

DISCUSSIONI

SILVIA MOSTACCIO

SAPERE ESPERIENZIALE E CREATIVITÀ DEVOZIONALE

*Considerazioni su agiografia e “popolare”**

Nel 1975 Michel de Certeau pubblicava *L'écriture de l'histoire*, integrandovi con alcune importanti variazioni la voce *Hagiographie* scritta anni prima per l'enciclopedia *Universalis*. De Certeau volle inserire le sue riflessioni sull'agiografia nel capitolo dedicato a diversi e complementari *Systèmes de sens: l'écrit et l'oral*. Ne *L'écriture de l'histoire* questo genere letterario ibrido – l'agiografia appunto – si accompagnava alla parola dell'*altro* – l'indigeno – e a quella – *altra* a più di un titolo, se confrontata alla parola clericale maschile – della donna posseduta¹. Grazie a questo rimando sistematico all'alterità e con la consueta intensità intellettuale ed esistenziale, de Certeau rispondeva alla domanda essenziale di che cosa significhi scrivere storia, chiarendo i rischi da prendere per un racconto storico inclusivo, capace d'integrare i margini e di utilizzare con lucidità fonti diverse per genere – letterario – e scopo.

Pur insistendo sullo spartiacque ben rappresentato dall'avventura bollandista, che a partire da metà Seicento arricchiva l'arsenale di una Chiesa preoccupata di distinguere il vero dal falso attraverso «le privilège accordé au *fait*», de Certeau presentava l'agiografia come manifestazione di sistemi di senso condivisi e suggeriva la similitudine profonda tra quest'ultima e la fiaba. Non solo, infatti, in entrambi i casi il racconto si costruiva intorno alla figura di un eroe, capace di passare attraverso una serie di peripezie relativamente codificate, superando prove e dando spazio al meraviglioso – o al miracolo. Ancora più intimamente, l'autenticità di entrambi non riposava su

* Le prime riflessioni sviluppate in queste pagine sono state presentate durante i *Cantieri dell'agiografia* dell'AISSCA a Roma nel gennaio del 2019. Ringrazio gli organizzatori per avermi aperto uno spazio di discussione particolarmente stimolante, nonché Sofia Boesch, Sara Cabibbo, Ottavia Niccoli, Pasquale Palmieri e Alessandro Serra per i preziosi suggerimenti. Gli errori sono di mia sola responsabilità. Le ricerche presso gli archivi vaticani evocate in questa discussione non sarebbero state possibili senza il sostegno dell'*Encyclopédie Bénédictine*, a cui va la mia riconoscenza.

¹ M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1984; Id., *Hagiographie*, in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consultata l'11 ottobre 2018. URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/hagiographie/>. Cf. A. Guiderdoni, *De quel genre littéraire l'hagiographie est-elle le nom chez Michel de Certeau ?*, in «Les dossiers du GRIHL» (2018-02|2018), mis en ligne le 15 mars 2018, consulté le 05 octobre 2018. URL: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6842>; in part. n. 10.

«fatti», ma sulla «cristallisation littéraire des perceptions d'une conscience collective»². Nel prosieguo dell'argomentazione de Certeau sottolineava in particolare proprio la dimensione collettiva di ogni vita di santo e, quindi, il suo interesse sociologico: ogni *Vita* testimonia della coscienza che un gruppo, una Chiesa, una comunità ha di se stesso in un determinato momento. Di qui il valore e il limite di questo tipo di fonti: «il arrête à un moment donné un développement indéfini. [...] Il fixe une étape». È la linea di demarcazione tra pratiche – che rimandano ad appropriazioni multiple – e oralità da un lato, e scrittura dall'altro³.

È noto come, parallelamente alle riflessioni di de Certeau, diversi ricercatori dai due lati delle Alpi abbiano dimostrato l'efficacia storiografica dell'integrazione delle fonti agiografiche alla storia sociale e culturale. Mentre Jacques Le Goff illustrava la pertinenza di una storia che raccontasse il meraviglioso del quotidiano e la quotidianità del meraviglioso, presentando la cultura popolare come risultato delle interazioni tra le culture folclorica ed ecclesiastica; mentre André Vauchez proponeva una storia istituzionale e culturale del tardo medioevo a partire dai processi di canonizzazione – luogo di (ri)scrittura a più voci della vita del santo e di esplicitazione dei legami di questi con le società che si interessavano a lui –; Sofia Boesch dava corpo a un percorso originale e intellettualmente potente tra filologia, storia e antropologia⁴. Realtà antropologiche quali il bisogno del segno, del miracolo, indispensabili all'essere umano per creare un legame di presenza e di senso tra umano e divino, troveranno nel santo e nella santa, nel suo corpo, nei resti di questo – le reliquie –, nei santuari che le ospiteranno, altrettanti luoghi di concretizzazione nel tempo e nello spazio di bisogni atemporali. La lettura attenta dei contesti e delle specificità permetteva inoltre a Sofia Boesch di nutrirsi delle scienze sociali senza perdersi e così ogni santo, ogni miracolo diventava il risultato di una costruzione religiosa, culturale e sociale, che faceva accedere ai mondi dei diversi attori storici⁵. In questa prospettiva, lo studio dei santuari tuttora in corso è esemplare. Se de Certeau aveva parlato dell'agiografia come d'una *géographie du sacré*, le inchieste sui santuari d'Italia coordinate da Sofia Boesch et André Vauchez hanno mostrato l'imporsi della dimensione spaziale per un'intelligenza storica delle santità: il luogo determina ed è determinato dalle interazioni religiose e sociali di cui è

² M. de Certeau, *Hagiographie*, p. 1 (de Certeau cita qui Jacques Fontaine).

³ *Ibi*, p. 3.

⁴ J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard 1985; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: recherches sur les mentalités religieuses médiévales*. 3^{ème} édition revue et augmentée, Ecole française de Rome, Rome 2014; S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza 1999.

⁵ «Se la storia non segue uno sviluppo lineare, anche la costruzione di ogni singolo miracolo può non seguire un percorso univoco: ciò che viene scartato come dubbio dal punto di vista medico e teologico, può rimanere saldamente ancorato alla dimensione soprannaturale per il malato guarito e per il suo entourage». S. Boesch Gajano, *Dalla storiografia alla storia*, in Ead. - M. Modica (eds.), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Viella, Roma 2000, pp. 215-233; in part. p. 230.

teatro⁶. A livello del santuario infatti, si ritrova il gioco di specchi che aveva contraddistinto lo spazio del corpo del santo o della santa: oggetto prezioso, oggetto di devozione, oggetto di potere, oggetto di senso⁷.

Nelle pagine che seguono si tratterà di ritornare su alcune delle intuizioni di fondo sin qui evocate a proposito dell'efficacia storiografica della santità e del racconto miracoloso/meraviglioso che sempre l'accompagna per una storia culturale e sociale del religioso. Se negli ultimi decenni, in Italia come altrove, si sono impiegate molte energie nello studio delle pratiche di esercizio del potere religioso capaci d'imporre efficacemente un modo di essere e di agire a generazioni d'italiani e di europei, non mancano i segnali di un'esigenza sempre più forte di riequilibrare lo sguardo, interessandosi nuovamente anche a tutte quelle resistenze, disobbedienze, appropriazioni che ci raccontano di forme plurali di dominazione formale e informale. Non si tratta in alcun modo di ritornare ad una storia dei gruppi subalterni antagonista a quella delle élites. Si tratta piuttosto d'impegnarsi per una storia integrata e inclusiva di gruppi differenti nella consapevolezza delle sostanziali differenze a livello dell'esercizio del potere e della capacità d'azione. Un esercizio a cui chi pratica la storia di genere è piuttosto abituato.

