

Indice

p. vii *La Controriforma come rivoluzione passiva*

Una rivoluzione passiva

- | | |
|-----|---|
| 3 | 1. Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna |
| 99 | 2. La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento:
persistenze, disagi e novità |
| 145 | 3. Incontri rituali: il papa e gli ebrei |
| 169 | 4. Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica |
| 208 | 5. Penitenza e Riforma |
| 286 | 6. Introduzione a Martin Lutero, <i>Degli ebrei e delle loro
menzogne</i> |
| 334 | 7. Introduzione a Erasmo da Rotterdam, <i>Colloquia</i> |
| 375 | 8. Introduzione a Erasmo da Rotterdam, <i>Scritti religiosi
e morali</i> |

La Controriforma come rivoluzione passiva

«La vita el fin, e 'l dí loda la sera»: i versi della bellissima canzone di Petrarca che rievoca il «dolce tempo de la prima etade» si affacciano alla mente di chi, giunto alla sera della sua giornata, vede allungarsi l'ombra sui ricordi di una lunga vita di insegnante e di studioso di storia. Nel ripercorrerla emerge dominante fin dagli inizi un tema, quello dei contrasti di idee e di forze intorno alla religione e alle chiese cristiane nell'età della Riforma protestante e del Concilio di Trento. Era probabilmente inevitabile che così accadesse. Chi da una campagna italiana degli anni Quaranta del secolo scorso si avviava lungo il sentiero della scuola e degli studi si muoveva in un paesaggio non diverso da quello di secoli prima, quando lo scorrere del tempo era regolato dal suono delle campane della chiesa parrocchiale e dai riti religiosi dei passaggi della vita, dal battesimo alla sepoltura. Del resto, proprio in un libro di quegli anni lo storico francese Lucien Febvre¹ aveva provato a immergere il lettore in un contesto di quel genere per dimostrare come fosse impossibile nel secolo XVI per Rabelais disporre degli strumenti mentali per concepire quel rifiuto radicale della religione che doveva maturare secoli dopo. Veramente, il tempo italiano di quegli anni Quaranta era solo in apparenza immobile, in realtà carico di tensioni e di pericoli, ma anche di attese e di speranze che si rivelarono subito dopo la Liberazione. Si può comprendere da qui l'orientamento iniziale di letture e studi storici dello scrivente, che furono dedicati a temi e figure di uomini di chiesa e alle forme del conflitto di religione dell'età della Riforma protestante e della Controriforma.

Guardando ai frammenti di ricerca depositati in note erudite e poi alle opere più mature, chi scrive si ritrova davanti a episodi e figure di religiosi e letterati, di profeti e visionari che gli permisero di dare carne e sangue alle dimensioni intellettuali, ai sentimenti

¹ L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais* [1942], Einaudi, Torino 1978.

e alle dottrine dei conflitti dell'epoca, nonché di cogliere nei saggi maggiori i caratteri originari della religione cattolica tridentina e controriformista di cui aveva sperimentato la persistenza nel mondo contadino. Era come uno scavo archeologico in quel sistema a lungo diffuso e dominante, portato avanti negli anni proprio mentre nella realtà contemporanea la costruzione multisecolare dell'assetto culturale, sociale e religioso del paese mutava rapidamente e le istituzioni ecclesiastiche conoscevano una svolta che doveva assumere di lì a non molto l'andamento rumoroso e velocissimo di una frana inarrestabile. Scomparsa delle "fabbriche di sacerdoti" – il gigantesco edificio destinato a sede del seminario regionale dell'Emilia Romagna ne fu il monumento abbandonato e poi riconvertito –, ma anche fine del regolare sbocciare di vocazioni tra le classi subalterne, abbandono della pratica di consumo del sacro, restando i sacramenti dei riti di passaggio delle stagioni della vita. Né si tratta soltanto della rarefazione di un'architettura istituzionale del sacro collettivo un tempo solidissima. Basterebbe guardare anche soltanto la fotografia che nel 1991 il sociologo Franco Garelli presentò del rapporto tra religione e Chiesa in Italia² per scoprire quanto rapidamente sia diventata sfocata e ingiallita: e non solo perché le più che 26 000 parrocchie e gli oltre 37 000 parroci diocesani di allora – uno ogni 1 500 abitanti – oggi appaiono in via di veloce riduzione e la sociologia corrente è fatta di pochi preti, raccolti per lo più dalle fila dei religiosi operanti in quelli che venivano definiti paesi di missione (Africa, Asia, America Latina). Ma soprattutto perché sulle spalle di un pontefice romano arrivato «dalla fine del mondo» per rinnovare la missione della fede che fu l'opera dei gesuiti del Cinque-Seicento, si è abbattuta la valanga di accuse contro la Curia romana e contro il clero, che ancora una volta più che la reazione all'aggravarsi di fenomeni in atto appare come l'onda generata da smottamenti profondi. Tutto questo era ancora lontano nell'Italia degli anni Cinquanta dove il papa romano era lo ieratico «Bianco Padre» che aveva scomunicato il comunismo e taciuto sulla Shoah, mentre nella realtà politica e sociale il confronto e spesso la collaborazione vedevano l'uno di fronte all'altro il partito dei cattolici e quelli delle sinistre social-comuniste.

