M. ATZORI - M. M. SATTA, *Prefazione*, 5-8.

(180) M. M. SATTA, *Chiesa e magia in Sardegna*, 141-230.

(181) M. ATZORI, *Dall'acqua benedetta all'esorcismo*, 9-140.

(182) Vengono ad esempio richiamati: Alberto La Marmora, Vittorio Angius, Francesco IV d'Austria-Este, Antonio Bresciani, William Henry Smyth, Heinrich Von Maltzan per l'Ottocento; Gino Bottiglioni, Francesco Alziator ed Enrica Delitala per il nostro secolo.

(183) M. ATZORI, *Dall'acqua benedetta*, 115.

(184) Cf *ivi*, p. 116.

costantemente aleggiante –, e delle sue convulsioni, spiega le capriole rituali a protezione dei bambini ⁽¹⁸⁵⁾.

Se il ricco sottofondo culturale iberico affiora ad esempio nei *gosos*, inni religiosi derivanti dai catalani *goigs* ⁽¹⁸⁶⁾, tracce evidenti della dominazione bizantina sono ancora ravvisabili nel culto di San Costantino, nella cui festa (6 luglio) si corre a Sédilo una sorta di palio (*s'ardia*) ⁽¹⁸⁷⁾.

Sempre nelle pagine di Atzori veniamo documentati circa scongiuri, formule apotropaiche, gesti rituali contro il malocchio ⁽¹⁸⁸⁾, pratiche di propiziazione compiute da anziane a vantaggio di neonati ⁽¹⁸⁹⁾.

La Satta per parte sua va spigolando alacremenente nella copiosa legislazione sinodale, spesso data alle stampe e promulgata in idioma spagnolo ⁽¹⁹⁰⁾, e ci offre abbondanti notizie sulle processioni ⁽¹⁹¹⁾, sul disciplinamento della festa ⁽¹⁹²⁾, sugli usi popolari legati al solstizio d'estate e alla memoria liturgica di san Giovanni ⁽¹⁹³⁾, sulle credenze relative a fatture impedienti l'uso del matrimonio ⁽¹⁹⁴⁾, sulla paura delle *pantamas* – anime di donne morte di parto, potenziali nemiche delle puerpere ⁽¹⁹⁵⁾ –, sul lamento funebre (*attitudu*) ⁽¹⁹⁶⁾, sulle *cumbessias* ⁽¹⁹⁷⁾ ecc. Nella mentalità religioso-popolare sarda, testimoniata dai sinodi, il prete di campagna è considerato l'esorcista per antonomasia ⁽¹⁹⁸⁾.

Ciò che ci lascia piuttosto perplessi, nei due contributi, è la proposta interpretativa del variegato quadro tratteggiato. Per il primo

Il binomio siccità-Crocifisso è elemento religioso-popolare tipico e quasi generalizzato nel Settecento (cf anche B. M. BOSATRA, *Le processioni*, § 11).

(185) Cf M. ATZORI, *Dall'acqua benedetta*, 105.

(186) Cf *ivi*, 40-54.

(187) A san Costantino è dedicato uno dei *gosos* trascritti dall'A. (cf pp. 52-54). Circa il culto in suo onore a Sédilo cf le 13 tavole fotografiche (f.t.) nn. 9-21. Curiosi gli ex voto dipinti nei quali san Costantino sembra ingenuamente effigiato alla maniera dei re delle carte da giuoco.

(188) Cf a quest'ultimo riguardo le pp. 98-100 e le tavole fotografiche nn. 3-4, concernenti un caso registrato nel 1975 in Logudoro.

(189) Cf *ivi*, 89-90.

(190) *Mugersillas* sono dette le «donnicciuole» protagoniste dei fenomeni religioso-popolari ancora nel sec. XVIII (cf M. M. SATTA, *Chiesa e magia*, 205).

(191) Cf *ivi*, 189-191.

(192) Cf *ivi*, 175-182.

(193) Cf *ivi*, 182-186.

(194) Cf *ivi*, 199.

(195) Cf *ivi*, 192.

(196) Cf *ivi*, 202.

(197) Cf tavola fotografica n. 26.

(198) Cf *ivi*, 158-159.

Sul prete di campagna visto come «l'*anti-sorcier* par excellence» cf II, 11, nota 152.

Autore, come per Francesco IV d'Austria-Este ⁽¹⁹⁹⁾, il clero sarebbe il responsabile – magari inconsapevole – della mentalità magica del popolo. Se per Keith Thomas ⁽²⁰⁰⁾ l'avvento della religione segna il «declino della magia», per l'Atzori l'attività liturgico-pastorale della Chiesa finisce per portare combustibile al fuoco delle pratiche magiche popolari ⁽²⁰¹⁾. «Complice» delle grossolane attese popolari ⁽²⁰²⁾ il prete di campagna offre la materia prima religiosa che il popolo provvede a «rifunzionalizzare» ⁽²⁰³⁾ e a «riplasmare» in senso magico ⁽²⁰⁴⁾. E l'orizzonte entro il quale ciò avviene – c'era da sospettarlo – è quello della tensione tra ceti egemoni e subalterni ⁽²⁰⁵⁾: l'azione ecclesiastica, in particolare, sarebbe tatticamente finalizzata a «realizzare obiettivi più ampi di controllo» ⁽²⁰⁶⁾.

Non meno sorprendente l'interpretazione della Satta: il disciplinamento della festa, i divieti sinodali circa la danza, la lotta alle promiscuità notturne nelle *cumbessias* ecc., sarebbero da spiegare non già nella linea per noi ovvia della pastoraltà tridentino-borromaica («*ne occasio peccandi praebeatur*»), bensì come espressione di una strategia ecclesiastica mirante ad un rapporto col divino «esasperatamente individualizzato» ⁽²⁰⁷⁾ e ad un cristianesimo all'insegna del «privato» ⁽²⁰⁸⁾.

L'Autrice però forse non s'avvede di cadere in clamorosa contraddizione là dove parla del lutto e dove descrive la sollecitudine della Chiesa acciocché la vedova – evitando di «autoemarginarsi» ⁽²⁰⁹⁾ del tutto tra le pareti domestiche – torni ad inserirsi presto nell'assemblea liturgica ed a riprendere contestualmente i propri «obblighi sociali» ⁽²¹⁰⁾.