Queste riflessioni saranno condotte in dialogo con due casi concreti di devozioni liminali di successo durante la prima età moderna e che in momenti diversi suscitavano le reazioni delle autorità ecclesiastiche – che si tratti di santa Wilgefortis *seu Liberata* o di certe devozioni mariane come quella della Madonna della Misericordia di Rezzato –. In entrambi i casi i racconti che le tramandano sono dell'ordine del frammento: frammenti d'immagini per santa Wilgefortis e frammenti di testi – per l'incompletezza del processo editoriale e per la limitata circolazione – per la Madonna di Rezzato. Questi frammenti ci parlano di realtà subalterne che hanno fatto la storia insieme/accanto/contro/nonostante i gruppi egemoni.⁸ Siamo dunque di fronte a devozioni – quindi ad un insieme di pratiche e di credenze –, che forzano a integrare alla ricerca storica la presenza di gruppi diversi – egemoni e non egemoni – tutti produttori di un sapere condiviso dalla propria comunità di riferimento. L'obbiettivo finale è quello di uno studio simultaneo di devozioni ortodosse e liminali, che permetta di cogliere una società complessa, in cui la discontinuità culturale è indice di compresenze; di giochi di potere, di contrapposizioni sociali e di genere più o meno coscienti ma reali; di bisogni e priorità diversi, e spesso contrapposti.

⁶ S. Boesch Gajano - L. Scaraffia (eds.), *Luoghi sacri, spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; S. Boesch Gajano - F. Scorza Barcellona, *Spazio santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Viella, Roma 2008.

⁷ J. Le Goff, *Sofia Boesch Gajano. Une histoire laïque et intégrale de la sainteté*, in A. Burguière - B. Vincent (eds.), *Un siècle d'historiennes, Des femmes*, Paris 2014, pp. 31-44.

⁸ La storia delle missioni religiose moderne suggerisce da tempo ormai la moltiplicazione dei punti d'osservazione e il rifiuto delle prospettive unidirezionali tra i gruppi di missionari e «missionati»: S. Ditchfield, *Decentering the Catholic Reformation. Papacy and Peoples in the early modern World*, in «Archiv für Reformationsgeschichte» 101(2010), pp. 186-207.

1. *Wilgefortis «seu Liberata». Inventare la santità per riconoscersi*

Quando a inizio Novecento Joris-Karl Huysmans si recò nella chiesa di Saint Etienne a Beauvais, fu accolto da due imponenti statue collocate nelle navate laterali all'ingresso della chiesa. Di fronte alla patrona della città, santa Angadresme, troneggiava

«Un crucifix grandeur nature sur lequel était fixé à la place du Christ, un être bizarre, ni homme ni femme, dont la tête était cernée non d'une couronne d'épines, mais d'une couronne de roi. Cet être avait des cheveux de femme lui tombant jusqu'à la ceinture, un masque pareil à un loup lui couvrant le haut de la face, une barbe de sapeur, une gorge plate et un ventre de personne enceinte de plusieurs mois. Il était vêtu d'une grande robe attachée au bas pour cacher les jambes, et les pieds nus, avec des gros pouces très écartés, n'étaient pas cloués l'un sur l'autre, mais piqués sur le bois, côte à côte»⁹.

Quando, alcune settimane più tardi, Huysmans ripasserà a Beauvais per rivedere la statua, ritroverà un'immagine ripulita, da cui uno scalpello frettoloso aveva eliminato la barba. Questo, almeno, a stare al suo racconto. Secondo altri l'eliminazione degli attributi più scabrosi di Wilgefortis risalirebbe alla seconda metà dell'Ottocento. In ogni caso, nel quadro della splendida chiesa di Saint Etienne, Huysmans aveva appena fatto conoscenza con Wilgefortis, santa inesistente a cui la storica dell'arte Ilse Friesen ha dedicato un bello studio, ricostruendone la diffusione per immagini tra medioevo ed epoca moderna, con particolare attenzione alla Baviera e al Tirolo¹⁰. I nomi e i racconti che le sono dedicati, variano secondo i contesti (Wilgefortis, Virgo-fortis, Ontommer, Débarras, Liberata, Librada). Un culto tardo-medievale, che dalle Fiandre si diffuse in Inghilterra, Francia settentrionale, terre germaniche e Nord Italia tra xv e xviii secolo e che sopravvisse almeno sino alla prima guerra mondiale. In generale, potremmo riassumere così: figlia del re di Portogallo, Wilgefortis non vuole cedere al padre che vorrebbe darla in moglie a un potente alleato per scongiurare la guerra. Prega quindi Dio di renderla brutta perché lo spasimante si allontani disgustato. La notte, una barba miracolosa – variante del topos agiografico della lebbra che sfigura altre spose di Cristo – ricopre il suo volto sortendo l'effetto desiderato – la maschera di lupo testimoniata da Huysmans, è raramente presente. Il padre, adirato per l'intraprendenza della figlia che si sottrae così al mercato matrimoniale, la farà crocifiggere dai suoi soldati.

Nelle numerose riscritture agiografiche per immagini di cui disponiamo, rapidamente la martire Wilgefortis si trasforma in modello di compassione

⁹ J.-K. Huysmans, *Sainte Debarras*, in *Œuvres complètes. XVI De tout*, Paris, Les éditions G. Crès, Paris 1934, pp. 281-288. Cf. *De sancta Liberata alias Wilgefortis virgine et martyre*, in *Acta Sanctorum die vigesima Iulii*, v, pp. 50-70. J. Gessler, *La légende de sainte Wilgeforte ou Ontommer, la Vierge miraculeusement barbue*, Edition Universelle, Bruxelles 1938.

¹⁰ I. Friesen, *The female crucifix. Images of St. Wilgefortis Since the Middle Age*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2001.

verso le donne e i poveri – in particolare artisti di strada e musicisti – che le sono devoti. Per questo è spesso rappresentata con un violinista che suona ai suoi piedi, mentre la santa lascia scivolare la sua scarpetta destra piena di monete di fronte al suonatore.

In Wilgefortis, elementi tipici e durevoli del racconto meraviglioso – la maschera di lupo, la barba che cresce improvvisamente, la scarpina perduta fonte di ricchezza – si accompagnano ad altri che sembrano non essere sopravvissuti nelle raccolte di fiabe sette-ottocentesche alla base degli studi del Novecento. Primo fra tutti il motivo dell'ermafroditismo, evidente e involontaria provocazione della prima modernità all'essenzialismo binario dei generi imposto con successo da Rousseau nell'Europa dei Lumi.