Nel mondo degli studi storici italiani la storia della vita religiosa e dei conflitti dottrinali aveva prodotto le due opere esemplari allo scorcio degli anni Trenta. Erano usciti allora il volume di Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche stori-*

² F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, il Mulino, Bologna 1991.

che e quello di Federico Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*. I due libri raccontavano vicende di un tempo di conflitti di idee e di poteri quando un'Italia politicamente divisa era diventata terreno di scontro di altre potenze in lotta per il predominio europeo: e proprio allora un'altra lacerazione si era aperta, a investire proprio il fondamento religioso e culturale dell'Europa medievale. Ma i loro punti di vista erano diversi come diverso era il loro processo di allontanamento dal fascismo allora in atto: Cantimori ricostruiva la vicenda del maturare nella cultura italiana di un nucleo di dottrine e convinzioni che portavano all'abbandono della fede nella divinità di Cristo e facevano del cristianesimo una dottrina morale di comunità condannate e combattute da tutte le Chiese, anticipando e ponendo le basi della tolleranza illuministica. Erano eretici non perché così li avessero definiti le Chiese ma perché si erano ribellati a ogni appartenenza a esse.

Invece, quella ricostruita da Chabod era la vita religiosa nella Lombardia sotto il governo di Carlo V vista attraverso le testimonianze di dubbi e reazioni davanti alla diffusione di prediche e scritti polemici contro il papato e gli ordini religiosi, che davano materia di preoccupazione alle autorità dello Stato. Tempi di incertezze e di conflitti, mentre il papato cominciava a piegarsi all'idea della convocazione di un Concilio, pur resistendo in tutti i modi davanti al pericolo della vittoria di un processo di riforma che ne riducesse o cancellasse il potere. E proprio alla fine della Seconda guerra mondiale la storia di quel concilio fu ricostruita e raccontata su robuste basi documentarie da uno storico cattolico tedesco: Hubert Jedin³. Vi si leggeva la vicenda di un tentativo di riformare la Chiesa cattolica che non aveva cancellato la frattura dell'unità religiosa europea ma aveva dato vita alla nuova realtà di un clero moralizzato e culturalmente preparato per il compito di governare i popoli di diocesi e parrocchie. Erano queste che diventavano le cellule territoriali di un sistema di presenza di un corpo di chierici, incaricato di istruire e sorvegliare la popolazione, e addetto all'amministrazione dei sacramenti, dal battesimo alla estrema unzione. Proprio quello stesso sistema di parrocchie che durante gli anni della guerra mondiale e della cancellazione dello Stato italiano erano rimaste le uniche porte aperte per i bisogni del popolo.