Siamo dinanzi ad un ottimo lavoro di scavo, viziato purtroppo da precomprensioni ideologiche.

(199) Cf M. ATZORI, *Dall'acqua benedetta*, 23.

(200) Cf III, 17, nota 247.

(201) Cf *ivi*, pp. 51 e 75.

Si osservi che il sottotitolo dell'intero volume, *Dalla religione alla magia*, insinua un movimento inverso a quello delineato dal Thomas.

(202) *Ivi*, 112.

(203) *Ivi*, 41 e 100.

(204) *Ivi*, 103 e 131.

Su siffatta riplasmazione magica favorita dal basso clero cf anche M. M. SATTA, *Chiesa e magia*, 191 e 196.

(205) Cf M. ATZORI, *Dall'acqua benedetta*, 52, 75, 86, 112, 130.

(206) *Ivi*, 52.

(207) M. M. SATTA, *Chiesa e magia*, 189.

(208) *Ivi*, 188.

Per posizioni del tutto affini cf VII, 44.

(209) *Ivi*, 203.

(210) *Ivi*.

56. *Pittura «popolare». Ex voto dipinti della Bergamasca*
(= Monumenta Bergomensia 62), Bergamo 1983.

Come spiega nella breve *Presentazione* ALBERTO GALLI ⁽²¹¹⁾, successore di Sandro Fontana ⁽²¹²⁾ nella carica di Assessore alla Cultura della Regione Lombardia, si deve alla cordiale e feconda collaborazione tra quest'ultima e la Curia Vescovile della città orobica la realizzazione dell'elegante catalogo degli ex voto dipinti bergamaschi, del tutto simile – nel formato come nella veste tipografica – al precedente consacrato all'area bresciana.

Coordinatore dell'indagine sul campo e curatore dell'edizione è ancora una volta ANGELO TURCHINI ⁽²¹³⁾.

Le 310 illustrazioni ⁽²¹⁴⁾, di cui un buon terzo a colori, coprono soltanto una piccola parte del *corpus* votivo bergamasco ⁽²¹⁵⁾ individuato (oltre 1700 furono gli ex voto censiti, 1522 i questionari compilati), ma risultano senz'altro esemplarmente rappresentative.

Esigenze di carattere non solo statistico portarono ad una suddivisione del ricchissimo materiale secondo criteri geografici – Bergamo città, Bassa Bergamasca, Valli prealpine (Seriana, Brembana ecc.), Zona del Lago d'Iseo – operanti poi di fatto a vari livelli nella pubblicazione. Da tale articolazione in zone emerge un primo dato rilevante: la sola Val Seriana, con i suoi 679 ex voto, assorbe quasi la metà (48%) dell'intero patrimonio censito ⁽²¹⁶⁾.

Purtroppo manca nella nostra pubblicazione una sezione sulla storia dei molti santuari della diocesi di Bergamo ⁽²¹⁷⁾ e solo in parte si può supplire alla lacuna grazie alle pagine che il TURCHINI dedica al *Sitz-im-Leben* devozionale del giovane Angelo Roncalli ⁽²¹⁸⁾,

(211) Cf pp. 5-6.

(212) Cf VII, 39, nota 305.

(213) Cf VII, 39, nota 272.

(214) Cf 111-302.

(215) E' bene precisare che l'indagine riguardò soltanto il territorio della Provincia di Bergamo sottoposto alla giurisdizione del Vescovo di Bergamo. Località importanti come Caravaggio e Treviglio furono pertanto escluse dalla ricognizione.

(216) Altro dato non irrilevante ed indice dell'avvenuta dispersione o distruzione è il seguente: l'82% dei dipinti votivi è successivo all'anno 1831.

(217) Fa eccezione il santuario della Madonna dei Campi di Stezzano, a proposito del quale Attilio Agnoletto credette di rendere omaggio ad una propria valente allieva, prematuramente scomparsa, col rielaborarne in parte la dissertazione dottorale: cf A. AGNOLETTI - S. PAVONI, *Il caso del Santuario di Stezzano*, 333-341 (grafici alle pp. 340-341).

(218) A. TURCHINI, *Religione popolare, ex voto, movimento cattolico (fine XIX - inizio XX secolo)*, 343-355.

Lo studio fu pubblicato quasi contemporaneamente in «Studi e Memorie» 9 (1983) 75-101.

caratterizzato, come è noto, dalle direttive del vescovo Speranza – preoccupato di far raccogliere con senso storico-critico tutta la documentazione sui molti fatti prodigiosi – e dall'impulso dato al culto mariano dai successori Guindani e Radini Tedeschi ⁽²¹⁹⁾.

Spaziando tuttavia dalla Madonna del Frassino di Oneta alla Beata Vergine della Sanità di Gandino, dalla Madonna della Basella di Urgnano alla Addolorata di Borgo Santa Caterina in città, dalla Madonna del Perello di Rigosa alla Beata Vergine delle Grazie di Ardesio, e poi attorno ancora per pianure e valli fino ai santuari di Monte Altino e di Albano Sant'Alessandro, di Pradalunga e di Almenno San Salvatore, di Sòvere e di Somma Prada, di Nembro e di Schilpario ecc., possiamo veramente percepire e quasi toccare con mano la consistenza della religiosità mariana delle passate e presenti generazioni bergamasche. Né dovremo tralasciare, accanto ai santuari mariani, i luoghi di culto dedicati a San Pantaleone (Grumello, Ponteranica), a San Patrizio (Colzate), a San Donato (Osio Sotto), a San Gerolamo Miani (Somasca). Tutte le località testé richiamate, ed altre ancora, sono più o meno ampiamente rappresentate nel catalogo dei dipinti votivi, mentre non vi figurano punto i santuari di Ponte Nossia, Ghisalba e San Gallo ⁽²²⁰⁾.

Come nel nostro volume si attua l'approccio agli ex voto? In primo luogo attraverso due contributi di carattere generale e metodologico, offerti da altrettanti studiosi, già collaboratori del Turchini sin dai tempi della ricognizione sul *corpus* votivo riminese ⁽²²¹⁾. Da loro veniamo tra l'altro opportunamente invitati a distinguere nel dipinto votivo la «porzione mondana» dalla «porzione ultraterrena» ⁽²²²⁾; nel linguaggio figurato dello stesso la «funzione attestativa» da quella «narrativa» ⁽²²³⁾; nella gamma delle «grazie» la «guarigione ottenuta» dallo «scampato pericolo» ⁽²²⁴⁾.