Al di là di brevi scritti latini, fiamminghi o tedeschi, generalmente ripresi negli *Acta Sanctorum*, la devozione a Wilgefortis è essenzialmente ricostruibile attraverso le fonti iconografiche, almeno parzialmente sopravvissute in cantine e soffitte di chiese extra-urbane, a seguito delle limitazioni ai culti *de dubia fide* volute da Paolo VI¹¹. Attraverso la materialità di statue policrome e incisioni, siamo come di fronte a una perifrasi: un giro di significanti e significati che dicono la sofferenza della croce e l'identificazione critica di generazioni di europei e di europee straziati da guerre, pestilenze e violenze – anche di genere –, ma anche la resilienza dopo le violenze subite e la volontà di atti di compassione verso i poveri e i senza potere – non a caso a partire dal xv secolo si diffondono immagini della santa sotto il nome di Sint Hulpe/Holy Helper.¹² Tra xvi e prima metà del xvii secolo, la devozione a Wilgefortis scompare dalle terre passate alla Riforma, ispirando invece immagini di potente bellezza nella Francia settentrionale, nelle terre tedesche rimaste cattoliche e, più in generale, nei possedimenti asburgici. A lei si rivolgono le donne vittime di violenza intra ed extra-coniugale, le madri di bimbi rachitici, gli artisti di strada e i vagabondi, gli uomini colpevoli di violenze sessuali. Tutte categorie ben presenti nell'Europa delle guerre confessionali e civili che tra xvi e xvii secolo non concessero tregua a milioni di europei, costretti a dibattersi tra crisi di ogni sorta: climatiche, economiche, alimentari, sanitarie, militari, politiche¹³. Inoltre, nel periodo della guerra degli Ottant'anni (1568-1648) e della terribile guerra dei Trent'anni (1618-1648), queste stesse crisi nutrono un sentimento di rivolta, che spesso si tradusse in azione violenta contro il potere costituito. La rivolta è in effetti un aspetto fondamentale di quest'epoca di rotture e di barocca molteplicità dei possibili. Rivolta per il pane certo, ma anche rivolta sostenuta da visioni politiche e sociali e da un'antropologia che aveva ormai integrato il diritto di resistenza collettiva¹⁴.

¹¹ I. Friesen, *The female crucifix*, pp. 35-45.

¹² *Ibi*, p. 42.

¹³ G. Parker, *Global Crisis. War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. Yale University Press, New Haven - London 2013.

¹⁴ R. Villari, *Il ribelle*, in Villari (ed.), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991; pp. 109-137; R. Villari, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Laterza, Roma-Bari 2010; J.-C. Vuillemin, *Épistémè baroque. Le mot et la chose*, Hermann éditeurs, Paris 2013.

Per quanto riguarda poi le relazioni di genere, lo sguardo acuto di Antonio Maravall, grande conoscitore della vita politica e sociale iberica della prima modernità, aveva individuato in questo stesso periodo un momento di scontro profondo tra i sessi¹⁵. Uno scontro ben testimoniato dalla letteratura picaresca: genere letterario che godette di speciale fortuna nell'Europa spagnola e che a mio avviso dovrebbe essere reintegrato accanto all'agiografia tra le fonti per la storia culturale. È proprio in quest'epoca di guerre in nome di Dio, di rivolta politica e sociale, di violenza di genere e di ridefinizione delle frontiere religiose per i singoli e le collettività che ha senso pregare una santa come Wilgefortis. A lei si rivolgono uomini e donne: sessualmente ambigua, permette immedesimazioni molteplici, mentre il suo viso sereno e gli occhi aperti sul mondo e sui devoti testimoniano di una forza e di una serenità ancora possibili.

Come per molte altre devozioni liminali, il caso di Wilgefortis permette allo storico della prima modernità di guardare a pratiche e credenze familiari – le devozioni alla croce e ai santi crocifissi –¹⁶ a partire da un punto di vista imprevisto. Di fronte a Wilgefortis si prova una sorta di spaesamento: condizione favorevole alla fecondità intellettuale per chi non ami spiegazioni tautologiche, ricorda Carlo Ginzburg¹⁷. La croce di Wilgefortis racconta altrimenti una storia già conosciuta e questo racconto alternativo mette in scena al tempo stesso l'integrazione del modello cristico – essenziale per cattolici e protestanti –, ma anche il rifiuto disobbediente delle devozioni misurate e disciplinate proposte negli stessi anni da alcuni specialisti del sacro¹⁸. La sorpresa, meglio, lo straniamento provato di fronte a questa crocifissa, nutre una tensione cognitiva che reinterroga il passato per integrarvi nuovi protagonisti. Nella circolazione tra cultura alta e cultura popolare, cara a Ginzburg come a Sofia Boesch, si fa strada la possibilità di cogliere qualcosa delle esperienze dei tanti marginali della storia. Lo straniamento dello storico raggiunge qui quello di coloro che, non riconoscendosi completamente nelle devozioni più diffuse, ne inventarono altre, per ritrovarsi come in uno specchio. Sorpresa – e forse straniamento – provarono anche i professionisti del sacro che si scontravano con la creatività devozionale dei loro contemporanei, cercando di indirizzarla. Il fatto che il conflitto confessionale in corso avesse determinato nei vertici del clero uno scivolamento progressivo verso l'identificazione del vero con le verità teologiche¹⁹, non impedì, ovviamen-

¹⁵ J.A. Maravall, *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Taurus, Madrid 1986, pp. 639-697.

¹⁶ Cf. almeno F. Pereda, *Crimen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro*, Marcial Pons, Madrid 2017.

¹⁷ C. Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, in *Occhiacci di legno. Nuove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 2011 (1a ed. 1998), pp. 15-39.

¹⁸ S. Mostaccio, *Saints Crucified in Early 17th Century. Patterns and devotional Practices between Orthodoxy and Liminality in the Spanish Europe*, in G. Capriotti - P.-A. Fabre - S. Pavone, *Eloquent Images*, Leuven University Press, Leuven, in corso di stampa.

¹⁹ A. Prosperi, *Censurare le favole*, in A. Prosperi (ed.), *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 345-384.

te, che altri strumenti continuassero ad essere usati per parlare di altre verità. Vere perché vissute. Vere perché indispensabili per “dirsi”, attraverso la letteratura profana o i racconti agiografici per testi e per immagini. Spetta allo storico saper circolare tra queste diverse: guardarsi dalla miopia storiografica di una minimizzazione sistematica del lungo processo di disciplinamento delle società confessionali europee²⁰, non significa assolutizzare le intenzioni e le azioni dei gruppi religiosi dominanti sino a dimenticare gli altri protagonisti di quelle stesse storie. Non significa neppure proiettare su regioni di frontiera e situazioni di guerra e di anomia l’efficacia del controllo e della repressione che caratterizzò buona parte della penisola italiana a partire dagli anni Quaranta del Cinquecento.

Non è un caso che ancora a fine Seicento fra le élites clericali e missionarie italiane si prendesse atto della differenza dei percorsi di conoscenza dei dotti e «di chi non sa». Solo i missionari capaci di cogliere la portata cognitiva del vissuto avrebbero potuto inventare modelli d’azione capaci di provocare esperienze in linea con i loro obiettivi religiosi e morali. Furono osservazioni di questo tipo che alimentarono, tra l’altro, la seconda stagione delle missioni rurali europee con la loro rinnovata attenzione alla missione come esperienza totale, capace di coinvolgere i corpi, i sentimenti e gli intelletti²¹.