Per gli interessi dello scrivente, il banco di prova fu offerto proprio dalle vicende di vescovi e clero pre- e post-tridentini e da episodi di conflitti intorno alle dottrine teologiche e alle forme

³ H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento* [1949-76], 4 voll., Morcelliana, Brescia 1973-81.

della vita religiosa nell'epoca vasta che si colloca tra Quattrocento e Seicento. Nella discussione in atto fra storici cattolici e storici filoprotestanti e liberali la differenza di valutazione del processo attraversato dal cattolicesimo nel passaggio dal Medioevo all'Età moderna – se cioè si fosse trattato di una vera riforma della Chiesa o soltanto di una repressione delle idee riformatrici di stampo protestante – aveva trovato sintetica formulazione nelle definizioni generali di Riforma cattolica e di Controriforma, con varianti come quella dello storico cattolico tedesco Ludwig von Pastor, «Restaurazione», che negava in radice l'esistenza di qualunque mutamento nella Chiesa tridentina rispetto all'assetto medievale. Definizioni insoddisfacenti e inadeguate proprio perché continuavano in sede storiografica la controversia dottrinale tra le Chiese. In realtà, i termini del problema erano stati posti da due grandi storici dell'Ottocento, Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt. Il primo nella sua *Storia dei papi* (1834-36) si era chiesto perché il papato romano avesse superato la crisi della Riforma e si presentasse in pieno Ottocento ancora saldamente in sella. E aveva trovato la traccia da seguire in una devota confraternita romana dove si raccoglievano figure di primo piano della corte papale. Il loro caso mostrava come, mentre la parola di Lutero dava vita a una rivoluzione religiosa nel nome della fede come gratuito perdono divino del peccatore, nel cuore della Roma papale si svolgesse un tentativo di rinnovamento religioso che assumeva come impresa l'altra virtù esaltata da san Paolo nell'epistola ai Corinzi: la Carità. Da lì nacque la tesi che accanto alla Controriforma c'era stata anche una «riforma cattolica». Invece Jacob Burckhardt, nello studio di quella che doveva definire la «civiltà del Rinascimento»⁴, mise in evidenza l'affermarsi nella società italiana di un senso tutto mondano dell'esistenza e dell'azione umana, alimentata dalla riscoperta della cultura pagana e pronta a voltare le spalle alla religione medievale; una svolta che però fu bloccata sul nascere dalla reazione delle forze dominanti.

In entrambi i casi, quella che si affacciava era una scoperta dei caratteri complessi di un'Italia religiosa dove l'evoluzione in atto al momento di avvio della Riforma protestante era quella di una crisi profonda delle istituzioni ecclesiastiche e della religione tradizionale, di origini diverse da un luogo all'altro, da una all'altra categoria e condizione sociale. La reazione dei poteri dominanti – dal papato in giù, agli ordini religiosi, alle casate regnanti e alle classi egemoni – alla minaccia della rivoluzione luterana fu vittoriosa

⁴ J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia* [1860 e 1869], Sansoni, Milano 1996.

perché quello che impose non fu il ritorno al passato ma un mutamento capace di mescolare antico e nuovo.

Dunque la definizione di Controriforma era inadeguata. A meno di non attenuarne la negatività. Così pensava anche Benedetto Croce, che in un suo scritto del 1924 spiegò che a quella che allora la cultura liberale così definiva, andavano riconosciuti molti meriti.

«Se ci si riflette, – scriveva Benedetto Croce in quella che doveva diventare l'introduzione della sua *Storia dell'età barocca in Italia* – anche noi italiani, a ragione così gelosi della nostra unità, che a lungo sospirammo e dopo lunghi travagli raggiungemmo, avremmo qualche motivo di storica gratitudine verso la Chiesa cattolica e i gesuiti, che spensero le faville delle divisioni religiose qua e là accese anche nella nostra terra, impedirono che agli altri contrasti e dissensi si aggiungessero tra gli italiani anche quelli di religione [...] e consegnarono l'Italia ai nuovi tempi tutta cattolica e disposta a convertirsi tutta, reagendo al clericume, in illuministica, razionalistica e liberale»⁵.