(219) L'assenza di una panoramica storica lascia la curiosità del lettore inappagata dinanzi al «meraviglioso» promanante dai dipinti votivi in cui compare ad es. la Madonna «della scopa» (venerata nel santuario di Osio Sopra) o la Madonna «della gamba» (venerata nel santuario di Desenzano al Serio, ma non solo). Cf ad es. le tavole fotografiche nn. 26-27, 37, 59, 65-66, 69, 71, 74, 83-84 ecc.

(220) Gli ex voto della Cornabusa (Cepino, Valle Imagna), soltanto per difficoltà pratiche di ripresa fotografica, furono tralasciati.

(221) A. SISTRI, *Pittura votiva e cultura: alcuni percorsi antropologici*, 321-332; P. MELDINI, *Tipologia e morfologia dell'ex voto*, 303-308 (anche in quest'ultimo saggio incontriamo termini, come «miracolo», «miracolato», che a noi paiono eccessivi).

(222) A. SISTRI, *Pittura votiva*, 326.

(223) La prima è nettamente prevalente negli ex voto anatomici; la seconda nei dipinti votivi appartenenti alla tipologia dell'«accidente» (caduta, aggressione, naufragio ecc.). Cf P. MELDINI, *Tipologia*, 305-306.

(224) A. SISTRI, *Pittura votiva*, 323.

Ai due casi corrispondono due diverse situazioni psicologiche del graziato. Quando

Abbiamo poi un saggio il cui Autore direttamente scende a considerare i dipinti votivi bergamaschi da filologo dell'arte⁽²²⁵⁾. Egli non trascurava di rimproverare l'approssimazione con la quale molti seguitano a chiamare «tavoletta» votiva anche l'olio su tela⁽²²⁶⁾ e presenta poi una serie di puntuali osservazioni d'indole critica sui principali pittori di ex voto: Antonio Brighenti di Clusone⁽²²⁷⁾, per esempio, Angelo Ceroni di Albino⁽²²⁸⁾, l'«anonimo di Stezzano»⁽²²⁹⁾ ecc. Seguirlo però nei suoi rilievi non è del tutto agevole, mancando purtroppo nella miscellanea ogni rinvio dai saggi alla serie (numerata) delle illustrazioni⁽²³⁰⁾.

La parte del leone è svolta dal Curatore del volume che offre un saggio di quasi 100 pagine⁽²³¹⁾, ricco di molte tabelle e grafici⁽²³²⁾, nel quale il *corpus* votivo è passato al vaglio minuziosamente⁽²³³⁾ secondo il metodo quantitativo, nelle prospettive semiologica,

ci troviamo dinanzi alla «guarigione ottenuta» (*negatività in atto* che si è risolta) dobbiamo pensare alla sofferenza prolungata, alla ripetuta richiesta di grazia, al coinvolgimento della cerchia familiare ecc. Quando ci troviamo invece dinanzi allo «scampato pericolo» (*negatività potenziale* che non si è verificata) il nostro pensiero va ad un fatto puntuale ed istantaneo, ad un intervento provvidenziale del tutto inatteso. Alle due situazioni corrispondono due diverse tipologie dell'ex voto: ex voto «con richiesta» ed ex voto «senza richiesta».

(225) G. MILANTONI, *Pittori e pittura*, 309-320.

(226) Il lettore avrà notato che, raccolta la ramanzina, nella presente puntata della nostra rassegna non abbiamo più fatto uso del termine «tavoletta».

(227) Cf le tavole fotografiche nn. 43-101.

(228) Cf le tavole fotografiche nn. 116-133.

(229) Cf le tavole fotografiche nn. 203-204, 207-228.

L'A. ha perfettamente ragione quando vede (p. 318) un'affinità tra i personaggi di certi ex voto di Albano Sant'Alessandro (santuario Madonna delle Rose) ed il teatro dei burattini (cf tavole fotografiche nn. 102-108).

(230) Il difetto è forse dovuto alla fretta nella realizzazione dell'opera (quella stessa fretta che fece introdurre solo *in extremis* le sei illustrazioni relative agli ex voto di Schilpario, località non contemplata nel primitivo elenco delle pp. 29-30). Un semplice rimando inserito in parentesi avrebbe consentito ad esempio l'immediata identificazione dei dipinti votivi n. 210 (olio su tela, cm 50 x 48, sec. XIX) e n. 294 (olio su tela, cm 123 x 111, sec. XVII) di cui si parla alle pp. 316-317. Identica osservazione può essere fatta a proposito dell'ex voto di Gabriele Data, corriere di San Marco, dell'anno 1623, descritto a p. 70 (vedine la riproduzione alla tavola fotografica n. 249).

(231) A. TURCHINI, *Pittura «popolare». Ex voto dipinti della Bergamasca*, 7-104 (carta topogr. del territorio studiato a p. 17).

Quasi in appendice all'ampio contributo incontriamo le pagine di una sorta di diario di viaggio (gennaio-ottobre 1982) steso nel corso del lavoro d'inventariazione e schedatura fotografica dei dipinti votivi: A. PIZZOCCHERI, *Alcuni momenti della ricerca sul territorio*, 105-110.

(232) Cf pp. 36-37, 48-59, 72-81, 90-93, 100-104.

(233) Cf alle pp. 21-27 il testo del questionario adottato (perfezionato rispetto al precedente bresciano), articolato in ben 55 domande.

psicologica, sociologica e della storia delle mentalità. Le coordinate in giuoco, fondamentali per la delineazione e la lettura dei grafici, sono quella temporale e quella geografica. Ricontriamo così ad esempio l'esistenza di una svolta nel tardo Ottocento: sino al 1870 il supporto del dipinto votivo è per lo più la tavola, mentre successivamente prevale la tela ⁽²³⁴⁾. Nel Novecento, poi, si afferma il cartone ⁽²³⁵⁾. Constatiamo però sensibili differenze tra zona e zona: nella Val Cavallina e nella Bassa Bergamasca l'impiego della tavola è minimo; in val Serina e Val di Riso – aree indubbiamente più «marginali» – esso appare massiccio ⁽²³⁶⁾.