2. La fantasia e le credenze come perifrasi del vissuto. Da Muratori a Gramsci

«Escogitare cose nuove, disdegnare le vecchie, o anche non farne alcun conto»: questa frase sintetizza alcuni degli elementi essenziali della lotta di Ludovico Antonio Muratori, uno fra i più acuti protagonisti di quel proto-Illuminismo cattolico che – fra storia, erudizione e attività pastorale – tra fine Seicento e primo Settecento permise a una parte del clero di uscire dalla Controriforma²². Alla ricerca di percorsi intellettuali e pastorali capaci di integrare, dirigendole, le masse cattoliche ai tempi nuovi che aveva coscienza di vivere, Muratori rifletterà a lungo sugli strumenti più efficaci attraverso i quali quel popolo che egli intendeva indirizzare verso una «regolata devozione» era stato in grado di opporre una resistenza efficace alla Chiesa e ai suoi rappresentanti. Alcune delle risposte a questi interrogativi confluiranno nel suo *Della forza della fantasia umana*, breve trattato che sintetizza più di trent’anni di riflessioni e che Muratori comporrà poco prima di morire, dopo

²⁰ V. Lavenia, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 22-23.

²¹ Cf. almeno B. Majorana, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVII-XVIII siècle)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» LVII, 2(2002), pp. 297-320 e Ead., *Predicare per obbedienza. Note sull’ultima attività di Paolo Segneri (1692-1694)*, in F. Alfieri - C. Ferlan (eds.), *Avventure dell’obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX sec.*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 139-164.

²² M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Dedalo, Bari 1969; Claudio Pogliano, *Introduzione*, in Ludovico Antonio Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Giunti, Firenze 1995, pp. 5-30; in part. p. 28. Ringrazio Pasquale Palmieri per avermi segnalato questo scritto importante del Muratori.

i settant'anni, sintetizzando più di tre decenni di riflessioni. Pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1745, il trattato conoscerà diverse traduzioni spagnole e molte edizioni sino a metà Ottocento, per essere poi dimenticato. L'autore dei *Rerum italicarum scriptores*, con la sua impressionante capacità nel gestire una massa di fonti e scritti di ogni genere ed epoca, aveva fatto della lotta contro leggende che considerava fuorvianti uno dei punti forti della sua attività d'intellettuale e di prete, e questa stessa lotta lo aveva portato a riflettere proprio sulla forza della fantasia. In particolare, rielaborando e prendendo le distanze dalle tesi aristoteliche, Muratori faceva della fantasia – «arsenale, di cui l'intelletto, potenza o sia facoltà spirituale, si serve per pensare e discorrere di un'infinità di cose, che egli apprende e conosce per mezzo di questa materiale potenza» – il potente anello di congiunzione tra il vissuto e le conoscenze intellettuali²³. E questo grazie al suo statuto di facoltà materiale – legata al cervello e all'attività neurologica – che rendeva possibile il legame tra corpo e anima²⁴.

«Questo motore immateriale, che da noi si chiama intelletto o mente, poco avrebbe fatto, poco potrebbe operare nello stato presente della vita, se il supremo artefice non ci avesse forniti dei sensi e della fantasia, cioè di organi materiali, che avvisassero la mente degli infiniti oggetti esterni, e delle loro configurazioni, movimenti, ed effetti. L'anima ragionevole, chiusa nel capo umano, non è diversa da un re o regina, che sempre se ne stesse ritirata nel suo gabinetto. Conoscere e reggere i suoi sudditi non sarebbe permesso a questo regnante, ove non tenesse molti e vari uffiziali, che di mano in mano fedelmente gli riferissero, quanto succede nel popolo e fra i privati. Tale ognuno può scorgere che è il *sistema* dell'uomo. Siccome vedremo, i sensi quei sono, che dan ragguaglio alla fantasia di quanto essi han raccolto dall'esistenza delle figure, e dalle azioni de' corpi, o sia degli enti materiali. Per mezzo poi della fantasia questa relazione passa all'anima, cioè alla mente, la quale per tal via giunge a conoscere entro il capo con tal sicurezza per lo più le cose poste fuori di noi, come se a dirittura le vedesse, le udisse, le toccasse»²⁵.

Il dotto – spiegava Muratori nel suo avviso ai lettori – non doveva sottovalutare il sapere esperienziale degli umili. Un sapere capace di trasformare in conoscenza il vissuto di individui e collettività: «Chiunque è saggio, applicandosi allo studio delle lettere [...] non sprezza chi non sa; ma impara anzi ad umiliarsi perché viene a chiarir la limitazione del proprio intelletto, e l'insufficienza sua ad iscoprire l'essenza, le cagioni, i moti, e le modificazioni di tante cose, delle quali per altro è certa e indubitata l'esistenza»²⁶.

²³ L. Muratori, *Della forza della fantasia*; p. 33.

²⁴ «Ora, considerando noi, come vada a terminare ad esso cerebro ogni nervo sparso nel corpo, e vegnente dagli occhi, dalle narici, dalla lingua e dal palate, dagli orecchi e dalle mani: giustissimo fondamento abbiam di credere, che essi siano il veicolo proprio, per cui l'azione dei sensi passi al cervello, e vada ad imprimere in esso un'idea, o imagine o specie, o vestigio della cosa o veduta o udita, o odorata o gustata, o toccata», p. 42.

²⁵ *Ibi*, p. 40. Il corsivo è mio.

²⁶ L. Muratori, *Avviso ai Lettori*, in *Id.*, *Della forza della fantasia*, pp. 33-35; in part. p. 33.

La fantasia era qui presentata come «quel libro che continuamente sta aperto davanti all'occhio interno della mente»²⁷. Un libro potente perché radicato nell'esperienza e quindi vero, ma anche un libro capace di influire sul comportamento e, quindi, sulla morale della gente. Per questo Muratori pare allo stesso tempo affascinato e spaventato dalla «forza della fantasia»; una forza che bisognava saper governare in sé e negli altri se si voleva poterli dirigere verso un progetto determinato di società. A ben guardare, una consapevolezza molto simile si ritrova non solo nei grandi romanzieri sociali del lungo Ottocento europeo²⁸, ma anche nelle riflessioni di chi, come Antonio Gramsci, osservò e teorizzò il ruolo del popolo nella storia, affinché l'essere storia delle masse popolari potesse essere diretto dal partito.

Qui basterà evocare alcune riflessioni gramsciane a proposito dei legami tra vissuto, credenze religiose, letteratura e gruppi non egemoni. In particolare, nelle sue *Osservazioni sul folclore*, Gramsci richiamava la necessità di studiare quest'ultimo come una concezione implicita ma potente del mondo e della vita. Una concezione fatta sì di frammenti – la sistematicità resta infatti appannaggio dei gruppi dominanti – ma di frammenti significativi perché espressioni del vissuto e quindi capaci d'innervare le credenze e la morale dei subalterni²⁹. Si trattava di «opinioni e credenze [...] che circolano ininterrottamente nelle masse popolari, che si rinnovano di continuo sotto la spinta delle condizioni reali di vita»³⁰. Era per questo legame col vissuto che tali opinioni e credenze dovevano essere prese sul serio. Solo chi aveva loro concesso la debita considerazione si era mostrato capace di una parola pertinente, che aveva saputo parlare alle masse subalterne. I letterati italiani, abitati da un disprezzo paternalistico, ne erano stati incapaci e, a differenza dei loro omologhi europei, erano rimasti afoni: «La bellezza non basta: ci vuole un contenuto umano e morale che sia l'espressione elaborata e compiuta delle aspirazioni del pubblico»³¹.