Questa visione del valore positivo della Controriforma per aver mantenuto unita l'Italia sotto un'unica religione era rafforzata dalla considerazione che la Chiesa di Roma aveva diffuso «una forte disciplina etica nei popoli sui quali si stese la sua tutela, mantenendoli nell'antica fede», laddove la Riforma protestante aveva dato inizio a grandi disordini: senza dimenticare che la Controriforma aveva serbato «gran parte della cultura del Rinascimento». Unità di fede, disciplina etica insegnata ai popoli, conservazione e trasmissione dei valori del Rinascimento: c'era qui, accanto alla convinzione di Croce che si dovesse fare storia del positivo, un vero e proprio elogio della Controriforma. In questo segno si apriva un libro ricco di una straordinaria quantità di percorsi di lettura attraverso i frutti della cultura letteraria, storica e filosofica dell'Italia e dell'Europa cattolica tra Cinque e Settecento. Ma quei riconoscimenti iniziali non impedivano a Croce di dare un giudizio fortemente limitativo della Controriforma vista nel confronto con Riforma e Rinascimento: era stata, secondo lui, una reazione di difesa di una grande e importante istituzione – la Chiesa cattolica –, ma non possedeva quel carattere ideale eterno che era del Rinascimento e della Riforma. Per questo, giunto al termine di un viaggio di esplorazione intellettuale dove dette prova di essere quel grande lettore che di fatto era, Croce decise di scegliere per il titolo generale del suo libro il termine «Barocco», che implicava per lui un giudizio negativo sull'epoca intera. Era come dire che quella era stata «per alcuni popoli d'Europa (l'italiano,

⁵ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia* [1929], qui citiamo dall'edizione a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, p. 30. Questo primo paragrafo dell'introduzione riproduce con piccoli ritocchi e lievi differenze l'articolo *La Controriforma* comparso su «La Critica», XXII (1924), pp. 321-33.

lo spagnolo, il tedesco) un'età di depressione spirituale e di aridità creativa», il che non valeva invece per la Francia o per l'Inghilterra⁶.

Negli anni in cui Croce portava a termine quel suo libro, Antonio Gramsci annotava sui suoi *Quaderni del carcere* letture e riflessioni, in vista di un progetto di elaborazione intellettuale da lui definito «für ewig». Com'è noto, non si trattava per lui di abbandonare la politica, ma al contrario di una riflessione che gli appariva necessaria per la battaglia di posizione che si era aperta dopo la sconfitta. E qui, tra le prime note si affacciò un concetto destinato a diventare sempre più meditato e verificato nella sua lettura della storia contemporanea d'Italia e d'Europa. Nell'analizzare i caratteri del Risorgimento italiano come rivolgimento politico e sociale avvenuto senza coinvolgere le masse popolari e senza passare attraverso una trasformazione dei rapporti sociali, gli si propose la definizione di «rivoluzione senza rivoluzione», meglio precisata con quella di «rivoluzione passiva» che era stata coniata da Vincenzo Cuoco nel suo libro sulla rivoluzione napoletana del 1799. Il primo quaderno gramsciano (1929-30) reca una annotazione a margine posta in data successiva che chiosa così: «O di rivoluzione passiva secondo l'espressione di V. Cuoco»⁷. Le note sul tema si infittiscono con un crescendo di interesse per il valore del concetto che nel quaderno 4 (1930-32) gli apparve «esatto non solo per l'Italia, ma anche per gli altri paesi che ammodernarono lo Stato attraverso una serie di riforme o di guerre nazionali, senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino»⁸. Via via, Gramsci nei suoi appunti andò riformulando il concetto, estendendolo non più solo al processo storico dell'unificazione italiana e al successo dei moderati ma anche ad altri fenomeni storici più recenti come il fascismo, che gli apparve come la forma assunta dal liberalismo come rivoluzione passiva. E non era forse tale la Storia d'Europa raccontata da Croce? Qualcosa del genere aveva voluto dire lo storico francese Edgar Quinet quando aveva individuato una costante della storia italiana nell'equivalenza rivoluzione-restaurazione⁹. E la stessa condizione di «guerra di posizione» in cui nel presente di Gramsci la vittoria del fascismo aveva ridotto il movimento rivoluzionario costringendolo ad abbandonare la «guerra manovrata» rientrava nella categoria della «rivoluzione passiva»¹⁰.