Molto interessanti il tentativo di sondare il grado di «popolarità» dell'ex voto e la conseguente distinzione tipologica: il dipinto «popolare» è un olio su *tavola*, raffigura un soggetto maschile per lo più *ammalato* (in presenza di altro soggetto femminile) e denota *convergenza degli sguardi* (tra la «porzione ultraterrena» e la «porzione mondana»); il dipinto «non popolare» è invece un olio su *tela*, raffigura un soggetto maschile coinvolto molto spesso in *episodi bellici* o in *incidenti* con veicoli e *non prevede la suddetta convergenza* degli sguardi ⁽²³⁷⁾.

Notevole anche quanto apprendiamo sul rapporto fra i due sessi. Il personaggio «graziato» è sempre più marcatamente di sesso maschile – la donna praticamente si eclissa nel XX secolo su simile versante –, ma dietro di lui non è difficile scorgere comunque la presenza femminile: è la donna infatti a comparire in misura preponderante tra i «personaggi assistenti o spettatori» ⁽²³⁸⁾. Ciò ben si comprende soprattutto col por mente agli aumentati rischi per l'uomo nell'epoca dell'industrializzazione ⁽²³⁹⁾, dei trasporti veloci e dei conflitti mondiali, come è anche emblematicamente attestato nell'altro già citato saggio del Curatore, a proposito della grande guerra e delle truppe al fronte: i soldati bergamaschi devoti della Beata Vergine della Cornabusa, egli riferisce, inviavano in propria rappresentanza al santuario «chi la mamma, chi la sposa, chi la figlia e chi la sorella» ⁽²⁴⁰⁾.

(234) Cf p. 73, tab. 18/b.

(235) Cf *ivi*, 63.

(236) Cf p. 93.

(237) Cf *ivi*, 95-97.

(238) *Ivi*, 46.

(239) Col Turchini possiamo riconoscere un nesso tra l'industrializzazione ed il diffondersi delle malattie nervose (*Religione «popolare»*, 355).

(240) *Ivi*, p. 353.

Sul ruolo della donna nelle devozioni popolari a sfondo familiare cf anche B. M. BOSATRA, *Liturgia e pietà popolare oggi*, 330-331.

Non ci dilunghiamo oltre nello spigolare tra i risultati evidenziati dal Turchini e passiamo piuttosto a qualche nostra personale impressione, specie in riferimento alle illustrazioni contenute nel volume. Rileviamo in primo luogo, a proposito della «porzione ultraterrena» la forte presenza della «Pietà» (*Vesperbild*), ben riconoscibile nei dipinti votivi di Borgo Santa Caterina, di Zambla Bassa, di Nembro (santuario dello Zuccarello) ⁽²⁴¹⁾, di Pradalunga (Santuario della Forcella), di Albino (Beata Vergine del Pianto), di Almenno San Salvatore (Madonna del Castello). Se aggiungiamo alla cospicua serie il *Vesperbild* della Cornabusa, se pensiamo poi alle Addolorate fantoniane – per esempio della prepositurale di Almenno San Salvatore o della parrocchiale di Leffe –, immediatamente cogliamo l'enorme importanza che il tema iconografico ed il corrispettivo «mistero» ebbe ed ha nella devozione del popolo bergamasco.

Sempre nell'area della «porzione ultraterrena» non dovranno passare inosservate la *Trinitas in Cruce* di Casnigo, l'Addolorata ai piedi della Croce di Ardesio, la Madonna del latte pure di Casnigo (Madonna d'Erba), la Madonna dalla gamba di Zorzone (ovviamente derivante da Desenzano al Serio), la Visitazione di Schilpario, i Santi Rocco e Sebastiano affiancanti la Vergine di Somma Prada, il busto-reliquiario di San Barnaba di Endenna (processionalmente trasportato nelle tremende siccità settecentesche) ⁽²⁴²⁾.

Passando alla «porzione mondana», dovremmo considerare un ventaglio amplissimo di casi dolorosi ⁽²⁴³⁾ ed invece ci limitiamo a due soli rilievi. Non dovrà sfuggire al lettore la liberazione di un'ossessa – dinanzi all'immagine di Ardesio, benché l'ex voto in questione sia ora nel Museo Diocesano di Bergamo ⁽²⁴⁴⁾ –, con la caratteristica fuoriuscita dei diavoletti dalla bocca, da noi più volte incontrata ⁽²⁴⁵⁾. Non dovranno in secondo luogo venir preterite le molte valanghe di neve ⁽²⁴⁶⁾ ed in particolare l'impressionante valanga «trilingue» del 19 marzo 1901, sulla quale ci fornisce qualche informazione il Turchini ⁽²⁴⁷⁾.

(241) Negli ex voto della Madonna dello Zuccarello va notata la presenza della Maddalena ai piedi del Cristo morto (cf tavole fotografiche nn. 236-242).

(242) Cf tavole fotografiche nn. 1 e 252-253.

Anche dalle tabelle del Turchini, se vediamo bene, la siccità sembra configurarsi come fenomeno acuto nel Settecento (cf p. 59, tab. 17).

(243) Per quanto concerne più specificamente le malattie, cf un interessante spettro offerto da A. AGNOLETTO- S. PAVONI, *Il caso del santuario*, 337 (poi ripreso da A. TURCHINI, *Religione popolare*, 353).

(244) Cf tavola fotografica n. 298 ed A. TURCHINI, *Pittura «popolare»*, 15.

(245) Cf VII, 39, nota 304; VII, 40, nota 323; VII, 42, nota 391.

(246) Cf tavole fotografiche nn. 5-7.

(247) Cf A. TURCHINI, *Religione popolare*, 351.