Gramsci faceva qui essenzialmente riferimento alla letteratura del lungo Ottocento, ma le sue osservazioni, la sua lucida ricerca di quei «nessi» tra testi e contesti, che permettono di andare al di là di trattazioni intellettualistiche, valgono anche per la letteratura dei secoli precedenti³². E tra le forme

²⁷ L. Muratori, *Della forza della fantasia*, p. 45.

²⁸ Nel suo saggio precedentemente citato Ginzburg fa riferimento a Tolstoj - *Straniamento*, p. 29 -, ma altrettanto si potrebbe dire anche di Victor Hugo e di Emile Zola.

²⁹ A. Gramsci, *Osservazioni sul "folclore"*, in *Quaderni dal carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, 4 voll. Einaudi, Torino 1975; in part. *Quaderno 27* (xi), III, pp. 2309-2317.

³⁰ *Ibi*, p. 2316.

³¹ Gramsci, *Il pubblico e la letteratura italiana*, in *Quaderno 1* (LXXX), p. 64 e 64bis. Il corsivo è mio. Scelgo esplicitamente di citare da questo frammento del periodo 1929-1930, piuttosto che dal testo rielaborato da Gramsci nel 1934-1935, in cui il termine «umano» viene sostituito da «intellettuale». Cf. A. Gramsci, *Problemi della cultura nazionale italiana*. 1° *Letteratura popolare*, in *Quaderno 21* (XVIII), III, pp. 2105-2135.

³² A. Gramsci, *Nesso di problemi*, in *Il pubblico e la letteratura italiana*, in part. 2107-2110.

assunte da questa letteratura ritroviamo, evidentemente, l'agiografia e più in generale il racconto meraviglioso/miracoloso per testi e per immagini.

Certo, si è già fatto riferimento alle osservazioni di Adriano Prosperi a proposito del mutamento radicale delle autorità religiose italiane di fronte alle «favole» a partire dalla metà del Cinquecento. Ariosto, Pulci, Luciano, Lucrezio, ma anche i molti testi di agiografia e letteratura devota che riscuotevano all'epoca grande successo perché portatori sani di vita, in quanto presupponevano «un rapporto con la realtà che non era riconducibile alla semplice nozione di “falso”», vennero rapidamente moralizzati o semplicemente proibiti, in nome dell'unica verità teologica³³. Certo, anche le autorità degli ordini religiosi si diedero da fare per contenere gli slanci creativi dei propri membri, soprattutto quando si trattava di predicazione. Lo stesso Prosperi menziona il divieto delle Costituzioni cappuccine del 1534 a proposito dell'utilizzo di «frasche, novelle, poesie, historie o altre vane, superflue, curiose, inutile, imo perniciose scientie» nell'attività omiletica³⁴.

Tuttavia, nonostante queste opzioni radicali e le azioni che ne seguirono, testi e immagini che raccontavano di un altro legame con il vissuto e con il divino continuarono a circolare, testimoniando di una resistenza spesso inconsapevole ma reale ai dettami delle autorità ecclesiastiche. Evidentemente attitudini di questo tipo furono più frequenti in contesti di disordine – guerra, epidemie – e in spazi di frontiera politica e culturale – penso qui in particolare alle vallate alpine e alle pianure circostanti; spazi liminali dell'Italia asburgica, essenziali nello scacchiere internazionale dell'epoca.

3. Devozioni liminali e subalternità tra fiaba e agiografia. La Madonna di Valverde

A questo proposito, gli archivi romani della Congregazione per la dottrina della fede conservano due faldoni relativi a immagini miracolose del crocifisso o della Vergine per le quali gli ordinari locali, a fronte del grande successo popolare, sollecitarono un pronunciamento da parte del Sant'Uffizio. Tutti i casi – una ventina – si riferiscono al Seicento, con una netta predominanza per la prima metà del secolo³⁵. Fra di essi ritroviamo quello della Madonna della Misericordia di Rezzato, nei pressi di Brescia. In questo caso ad essere messa in discussione non è tanto l'efficacia dell'immagine quanto piuttosto l'ortodossia di un manoscritto (1663) redatto da un predicatore cappuccino attivo presso il convento di Rezzato³⁶. Il Sant'Uffizio proibirà

³³ A. Prosperi, *Censurare le favole*, p. 346 e pp. 370-371.

³⁴ *Ibi*, p. 361, dove sono citate le *Costituzioni degli frati minori detti cappuccini (1536)*, in C. Cargnoni (ed.), *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Edizioni Frate Indovino, Perugia 1988, pp. 410-411.

³⁵ Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede [ACDF], SO, St. St., H. 3a, *Acta in pretensa miracula imaginum B. Mariae Virginis in diversis locis existentium* e SO, St. St., H 3b *Acta in diversis imaginibus SS. Crucifixi (1608-1701)*.

³⁶ *Valverde di Rezzato Bresciano, felice per la comparsa ivi di Maria miracolosa a difesa*

la pubblicazione a stampa del racconto che conosciamo dunque grazie alla copia romana.

Sebbene l'apparizione della Vergine risalisse al 1399, la prima metà del Seicento conobbe un'importante ripresa della devozione. Nel 1601 il vescovo di Brescia Giorgio Marino, fece visita alla chiesa di Rezzato, e in quell'occasione dichiarava «l'immagine della Madonna di Valverde per miracolosa, e d'ogni honore e veneratione dignissima». In questi stessi anni i frati cappuccini si videro attribuito il santuario: nel 1615 veniva terminata la costruzione della nuova chiesa, adiacente alla piccola rotonda sorta nel punto dell'apparizione mariana, e una decina di anni più tardi era ultimata la strada che collegava il paese di Rezzato al santuario: un invito ulteriore al pellegrinaggio e alle frequenti processioni³⁷. La presenza cappuccina in queste zone non stupisce. È risaputo il notevole investimento dell'ordine nelle terre di frontiera confessionale e il suo coinvolgimento a sostegno delle popolazioni colpite da guerra ed epidemie. Sin dall'epoca delle guerre d'Italia la regione, sottomessa alla repubblica di Venezia ed ambita da francesi e spagnoli, conobbe importanti episodi di violenza bellica, dal sacco di Brescia (1512), sino al terribile sacco di Mantova del 1630³⁸. Inoltre la diocesi di Brescia era uno dei punti d'arrivo del *Camino español* che correva attraverso la Valtellina: punto di contatto essenziale tra i possedimenti asburgici lombardi e tirolesi. Non a caso nel luglio del 1620 la strage della minoranza protestante dei Grigion, fase iniziale della guerra dei Trent'anni in territorio italiano, si compì in un clima di vera guerra santa a cui contribuirono anche i predicatori cappuccini³⁹.

Ma cosa narra il manoscritto di padre Angelo da Rezzato? Nelle sue linee essenziali esso riprendeva il racconto tardomedievale della duplice apparizione del Cristo e della Vergine a un contadino del luogo. Nel suo manoscritto senza paginazione, fra Angelo narra la leggenda all'origine delle due chiesette in Valverde: un contadino, sconsolato di fronte al rifiuto dei buoi di avanzare per arare il suo campo, incontra un signore in tunica rossa e manto azzurro che gli ordina di buttare i tre pani che tiene nella bisaccia e che costituiscono l'ultima sua ricchezza nel laghetto lì vicino. Poi, dice il "Signore", i suoi dispiaceri finiranno. Il contadino si accinge ad obbedire, ma una volta arrivato al laghetto, è fermato da una bellissima signora – che si rivelerà essere la Vergine – che gli impedisce di gettare i pani. Inizia allora un andiri-

di tutto il mondo descritta dal padre F. Angelo Perano da Brescia Predicatore Cappuccino d'ordine de suoi superiori maggiori, 1663, in Acta in pretensa miracula imaginum B. Mariae Virginis, n. IX.