⁶ *Storia dell'età barocca*, Postilla, p. 606.

⁷ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, vol. I, Einaudi, Torino 1975, p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 504.

⁹ *Ibid.*, vol. II, p. 1324.

¹⁰ *Ibid.*, vol. III, p. 1766.

Sull'importanza di questa ricerca sui concetti condotta da Gramsci esiste ormai una intera letteratura¹¹. La domanda è se si possa applicare questo concetto al processo storico attraverso cui vennero mutando la realtà italiana e quella di altri paesi europei (i paesi iberici, l'impero austriaco) nell'età del Rinascimento e della Riforma sotto la direzione e l'egemonia della Chiesa di Roma. Per rispondere in modo adeguato si richiederebbe una analisi molto dettagliata e approfondita delle posizioni intellettuali e delle realtà sociali della parte cattolica d'Europa (società italiana, spagnola, portoghese, austriaca). Qui si vorrebbe almeno indicare un aspetto di questa vicenda che riguarda la cultura popolare italiana.

C'è un tema ricorrente nelle discussioni dell'epoca che torna anche nei saggi qui raccolti, quello del gruppo sociale dei "semplici" – i contadini e le donne del popolo – e del loro rapporto con gli sviluppi di una cultura delle città e delle corti del Rinascimento che si allontanava sempre più velocemente dalle tradizioni e dalla mentalità del cristianesimo medievale. Il punto d'incontro era quello della conoscenza delle Sacre Scritture: era desiderabile che i semplici le leggessero? O si doveva tollerare che restassero ignoranti e preda di superstizioni che deformavano la sostanza del Vangelo? Mentre Lorenzo Valla inaugurava lo studio filologico del Nuovo Testamento e Marsilio Ficino parlava di religione cristiana in uno dei primi libri a stampa, la distanza fra gli intellettuali e i semplici si faceva sempre più grande. Solo la predicazione profetica e visionaria di Savonarola o dei predicatori popolari che attraversavano i paesi scalzi come dei nuovi Giovanni Battista era capace di accendere entusiasmi religiosi e dare vita a movimenti di popolo. L'ignoranza del clero, quello secolare delle pievi come quello dei frati, era oggetto di denuncia e di scandalo. Più che di ignoranza, in realtà, si trattava di immersione del clero nella mentalità magica e nelle tradizioni folkloriche del popolo, fino all'affacciarsi di una indistinzione fra sacramenti cristiani e operazioni di magia bianca e di magia nera, mentre diventava sempre più inconsistente la distinzione che il celibato ecclesiastico aveva cercato di creare tra popolo e sacerdote. Il caso del prete-mago modenese Guglielmo Campana è solo uno dei più noti, perché fu processato e mandato a morte dall'Inquisizione. È da notare invece che quando i due nobili veneziani Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani raccol-

¹¹ Cfr. C. N. COUTINHO, *Il pensiero politico di Gramsci* [1999], Unicopli, Milano 2006. Sull'argomento esiste ormai una letteratura: P. VOZA, *Gramsci e la «continua crisi»*, Carocci, Roma 2008; F. FROSINI, A. DI MEO, *La «rivoluzione passiva» da Cuoco a Gramsci. Appunti per una interpretazione*, disponibile online sul sito: www.filosofia-italiana.it; F. FROSINI, *Rivoluzione passiva e laboratorio politico*, in «Studi storici», LVIII (2017), n. 2, pp. 297-328.