Concludendo ⁽²⁴⁸⁾ ci è caro dedicare un ultimo cenno ad un aspetto forse peculiare della religiosità popolare bergamasca: l'uso della cosiddetta «scoperta» (svelamento, scoprimento) della sacra immagine venerata ⁽²⁴⁹⁾. Pare che in tale atto venisse riconosciuto il momento «fontale» della protezione accordata dalla Vergine o dal Santo ai devoti convenuti nel luogo sacro. Il Pizzoccheri riferisce di essersi recentemente imbattuto, al santuario dello Zuccarello, in una mentalità prossima al magico: fuori dai momenti solenni l'immagine sacra non andrebbe lasciata mai scoperta perché non abbia a svanire, per così dire, la sua potenza taumaturgica ⁽²⁵⁰⁾. Ed il Turchini ⁽²⁵¹⁾ ci ricorda che proprio nel momento della «scoperta» era data la stura agli strepiti ed alle convulsioni dei cosiddetti «malefiziati», prima che il vescovo Radini Tedeschi potesse porre rimedio a simile disdicevole contegno ⁽²⁵²⁾.

Come si vede, il volume LXII dei *Monumenta Bergomensia* può stuzzicare ad approfondimenti e confronti in una vasta gamma di direzioni ⁽²⁵³⁾.

Lo stesso Turchini, nell'altro più ampio suo contributo (p. 33), ci informa su di un'altra valanga (di cui non abbiamo il riscontro pittorico votivo): quella precipitata il 30 marzo 1626 dal monte Secco sull'abitato di Ludrigno (poco a valle di Ardesio), la quale seppellì 30 persone, rimaste dalla prima all'ultima salve.

(248) Resta da segnalare: I. VACCARINI, *Epilogo*, 359.

(249) Cf A. TURCHINI, *Religione popolare*, 348 (nota 23) e 350.

(250) Cf A. PIZZOCCHERI, *Alcuni momenti*, 107.

(251) Cf A. TURCHINI, *Religione popolare*, 354-355.

(252) Cf A. RONCALLI, *In memoria di Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, Vescovo di Bergamo*, Bergamo 1916, 71.

(253) L'utile cartoncino dell'*errata-corrige* allegato al volume permette di ovviare ad alcuni refusi ed inesattezze sfuggiti in fase di pubblicazione. All'elenco delle mende si potrà aggiungere quanto segue: a p. 10 l'Assessore Alberto Galli diviene per errore Roberto Galli; a p. 42 in uno stesso rigo si legge due volte Val Serina, mentre in uno dei due casi la lettura corretta è certo Val Seriana; a p. 109 incontriamo «le ombrella» in luogo de «gli ombrelli»; a p. 114 la data 1916 va corretta in 1901; i «femoni» di p. 353 vanno corretti in «flemmoni».

Il difetto più grave è però secondo noi ravvisabile nella troppo sobria schedatura. Accanto all'indicazione del formato del dipinto, della tecnica pittorica, della data e dell'autore, sarebbero state di grande utilità le correnti chiose: *operazione all'occhio*, *emottisi*, *processione per la pioggia* ecc.

Per non parlare poi della «porzione ultraterrena», spesso di contenuto oscuro o almeno dubbio, in assenza di precisazioni, per i non bergamaschi (emblematico il caso delle tavole fotografiche nn. 267-272).

57. *Ex voto. Religiosità popolare in Valle d'Aosta, Aosta 1983.*

Anche la Regione Autonoma Valle d'Aosta – con l'organizzare una mostra alla Tour Fromage, presso il Teatro romano, nell'estate del 1983 – volle aggiungere una sua non disprezzabile tessera al ricco e variegato mosaico delle molte iniziative locali promosse in Italia per la salvaguardia e la riscoperta del patrimonio pittorico votivo.

Il pregevole catalogo – da cima a fondo bilingue ⁽²⁵⁴⁾ – si apre con le parole del Vescovo di Aosta il quale suggerisce una quadruplice chiave di lettura degli ex voto: in prospettiva antropologico-culturale, artistica, sociale e teologica ⁽²⁵⁵⁾.

L'Assessore al Turismo-Urbanistica-Beni Culturali ANGELO POLLICINI, compiaciuto per la favorevole occasione culturale rappresentata dalla mostra, dice di vedere nella tutela dei dipinti votivi un «preciso obbligo politico» ⁽²⁵⁶⁾.

Dopo quelli che possiamo considerare gli onori di casa, o i convenevoli, ha inizio la serie dei contributi più corposi con le pagine stese a quattro mani da FLAMINIA MONTANARI ed EUFRASIA MORO ⁽²⁵⁷⁾. L'intento delle due Autrici è quello d'introdurre alla lettura dei dipinti votivi esposti e delle schede che li accompagnano, a partire da un rapido *excursus* storico in cui si dà conto sommariamente delle varie dispersioni e sottrazioni avvenute, nonché della consistente schiera dei pittori – di cui l'identità non ci è ignota ⁽²⁵⁸⁾ – attivi nell'ambiente valdostano per lo più fra Otto e Novecento.

Il Direttore dell'Archivio Storico Regionale LINO COLLIARD, a cura del quale vennero alla luce a partire dal 1969 i densi volumi delle *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, in un suo contributo ⁽²⁵⁹⁾ pieno di passione e di nostalgia per gli usi devozionali della Valle, in taluni casi «spazzati via (...) dalla recente rivoluzione culturale» ⁽²⁶⁰⁾, ci mette sotto gli occhi, sulla falsariga del calendario civile (gennaio-dicembre), un ventaglio ricchissimo di feste dedicate a santi per le

(254) Noi ci rifacciamo, per ovvie ragioni, ai testi in lingua italiana, anche per quanto concerne la segnalazione della paginazione.

(255) O. LARI, [*Introduzione*], 2.

(256) A. POLLICINI, *Presentazione*, 4.

(257) F. MONTANARI - E. MORO, *Ex voto e religiosità popolare in Valle d'Aosta*, 6-10.

(258) I pittori identificati sono elencati alle pp. 8-10.

(259) L. COLLIARD, *Taumaturgia, voti e devozioni*, 12-25.

(260) *Ivi*, 20.

L'A. non può certo dirsi sulle posizioni di quell'architetto L. Figini da cui prese le mosse la nostra rassegna (I, premessa, nota 2).

più locali, caratterizzate da processioni-pellegrinaggio, da benedizioni e da altre suggestive cerimonie religioso-popolari.