³⁷ B.C. Zamboni, *Memorie storiche del Santuario di Valverde in Rezzato*, Alvisopoli, Venezia 1821; D. Piccinotti - V. Pialorsi, *Rezzato attraverso i secoli*, 2000; Paolo Piva, *Il «maestro del 1449» alias «Maestro di Valverde»: pittura tardo-gotica nell'abbazia di Polirone*, in «CMan» 28(1993), pp. 19-43.

³⁸ L. Martines, *Un tempo de guerra. Una historia alternativa de Europa, 1450-1700*, Crítica Barcelona, Barcelona 2013; in part. *A sacco*, pp. 69-94 (*Furies: war in Europe, 1450-1700*, Bloomsbury, London 2013).

³⁹ A. Pastore, *Racconti di catastrofi e violenze in Valtellina. Nella memoria della guerra dei trent'anni*, in «Rivista storica italiana» cxxx, 3(2018), pp. 860-894.

vieni dell'uomo tra madre e figlio che discutono per interposta persona. Poco a poco Maria spiega l'oggetto del contendere: il figlio è stanco dei peccati degli uomini e vuole punirli, lei invece, intercede per loro e li protegge da peste, fame e guerra, simboleggiate dai tre pani. Per finire Maria negozierà uno sconto di pena permettendo al contadino di tenere due pani su tre.

Secondo padre Angelo le ragioni del miracolo del 1399 erano tre: « i peccati cioè del mondo enormi in eccesso et abbondanti; la Giustizia divina longamente da essi irritata; la Clemenza quasi immensa della Regina dell'Universo verso l'humana stirpe ». Sin dalle prime pagine veniva sottolineata la contrapposizione tra “giustizia punitiva” di Cristo/Dio e la misericordia della Vergine, mentre queste due dimensioni apparentemente inconciliabili trovavano un terreno comune nell'umanità condivisa dalla Madre e dal Figlio. L'esperienza fisica della gestazione e della maternità, aveva creato un legame capace di imporsi sulla giustizia punitiva divina: «S'infiammò il Signore sentendo mentoare quella svisceratezza amorosa che gli dimostrò Maria mentr'era Bambino. Gli traballò il cuore nel seno; tutte le sue viscere gli si sconvolsero per la tenerezza d'amore che gli portava»⁴⁰.

Gesù e la Madre si ritrovano dunque nell'umanità condivisa e tale accentuazione permette legami di senso con il vissuto dei più. Non solo. Secondo un topos ben conosciuto, nel seguito del racconto il contadino cambia di statuto e da ostaggio inconsapevole dell'ira divina si trasforma in «rustico ambasciatore» del messaggio di pace e penitenza della Vergine. «Quale qui restasse l'animo, la mente, l'intelletto, la volontà, la memoria, il cuore, la fantasia, l'imaginatione et le viscere del Bifolco, Ahi, che non v'è pennello che lo possa dipingere né penna che lo possa descrivere, né mente humana che valevole sia per compitamente capire».

Come con il Figlio, anche quando si rivolge al contadino Maria non parla solo alle tre potenze della sua anima. Essa tocca anche «la fantasia, l'imaginatione et le viscere del Bifolco». C'è qualcosa di panico in questo sommarsi d'emozioni vissute e rievocate alla memoria di Cristo – uomo e Dio – e degli uomini da Maria.

Il «sistema dell'uomo» – come Muratori lo definirà più tardi – era raggiunto da questo tipo di racconti. Il predicatore dava voce e attivava – in inglese *perform* – una comunità emozionale delimitata da sentimenti condivisi, a cui la leggenda assicurava l'esistenza. Sentimenti e stati emozionali che proprio nel contesto delle pratiche devote legate ad uno spazio – il santuario – e a un racconto – la leggenda medievale adattata – sommavano alla loro dimensione individuale – e quindi irraggiungibile per lo storico – un aspetto collettivo, in cui l'emozione è agita, rappresentata⁴¹. Il racconto meraviglioso

⁴⁰ Per il tema delle viscere di Dio in un contesto di conflitto confessionale durante il xvii secolo: S. Mostaccio, *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in C. Bernat - F. Gabriel (eds.), *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (xvr^e-xviii^e siècle)*, Brepols, Turnhout 2019, pp. 171-195; in part. p. 192.

⁴¹ A. Lynch, *Emotional Communities*, in S. Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions. An Introduction*, Routledge, Abingdon-New-York 2017, pp. 3-6.

e agiografico in cui l'intera comunità dei cappuccini di Rezzato e i notabili del paese si riconoscono – tutti sottoscrivono la lettera allegata per il vescovo di Brescia – diventa dunque fonte che racconta di un legame al sacro che passa dalla fantasia, dando vita a racconti che si sottraggono alla binarizzazione vero/falso, per parlare di altre verità, collettivamente sperimentate.

L'azione delle comunità emozionali appena evocate rimanda ancora una volta alla questione centrale della relazione tra vissuto e racconto. In altre parole al rapporto al reale: un rapporto che accomuna il racconto di magia, quello miracoloso e, più in generale, l'agiografia.

Alla metà degli anni Settanta del secolo scorso Bruno Bettelheim pubblicava uno dei suoi studi fondamentali: *Il mondo incantato*⁴². In quella sede lo psicanalista formulava una domanda importante, che raggiunge le preoccupazioni di Prosperi già evocate e che ha molto a che vedere con il rapporto al reale delle fiabe: «Perché le fiabe sono state messe al bando?». Bettelheim rispondeva sottolineando come la fiaba facesse paura a coloro che non riuscivano a scorgervi un rapporto con la realtà⁴³. Secondo lui si era di fronte a una questione di metodo. Un metodo per permettere una costruzione di senso di fronte al vissuto; di fronte al reale. Come quando Jean Piaget rifiutò di prendere sul serio una piccola paziente che sosteneva di aver visto un elefante volare: «Se avesse avviato una conversazione sul luogo dove l'elefante era diretto in volo così di fretta, o sui pericoli da cui cercava di fuggire, i problemi con cui la bambina era alle prese avrebbero potuto venire alla luce, perché Piaget si sarebbe dimostrato disposto ad accettare *il suo metodo di approfondire il problema*. [...] La bambina cercava di comprendere il mondo secondo il proprio modo di interpretarlo: attraverso l'elaborazione fantastica della realtà così come essa la vedeva»⁴⁴.

In modo analogo, il legame di senso della fiaba non passa dal binomio vero/falso. Esso illustra piuttosto la ricerca di senso delle generazioni che nella fiaba si sono riconosciute, e di questa ricerca la fiaba stessa esemplifica il metodo. È in tale ricerca che risiede, dunque, la «verità» della fiaba. Osservazioni del tutto simili, mi pare, possono essere fatte a proposito delle devozioni a santi chiaramente inesistenti. Quale senso si andava cercando per loro tramite? Certo, ad esempio, la performatività critica di Wilgefortis, che da vittima di violenza diventa santa che dà la vita – ai bambini – e che protegge donne e poveri diavoli, racconta – meglio: *performs* – una resilienza collettiva, che aiuta a rilanciarsi dopo le violenze subite.