sero nel loro *Libellus* proposte di riforma della Chiesa obbedendo all'invito di papa Leone X, insistettero sull'importanza della lotta contro l'ignoranza religiosa e dell'opportunità che la stampa offriva per diffondere in mezzo al popolo la lettura della Scrittura nelle lingue correnti. Ma bastò l'accendersi della Riforma luterana perché questo possibile incontro fra proposte di riforma e scelte dell'autorità ecclesiastica andasse in fumo. Quando si parla di evangelismo e di rinnovamento religioso del cristianesimo tramite la conoscenza dei testi originari quello che si fa avanti è il nome di Erasmo da Rotterdam. Nella sua celebre *Paraclesis*, o esortazione allo studio della Scrittura Erasmo si augurava prossimo il giorno in cui la donna intenta a filare e il contadino impugnando l'aratro cantassero passi della Scrittura sacra. Ma con lo scoppio della rivoluzione religiosa luterana le cose cambiarono rapidamente. Quando le parole di Erasmo furono riprese da Antonio Brucioli per introdurre la sua traduzione del Nuovo Testamento nel volgare italiano scattò subito la reazione dell'Inquisizione. E di lì a poco bastò l'idea che la donna, il contadino, l'artigiano, il muratore discutessero di questioni religiose a far inorridire i predicatori più attivi della reazione cattolica del pieno e tardo Cinquecento. C'era un intero assetto sociale da difendere e non si poteva parlare di contadini senza suscitare fremiti di orrore al pensiero della guerra dei contadini tedeschi. Se Giovanni Rucellai negli anni di Savonarola aveva notato lo schieramento di donne, contadini e fraticelli a favore del rinnovamento profetizzato dal frate domenicano, fu invece lo stato maggiore della restaurazione a cancellarne le pretese e a rimandare i semplici al dovere dell'umile obbedienza. Il confronto tra gli anni della stampa veneziana della prima traduzione integrale della Bibbia da parte di Niccolò Malermi (1471), quando l'accusa di ignoranza colpiva il clero tutto, e quelli dell'epoca di san Carlo Borromeo ci pone davanti all'esito del processo storico intervenuto. Alla fine del Cinquecento, la lettura della Bibbia in volgare era rigorosamente proibita ai laici, che dovevano contentarsi di ascoltare il prete recitare le sue preghiere ed esortazioni nell'incomprensibile latino della messa. Invece non c'era più nessuno dei membri del clero parrocchiale che non avesse una biblioteca di dimensioni ragguardevoli. Lo mostra la recente edizione del monumentale censimento sistematico delle biblioteche del clero della città e della intera arcidiocesi di Milano¹². Dell'im-

¹² A. TURCHINI, *Monumenta Borromaica*, IV: *Cultura del libro, chierici e modernizzazione. «Inventari» di biblioteche del clero della città e arcidiocesi di Milano*, Società editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena 2016.

portanza delle biblioteche parrocchiali come di quelle vescovili e cardinalizie gli studi eruditi hanno dato prove indiscutibili. Ma se questi sono stati visti come i successi della Riforma cattolica, non si è posto mente alla contemporanea costruzione della barriera dell'analfabetismo come destino del popolo e delle donne. Il processo storico aveva infatti rafforzato la condizione di servaggio di contadini e donne, obbligati a contentarsi di riti religiosi rigorosamente in una lingua incomprensibile («sentir messa» era cosa diversa dall'ascoltare e capire). E aveva concentrato il sapere nelle biblioteche del clero, lasciando libere le classi dominanti di possedere tutti i libri che volevano, compresi quelli proibiti, come mostra la composizione della biblioteca di Palazzo Corsini a Roma. Naturalmente era possibile, anzi necessario, che un figlio di contadini più dotato venisse accolto in mezzo a una classe «riverita e forte» come accadde al don Abbondio manzoniano. Però, come primo passo del diventare prete, gli fu imposto l'obbligo di dimenticare la classe da cui proveniva. Rigorosamente vietato usare il dialetto d'origine ai giovani allievi del seminario: questo imponevano le regole di san Carlo Borromeo. E tutto ciò avveniva sullo sfondo di una trasformazione dell'intellettuale laico che aveva reso vive e creative le corti rinascimentali e le conversazioni di Machiavelli negli orti dei Rucellai. Al suo posto quella che viene sempre più dominando la scena della cultura italiana del pieno e del tardo Cinquecento è la figura dell'uomo di chiesa. Il chierico prende il posto del laico, un processo che è stato descritto nelle pagine magistrali di Carlo Dionisotti¹³.