Impariamo così non solo a conoscere nei due santi vescovi Grato e Giocondo, nei due arcidiaconi Orso e Bernardo, i quattro popolarissimi taumaturghi venerati in tutta la Valle, ma anche a collegare l'ampia gamma delle umane necessità e degli umani dolori ad altrettanti patroni e ad altrettante devozioni: dall'ansia per il parto (santa Margherita) alle difficoltà della favella (saint Préject), dal rachitismo infantile (sacro Sudario di Issogne) alle presunte fatture contro il bestiame (sant'Agata), dallo spettro delle pestilenze (santi Pantaleone, Rocco e Sebastiano) ai pericoli per greggi e pastori (san Giuliano di Fénis), dalla minaccia della grandine (san Grato) ai rischi di valanghe e inondazioni (san Defendente). Vediamo ancora concentrarsi per lo più nell'estate le feste di pellegrinaggio mariane: 1° luglio (Berrier di Courmayeur, Retempio di Pont Bozet), 5 agosto (santuari di Machaby, di Cuney, del Lago Miserin), 8 settembre (di nuovo Berrier, Perloz, Châtillon). Restiamo infine ammirati dinanzi alle faticosissime processioni alpestri, tra cui spicca – con cadenza quinquennale – la celebre Fontainemore-Oropa, attraverso un passo a quota 2261 ⁽²⁶¹⁾.

Quel che sopra ci si rammaricava di non vedere nel volume dedicato a Bergamo, ovvero un capitolo concernente la storia dei principali santuari, è invece offerto per la Valle d'Aosta in succose schede dal canonico JEAN DOMAINE ⁽²⁶²⁾. Muovendo dal Berrier di Courmayeur (N.S. della Guarigione) egli ci conduce sino ai più orientali santuari di Perloz e di Voury (Gaby) attraverso l'Addolorata di Charvensod (Pont Suaz), la Consolata di Aosta, l'oratorio alpestre di Cuney (a quota 2656, sopra Saint Barthélemy), N.S. delle Grazie di Châtillon, l'Immacolata di Grun, ed il santuario di Machaby, sopra Arnad. Ai nove luoghi di culto or ora menzionati viene aggiunto, per le ragioni già viste, Oropa ⁽²⁶³⁾.

L'articolazione della mostra nelle sue sezioni tematiche è quindi presentata dal Sovrintendente archivistico per il Piemonte e la Valle

(261) Al riguardo cf anche *Oro, incenso, mirra*, 107-115 (fotografie nn. 82-89). Si deve osservare che il santuario di Oropa, benché geograficamente estraneo alla Valle d'Aosta, è molto caro alle popolazioni valdostane. La carta planimetrica contenuta nella nostra miscellanea a p. 26 lo registra puntualmente accanto agli altri santuari.

(262) J. DOMAINE, *Storia dei santuari*, 27-47 (con 10 fotografie di esterni, a colori).

(263) Il materiale votivo esposto alla Tour Fromage proveniva non soltanto dai santuari contemplati dal Domaine, ma anche da località come Saint Nicolas (cappella di Vens), Avise (cappella di Charbonnière), Champdepraz (cappella «de l'Attente», con i molti ex voto in cera), Chambave (cappella di N. D. de Pitié au Bourg) ecc.

d'Aosta GUIDO GENTILE ⁽²⁶⁴⁾, il quale ha modo tra l'altro di richiamare e commentare alcune delle interessanti tavole fotografiche a colori f.t. ⁽²⁶⁵⁾ di cui è arricchito a questo punto il volume. Notevole, ad esempio, il dipinto quattrocentesco della parrocchia di Issogne, raffigurante Sant'Antonio abate circondato da una schiera di ciechi, storpi, monchi, piagati e da ex voto anatomici.

Dell'ampiezza di quasi 200 pagine, ecco infine, a cura di LUIGI GARINO, il vero e proprio catalogo con le sue 142 schede ed altrettante illustrazioni (questa volta in bianco e nero), suddivise in 11 sezioni ⁽²⁶⁶⁾. Al lettore il gusto di riconoscere San Leonardo con le immancabili catene, San Bernardo con il demonio sotto i piedi, San Lorenzo con la graticola e le molte Madonne venerate nella Valle ⁽²⁶⁷⁾.

58. *La medicina popolare in Italia: «La ricerca folklorica»*, 8 (1983) 3-107; 113-143.

Con i suoi due quaderni monografici annuali e con il sistematico spoglio di libri e periodici in area etnografica e demologica, la rivista «La ricerca folklorica» è certamente un assai utile punto di riferimento per lo studio del nostro tema. Il fascicolo che qui intendiamo presentare fu pubblicato nell'ottobre 1983 in vista del Convegno di Pesaro dei giorni 15-18 dicembre successivi sul tema *Salute e malattie nella medicina tradizionale delle classi popolari italiane* ⁽²⁶⁸⁾. Promotori del Convegno furono il Centro Italiano di Storia sanitaria e ospitaliera e l'Istituto di Etnologia e Antropologia culturale costituito nel 1956 presso l'Università di Perugia e diretto da Tullio Seppilli.

(264) G. GENTILE, *I lineamenti della mostra*, 48-56.

(265) In numero di 16, sono inserite fra le pp. 48 e 49.

(266) Cf pp. 59-233.

Diamo l'elenco delle 11 sezioni: 1) *iconografia dei santuari* (59-73); 2) *rappresentazione dei taumaturghi o intercessori* (75-91); 3) *rappresentazioni elementari o simboliche del graziato* (93-97); 4) *rappresentazione della condizione sociale dei committenti* (99-113: *costumi e ambienti*; 115-125: *i gruppi familiari*); 5) *malattie* (127-145); 6) *fecondità-parto-malattie infantili* (147-157); 7) *incidenti vari* (159-169); 8) *incidenti sul lavoro* (171-181); 9) *viaggi e pericoli connessi* (183-201); 10) *eventi naturali* (203-209); 11) *eventi bellici* (211-233).

(267) Alcuni punti di contatto con la situazione religioso-popolare valdostana affiorano da un volume dedicato agli ex voto delle Valli Ossolane: R. MORTAROTTI, *GR-Grazia ricevuta*, Domodossola, 1987.

(268) Si osservi che «La ricerca folklorica» presenta in copertina il seguente sottotitolo: *Contributi allo studio della cultura delle classi popolari*.