D'altronde una ventina d'anni prima di Bettelheim, un intellettuale che sapeva giocare con grande maestria con lo straniamento e l'atemporale verità del racconto, Italo Calvino, nell'introduzione alla sua raccolta *Fiabe italiane*, riassume così i suoi lunghi anni di labirintico lavoro: «È stata una conferma di qualcosa che già sapevo in partenza [...]. Quell'unica convinzione mia

⁴² B. Bettelheim, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Feltrinelli, Milano 1977 (1° ed., NY, 1976).

⁴³ *Ibi*, pp. 115-122; in part. 115-118.

⁴⁴ *Ibi*, p. 118.

che mi spingeva al viaggio tra le fiabe; ed è che io credo questo: le fiabe sono vere. Sono, prese tutte insieme, [...] una spiegazione generale della vita [...] sono il catalogo dei destini che possono darsi a un uomo e a una donna»⁴⁵.

Agli occhi di Calvino, questa profonda verità antropologica della fiaba si accompagnava ad un'altra verità. Il meraviglioso, l'immaginario fiabesco d'*Ancien Régime* – esemplarmente illustrato dai *Cunti* del Basile –, lungi dall'essere confinato ai bambini, rendeva conto di una dimensione della vita culturalmente condivisa dagli adulti, a cui buona parte dei racconti di magia erano indirizzati⁴⁶. Per questa ragione, argomentava Calvino, di fronte a tali racconti ci si poteva legittimamente interrogare su che cosa vedesse la gente quando ascoltava le fiabe. La stessa domanda, mi pare, si può e si dovrebbe formulare a proposito di che cosa vedesse la gente di fronte a certi racconti agiografici per immagini come quelli di Wilgefortis, o di fronte a racconti come quello di Valverde.

Vedere significa fare legami col proprio vissuto e questi legami devono interessare lo storico. Vedere è ritrovare nel racconto meraviglioso «l'esperienza storica», ci ricorda Calvino alla fine del suo testo, paragonando le fiabe di diverse parti d'Italia, ma anche i personaggi maschili e femminili che le popolano: la miseria degli uni non è quella delle altre. La paura dei primi non si sovrappone completamente a quella delle seconde⁴⁷. Quando poi la storia è raccontata oralmente, «vedere» è anche vedere il cantastorie che interpreta, il predicatore che gesticola come nel caso di fra' Angelo a Valverde che nelle sue prediche metteva in scena il dialogo tra Maria e il figlio furioso⁴⁸. E questo «vedere», crea il reale.

Nella resilienza di Wilgefortis di fronte alle violenze subite, come pure nell'argomentazione serrata della Vergine Maria di fronte alla «giustizia punitiva» del Figlio di Dio, si ritrova poi in filigrana un altro elemento importante di questa letteratura: il bisogno di liberazione che le fiabe esplicitano e aiutano a soddisfare attraverso la performatività del racconto per parole o per immagini. A questo proposito il meraviglioso, il potere d'incantare, è fondamentale. Bettelheim insisteva sul modo «delicato, indiretto, non repressivo e perciò psicologicamente più efficace con cui le fiabe comunicano un messaggio»⁴⁹. La storia cardinale delle *Mille e una notte* ne era, a suo avviso, un esempio lampante: di fronte al sovrano depresso e violento, Sharazad lo affermava con lucidità: «io sarò il mezzo di liberazione delle figlie dei musulmani dall'assassinio»⁵⁰. Anche Calvino, elencando i profondi legami tra i destini umani e le fiabe d'incantesimo, ricordava come per loro tramite si sperimentasse il «soggiacere a incantesimi, cioè essere determinato da forze complesse

⁴⁵ I. Calvino, *Introduzione*, in Id., *Fiabe italiane*, Arnoldo Mondadori, Milano 2002, pp. 5-53; in part. p.13 (1° edizione, Einaudi, Torino 1956).

⁴⁶ *Ibi*, p. 48-49.

⁴⁷ *Ibi*, p. 50-52.

⁴⁸ *Ibi*, p. 27.

⁴⁹ B. Bettelheim, *Il mondo incantato*, p. 37.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 86-90.

e sconosciute», ma anche «lo sforzo per liberarsi e autodeterminarsi»; l'itinerario di ogni eroe e, forse, di ogni essere umano «liberarsi, liberando»⁵¹.

Il rapporto ad una verità altra rispetto al vero teologico, come pure al vero testimoniato dalle fonti storiche classiche, spesso prodotte da gruppi dominanti, invita dunque ad una ricostruzione meticcia del passato, capace d'integrare frammenti che raccontano di molteplici rapporti al reale, al vissuto. Non si tratta oggi di ritornare alla velleità di una storia fondata sulla contrapposizione manichea tra ceti egemoni e ceti subalterni. E questo non solo perché le ideologie alla base di ricostruzioni di questo tipo non sono più sostenibili. In una fase in cui le scienze sociali e la storia si misurano con categorie epistemologiche esigenti quali l'intersezionalità, sappiamo che i giochi di potere e i rapporti di forza tra gruppi sociali, religiosi e di genere sono caratterizzati da frontiere molteplici, che possono essere percepite solo grazie a consapevoli e attente variazioni di scala⁵². Tali variazioni, tuttavia, non esimono lo storico che si misura con una storia culturale attraverso la dimensione religiosa e i rapporti di genere dall'integrare a questa stessa storia gruppi non dominanti. Infatti, la persistenza delle loro visioni del mondo, la resistenza che seppero opporre alle culture – religiose – dominanti, nonché le interazioni costanti con queste ultime, sono storia. In questa prospettiva le devozioni osteggiate e liminali sono tra le fonti disponibili per cogliere gruppi a vario titolo subalterni. Insomma, oggi non siamo solo in un'epoca post-ideologica che fa sorridere di fronte a parole come *élites* o *ceti subalterni*. Non solo gli attuali movimenti di lotta sociale dalla Francia al Cile, al mondo arabo si rivendicano come azioni «popolari» ricordando agli intellettuali europei che, nonostante tutte le loro riserve, questa categoria ha ancora il suo senso politico per milioni di persone. In effetti, accanto a queste provocazioni della storia immediata ritroviamo anche le riflessioni epistemologiche che innervano correnti storiografiche extra-europee di grande efficacia, che spingono ad una salutare creatività euristica. Mi riferisco qui in particolar modo ai *post-colonial studies* e, soprattutto, ai *subaltern studies* teorizzati e praticati ormai da almeno due generazioni di storici. Se non vogliamo auto-limitarci nell'arroganza intellettuale di un'Europa auto-referenziale, dobbiamo interrogarci sui vantaggi e le conseguenze dell'integrazione concreta di certe nozioni ai nostri oggetti d'indagine. Ranajit Guha ha mostrato chiaramente che il concetto e la realtà storica della subalternità è altra cosa rispetto a una classe sociale precisa: si declina secondo le molte variabili dell'età, del gruppo sociale, del genere. Guha ha inoltre dimostrato come il potere delle élites sia sempre un potere incompleto: un dominio a cui non corrisponde un'egemonia assoluta. Proprio questa *Dominance without Hegemony* che permette, suo malgrado, l'esistenza di spazi occupati da gruppi subalterni,

⁵¹ I. Calvino, *Introduzione*, p. 13.