E intanto cominciava la sistematica penetrazione della religione ufficiale nel mondo delle classi subalterne. Il governo del parroco ne controllava l'obbedienza alle regole della pratica religiosa, mentre fiammate di devozione venivano accese dalle prediche di missionari gesuiti, cappuccini o di altri ordini. La presenza di reliquie di santi in ogni chiesa consacrata garantiva un protettore speciale a cui ricorrere in ogni emergenza individuale e collettiva per combattere la paura del male e della morte. Più efficace di ogni altra si rivelò la protezione della Madonna: nel suo caso, oltre ai rari oggetti che si credevano appartenuti alla madre di Dio, furono le immagini dipinte a renderne tangibile la presenza efficace nei santuari a lei dedicati. Erano quelli che divennero luoghi di periodici appuntamenti collettivi o di pellegrinaggi speciali per chi andava in cerca di miracoli. Da allora, il processo andò avanti per secoli. Così fu nel lungo periodo che la cultura del mondo dei

¹³ C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967.

«semplici» – donne e contadini – venne completamente riscritta e radicalmente trasformata. Basterà qui ricordare quel che accadde alle feste agrarie tradizionali.

La cultura del mondo contadino trovava espressione nelle sue feste. Una società come quella che viveva del suo lavoro e dipendeva dai ritmi della natura e dal modo in cui la pioggia, la grandine, il bel tempo determinavano la sorte buona o cattiva del raccolto, aveva ritmato l'anno di riti collettivi legati al mutare delle stagioni e dedicati a celebrare la fertilità e a esorcizzare la minaccia di carestie e di morte. Da qui nascevano l'esaltazione dell'abbondanza e del godimento dei sensi nel rovesciamento carnevalesco dei rapporti sociali, insieme ai riti di penitenza e di lutto dedicati a divinità che muoiono e poi risorgono a somiglianza della vegetazione tra l'inverno e la primavera. Si trattava di una cultura dalle radici antichissime, popolata dalle divinità di una religione ricca di sincretismi tra le tradizioni folkloriche e le religioni del mondo pagano e di quello cristiano. La festa di san Giovanni Battista, ad esempio, segnava il passaggio del solstizio d'estate e veniva celebrata con riti che si ritrovano identici al di là dei confini linguistici e politici, tra i contadini russi e quelli italiani.

Ma è proprio il confronto tra l'Italia e la Russia a mostrare con evidenza quali siano gli effetti di una rivoluzione passiva e quali i mutamenti violenti operati da una vera rivoluzione. Il grande antropologo Vladimir Propp scrisse di avere svolto la sua accurata ricerca sulle feste agrarie russe per obbedire al programma del Partito comunista di combattere le credenze religiose¹⁴. Cancellare la religione in Russia dopo la rivoluzione del 1917 fu l'obiettivo di una vasta campagna di propaganda ateistico-scientifica che ebbe però effetti incompleti lasciando sopravvivere a lungo il riaffiorare di riti festivi e cerimonie religiose. Fu qui che si collocò l'investimento di ricerche e studi come quelli di Propp. Invece, nelle campagne italiane la cristianizzazione delle tradizioni folkloriche fu il frutto di una volontà di riscrittura di pratiche rituali e di simboli che operò efficacemente a partire dall'età della Controriforma in poi. Elen-care le manifestazioni sarebbe lungo. Basti ricordare che la croce si sostituì alla fronda del Maggio e che il rito ecclesiastico delle Rogazioni per invocare la benedizione del cielo sui campi sostituì le pratiche folkloriche dei riti di fertilità. Al momento del raccolto la pratica di dedicare il primo covone alla fanciulla amata venne cristianizzata sostituendo la Madonna come destinataria del dono.

¹⁴ VLADIMIR JA. PROPP, *Le feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Edizioni Dedalo, Bari 1978, p. 30.

Oggi un bilancio degli esiti di queste due diverse storie pone davanti l'una all'altra una Russia post-rivoluzionaria, dove l'antica religione sembra avere ancora radici profonde, e un'Italia diventata per la Chiesa cattolica una «terra di missione». Forse Benedetto Croce aveva intuito qualcosa del nostro futuro quando ringraziò la Chiesa per avere consegnato l'Italia «ai nuovi tempi tutta cattolica e disposta a convertirsi tutta, reagendo al clericume, in illuministica, razionalistica e liberale».