In una sorta di editoriale ⁽²⁶⁹⁾ il coordinatore del dossier prende atto in primo luogo del sopravvivere di forme di terapia popolare di tipo magico o magico-religioso accanto a quelle mediche propriamente dette, nell'area vastissima della cosiddetta «medicina alternativa», in cui – come è noto – ha grande rilievo la dimensione psicosomatica. Un pensiero fa capolino immediatamente dinanzi alle prime pagine: come la burocratizzazione e la spersonalizzazione dell'assistenza sanitaria può aver determinato in molti per reazione il ricorso a forme di cura alternative, così non è inverosimile che la freddezza di certe nostre liturgie e cerimonie vada provocando il noto revival religioso-popolare (quando non addirittura il passaggio a forme religiose alternative nelle varie sette). E ciò è già certamente materia d'esame di coscienza per l'operatore pastorale.

Sul piano del metodo d'indagine interviene dopo Seppilli il Di NOLA ⁽²⁷⁰⁾ sottolineando la complessità del rapporto fra le due forme (accademica e popolare) di medicina ed illustrando, sulla base di qualche recente caso direttamente osservato, la curiosa compresenza e coesistenza delle stesse presso non trascurabili strati della popolazione ⁽²⁷¹⁾.

Dando alla materia del quaderno una nostra sistemazione, possiamo vedere in alcuni contributi una rivisitazione di testi e autori «classici». G. B. BRONZINI ⁽²⁷²⁾ si richiama ad osservatori ottocenteschi italiani del folklore e della medicina popolare, come il Pitrè e lo Zanetti ⁽²⁷³⁾. Quasi sempre favoriti dalla propria posizione di medici, essi furono certo benemeriti pionieri, in un contesto culturale, però, in cui l'ipoteca lombrosiana portava per lo più a situare le credenze magiche e le pratiche mediche del volgo nell'alveo dell'antropologia criminale.

Ad un altro classico del folklore, come lo Zanetti umbro, Giuseppe Bellucci (1844-1921) ⁽²⁷⁴⁾, che collezionò circa 2000 amuleti, poi trasferiti al Palazzo Gallenga di Perugia, si collega G.R. CARDONA ⁽²⁷⁵⁾ con un saggio sui «brevi» il cui unico difetto è quello dell'eccessiva stringatezza.

(269) T. SEPPILLI, *La medicina popolare in Italia: avvio a una nuova fase della ricerca e del dibattito*, 3-6.

(270) Cf I, 6, note 55 e 60; II, 16, nota 206; III, 18, nota 267.

(271) A. M. DI NOLA, *La medicina popolare: questioni di metodo*, 7-12.

(272) G. B. BRONZINI, *Antropologia e medicina popolare. Note sugli studi dei positivisti italiani*, 13-16.

(273) Soprattutto il secondo, autore del celebre saggio *La medicina delle nostre donne*, Città di Castello 1892, medico condotto in ambiente umbro, ben si connette ad altri contributi del dossier, per ovvie ragioni di gravitazione perugina.

(274) Cf B. M. GALANTI, *Bellucci Giuseppe*, in *Diz. Biogr. Ital.*, 8, Roma, 1966, 2-3.

(275) G. R. CARDONA, *Gli amuleti scritti: un excursus comparativo*, 91-97.

Muovendo da Columella e da Plinio il Vecchio, la cui farmacologia ebbe grande fortuna nel Medioevo e nel Rinascimento, FRANCO CARDINI ⁽²⁷⁶⁾ ridà voce ad alcuni trattatisti tre-quattrocenteschi come Pier de' Crescenzi e Corniolo della Cornia. Nel grande spettro degli usi popolari descritti e delle credenze magico-religiose considerate, incontriamo di nuovo la pratica dell'andar attorno per il campo a vesti sollevate e a piedi scalzi da parte della donna, per scacciare i parassiti ⁽²⁷⁷⁾, e ci imbattiamo poi nelle presunte virtù antidemoniache dell'erba ruta ⁽²⁷⁸⁾.

Due diversissime situazioni ombre sono considerate in due altri contributi. Nel primo – in linea con le ricerche condotte sul santo da Vauchez e da Paul ⁽²⁷⁹⁾ – viene studiato l'entusiasmo fiorito tra la cittadinanza di Orvieto alla morte del taumaturgo francescano Ambrogio da Massa Marittima (17 aprile 1240) e viene presentato un interessantissimo spettro di situazioni morbose e di relativi rimedi a valenza religioso-popolare ⁽²⁸⁰⁾. Nel secondo ⁽²⁸¹⁾ sono presentati i primi risultati di un'indagine – insieme d'archivio e «sul campo» – condotta a Magione, un centro a 20 Km da Perugia, sulla sponda orientale del Trasimeno. Il contesto è quello della tensione, in un secolo circa di storia post-unitaria, tra la medicina ufficiale e l'abusivismo demoiatrico di mammane e guaritori. Terreno del conflitto è tutto l'insieme degli interventi legati a gravidanza-parto-puerperio-prima infanzia ⁽²⁸²⁾.

ELSA GUGGINO ⁽²⁸³⁾ analizza per l'ambiente siciliano – in uno studio che potrà utilmente essere raffrontato con altri, relativi a differenti aree geografiche ⁽²⁸⁴⁾ – le credenze e le pratiche con-

(276) F. CARDINI, *Tradizioni magiche e «medicina popolare». Note su alcuni trattati tre-quattrocenteschi di agronomia*, 35-42.

(277) Cf V, 29, nota 520.

(278) Per una «benedictio rutae contra demoniacos», presente in uno dei molti Rituali post-tridentini, cf G. ZANON, *Catalogo dei Rituali liturgici italiani dall'inizio della stampa al 1614*: «Studia Patavina» 31 (1984) 534, scheda 120.

(279) Cf VI, 34, nota 32.

(280) A. I. GALETTI, «*Infirmas*» e *terapia sacra in una città medievale* (Orvieto, 1240), 17-34 (tabelle alle pp. 31-34).

(281) P. BARTOLI - P. FALTERI, *Il corpo conteso. Medicina «ufficiale» e medicina «popolare» a Magione*, 57-66.

(282) Solo parzialmente condividiamo quanto gli AA. dicono a proposito del parroco di campagna, a p. 66, nota 25.

(283) E. GUGGINO, *Uomini e vermi. Credenze e pratiche magico-mediche in Sicilia*, 71-82.

(284) L'orazione contro i vermi articolata sui giorni della Settimana Santa e culminante nell'assonanza per cui «a Pasqua» il verme «casca» (p. 74) è attestata ad esempio anche in Abruzzo e in Romagna: cf G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, Torino 1894 (rist. anast. Palermo 1981), 209-212; V. TONELLI, *Medicina popolare romagnola*, (IV, 22, nota 363), 164-166.

nesse con la presenza dei vermi (ossiiuro, ascaride) soprattutto nei bambini. Dall'insieme cogliamo il ruolo decisivo della donna nella vita familiare e sociale siciliana.

Al cosiddetto magnetismo, condannato dalla Santa Sede nel 1856⁽²⁸⁵⁾, dedica interessanti pagine CLARA GALLINI⁽²⁸⁶⁾, anticipando i contenuti di un suo più ampio studio⁽²⁸⁷⁾ e consentendoci di cogliere la singolare analogia tra i «gabinetti magnetici» del sec. XIX e le sale di ricevimento dei «maghi urbani» di oggi.

Proprio a quest'ultimo fenomeno, studiato sul campo in Pescara e circondario, è dedicato il contributo di ROBERTO DI VINCENZO e GIOVANNI TAVANO⁽²⁸⁸⁾, che dà conto della preparazione e messa in onda di un documentario televisivo in tre puntate sull'argomento (febbraio 1981). Ciò che colpisce è il *business* esistente attorno al «mago urbano» – spesso dotato di uno studio di ricevimento ultramoderno –, il netto scollamento tra le nuove forme di magia e gli usi tradizionali dell'ambiente contadino, nonché la preponderanza femminile tra gli «operatori» come tra gli «utenti».

Al quesito «come smascherare la strega?» tenta di rispondere GIANCORRADO BAROZZI⁽²⁸⁹⁾ presentandoci curiose situazioni dell'ambiente mantovano e modenese caratterizzate dalla credenza nelle fatture e dalla preoccupazione di scoprirne l'origine per lo più ai margini del proprio «clan».

V. LANTERNARI prende in considerazione, ancora nel quadro della medicina alternativa, le «terapie carismatiche» del pentecostalismo cattolico, che egli ritiene foriero di nuove alienazioni⁽²⁹⁰⁾. Alquanto approssimativo appare in ciò che afferma a proposito di padre Pio da Pietrelcina e della sua opera⁽²⁹¹⁾.

Un contributo di taglio metodologico e piuttosto tecnico è dedicato da T. SEPPILLI alla presentazione di alcuni strumenti per la rilevazione e l'elaborazione dei dati nel campo della medicina popolare⁽²⁹²⁾. Il medesimo cattedratico ci fornisce poi un elenco

(285) Cf DS 2825.

(286) C. GALLINI, *La sonnambula indovina. Il magnetismo popolare in Italia nell'Ottocento*, 43-56.

(287) IDEM, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano 1983.

(288) R. DI VINCENZO - G. TAVANO, *Maghi, magari e guaritori. Un'inchiesta televisiva sul fenomeno della «vita magica» nelle città*, 99-107.

(289) G. BAROZZI, *Streghe e folletti. Strategie divergenti nell'individuazione di poteri maligni*, 67-70.

(290) V. LANTERNARI, *Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna*, 83-90.

(291) Cf *ivi*, 85.

(292) T. SEPPILLI, *Strumenti di ricerca sulla medicina popolare*, 113-124.

Notevole il quarto questionario, concernente il *corpus* di 598 ex voto in maiolica della Madonna dei Bagni di Casalina, presso Deruta.

di quasi 50 tesi accademiche, in massima parte da lui stesso moderate, sull'argomento in oggetto ⁽²⁹³⁾. Non sfuggirà al lettore che in ragione di tre su quattro esse sono opera di studentesse.

La nostra descrizione del ricco dossier si conclude con la segnalazione di alcuni storici documenti fotografici sulla magia lucana studiata da De Martino ⁽²⁹⁴⁾ e di un utile saggio critico sui più recenti contributi dell'etnologia francese allo studio della medicina religioso-popolare ⁽²⁹⁵⁾.

APPENDICE

A modo d'appendice, segnaliamo alcune altre miscellanee, cronologicamente successive e quelle recensite nella rassegna.

Storia vissuta del popolo cristiano, Torino, 1985 (cf V, 29, nota 503; VIII, 48 nota 29).

Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History, Cambridge, 1985 (cf VII, 41, nota 360).

– *Religiosità popolare*, «Concilium» 22 (1986) 485-652.

– *Anima religiosa della cultura veneta*, Vicenza, 1986.

Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi, «La ricerca folklorica» 13 (1986).

Santità popolare, Milano, s.d. (ma: 1986).

– *Religiosità popolare a misura dei giovani*, Leumann, 1987.

– *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Milano, 1988.

La religiosità popolare tra manifestazione di fede ed espressione culturale, Bologna, 1988.

– *I santuari mariani. Una ricerca socio-pastorale del COP*, Roma, s.d. (ma: 1988).

Liturgia e forme di pietà popolare (appendice a: *Guida pastorale per le celebrazioni liturgiche*), Milano, 1988.

L'etnopsichiatria, «La ricerca folklorica» 17 (1988).

– *Liturgia e pietà popolare. Dimensioni, valori, problemi*, Roma, 1989.

Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa. Aspetti culturali e religiosi, Padova, 1990.

(293) IDEM, *Tesi di laurea sulla medicina popolare (Università di Perugia)*, 125-127.

(294) A. GILARDI, *Magia e medicina popolare in Lucania (fotoservizio)*, 129-136 (le foto risalgono al maggio-giugno 1957).

(295) R. LIONETTI, *Religione e guarigione. Il contributo dell'etnologia francese (1972-1982)*, 137-143.

- *Liturgia e pietà popolare. «Un popolo nuovo darà lode al Signore»*, Roma, 1990.
- *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano di Brindisi, 1990.
- *La «religione popolare». Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica*, Milano, 1991.

BRUNO MARIA BOSATRA

Archivio Storico Diocesano – Milano

22 settembre 1992