⁵² K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review» LXIII, 6(1991), pp. 1241-1299; J. Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard, Paris 1997.

con una reale capacità d'azione⁵³. Spetta allo storico riconoscerli e integrarli alla propria ricostruzione del passato e questo non è possibile senza rinunciare alla coerenza e alla linearità proprie alla sola storia dei dominanti⁵⁴. Una storia che voglia integrare i subalterni è dunque necessariamente una storia per frammenti: frammenti a livello delle fonti, ovviamente, ma anche frammenti corrispondenti ai diversi protagonisti non egemonici presenti in ogni storia e attori di culture e pratiche minoritarie, non omogenee tra loro⁵⁵. Peraltro, in molti hanno ormai sottolineato che una delle maggiori difficoltà di questo approccio risiede nel suo essere complemento e non alternativa alla storia dei gruppi dominanti. Esso permette infatti una conoscenza integrativa, che presuppone la capacità di «articolare le storie, ignorate o soppresse, di numerosi gruppi marginali – le donne, le minoranze, i gruppi penalizzati o spossati, i rifugiati, gli esiliati ecc.» alla storia dei gruppi dominanti. Tale integrazione deriva dalla consapevolezza dell'interdipendenza tra élites e subalterni e da una visione profondamente sistemica di ogni sistema umano⁵⁶. Senza quest'integrazione, ricorda Edward Said, si rischia una storia che non sarebbe altro che «l'opposto speculare dell'opera di cui tenta di combattere la tirannia: rischia cioè di essere altrettanto esclusivista, limitata, provinciale e discriminatoria»⁵⁷.

Conclusione

Pur prendendo in considerazione il religioso come una delle sfere del vivere politico, gli storici dei *subaltern studies* hanno mostrato di essere interessati prioritariamente alle questioni economiche, sociali, filosofiche e di genere. Nonostante ciò, la loro provocazione è più che utile nell'attuale rinnovamento della storia religiosa dell'epoca moderna. Una storia che non solo si è globalizzata, ma che sempre di più tende a scegliere oggetti d'indagine che permettano le integrazioni appena evocate. Non è un caso che in questi ultimi tempi diverse voci si levino per sostenere la necessità di un rinnovato interesse verso la cultura e la religione popolare. Una cultura e una religione che, evidentemente, non sono più considerate come alternative a quelle dei ceti dominanti. Non si tratta insomma di due, ma di una sola storia, pur nel disequilibrio dei rapporti di forza e di potere. A questo proposito, Ottavia Niccoli ha sottolineato l'importanza delle «interazioni fra livelli culturali di-

⁵³ R. Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge-London 1997.

⁵⁴ R. Guha, *The Small Voice in History*, in Sh. Amin - D. Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writing on South Asia History and Society*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996, pp. 1-12; in part. pp. 1-3 e 11-12.

⁵⁵ G. Pandey, *In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today*, in R. Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997, pp. 1-33; in part. p. 3.

⁵⁶ E.W. Said, *Introduzione*, in R. Guha - G. Chakravorty Spivak, *Modernità e (post)colonialism*, Ombre Corte, Verona 2002, pp. 19-28; in part. pp. 23-24.

⁵⁷ *Ibi*, p. 24.

somogenei». Interazioni spesso vissute a partire da «frammenti culturali condivisi da settori sociali differenziati», attraverso appropriazioni di oggetti, credenze, racconti⁵⁸. In un saggio importante per l'ampiezza degli orizzonti culturali e per la lucidità delle riflessioni, la storica ricorda come «l'attenzione primaria della storiografia odierna alle forme e alle modalità della gestione del potere ha avuto l'esito (ingiustificato) di lasciare da parte un settore di ricerca che faceva riferimento alla cultura delle classi subalterne»⁵⁹.

Anche Nicolas Balzamo ha insistito sul carattere profondamente relazionale della religione popolare. A suo dire, quest'ultima dovrebbe ormai prendere le distanze dall'asimmetria che la caratterizzò nei decenni passati, per mettere al centro «la relation unissant le savant et le populaire. [...] La religion populaire n'y serait pas considérée comme un donné mais comme la création progressive d'un groupe – les clercs – dont l'identité s'est construite à la faveur d'un long compagnonnage avec ceux qui n'étaient pas comme eux et dont l'altérité n'a cessé de les interpeller»⁶⁰. Un'affermazione importante, ma che non deve ridurre la capacità d'azione dei gruppi subalterni alla sola funzione, peraltro reale, d'ispiratori dell'agire degli specialisti del sacro. In effetti, se parte dei percorsi furono sicuramente co-costruiti, è essenziale ricordare i momenti di rottura, di non condivisione, di resistenza cosciente o inconsapevole, d'imposizione brutale. Resta innegabile che il lasciare da parte categorie essenzialistiche – chierici/laici, popolo/*élites* – è la condizione indispensabile per cogliere il carattere composito dell'agire di molti attori storici: al di là delle gerarchie sociali e religiose, individui appartenenti a gruppi dominanti condivisero «frammenti culturali» e devoti, credenze e immaginari con gruppi subalterni. È la *shared culture* studiata da Levine a proposito della letteratura inglese presso la popolazione nord-americana e citata da Niccoli⁶¹.

La storia di queste frontiere definite da una molteplicità di fattori e a tratti porose resta in parte da fare e alcuni studi recenti indicano piste interessanti. È il caso dell'ultimo libro di Virginia Reinburg, dedicato ad alcuni santuari della Francia del primo Seicento⁶². Nella convincente ricostruzione di una *géographie du sacré*, spazi come Notre Dame du Puy en Velay, Languedoc – luogo sacro situato all'estremità nord-occidentale della Languedoc, oggi nel dipartimento della Haute-Loire, celebre per la sua “Madonna nera” e punto di partenza di uno dei cammini che dalla Francia conducono a Santiago –, diventano l'occasione per raccontare d'individui e gruppi diversi, che si ri-

⁵⁸ O. Niccoli, *Cultura popolare. Un relitto abbandonato?*, in «Studi Storici» 4(2015), 997-1010; in part. pp. 1002-1003.

⁵⁹ *Ibi*, p. 1000.

⁶⁰ N. Balzamo, *Religion populaire*, in *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, ed. par Olivier Christin, Editions Métailié, Paris 2016, II, pp. 257-271; in part. p. 270.

⁶¹ L.W. Levine, *William Shakespeare and the American People. A study in Cultural Transformation*, in «American Historical Review» LXXXIX(1984), pp. 34-66. Cf. O. Niccoli, *Cultura popolare*, p. 1003.

⁶² V. Reinburg, *Storied Places. Pilgrim Shrines, Nature, and History in Early Modern France*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2019.

trovarono a collaborare per rendere questo ed altri santuari – spesso devastati durante le guerre di religione –, dei luoghi con una storia – *Storied Places*: pellegrini, visitatori occasionali, abitanti dei dintorni, vescovi, benefattori, religiosi, cappellani e autori di libri di pellegrinaggio. La vita del luogo santo, raccontata, narra dunque della coscienza di sé di gruppi eterogenei, ma legati ad uno stesso spazio. Tutti costoro contribuirono, seppure da posizioni di potere diverse, alla storia d'incontro col divino e di ricerca di senso di fronte alle violenze da poco concluse e all'indispensabile ricostruzione. Dopo gli studi e le intuizioni di Sofia Boesch, ancora una volta il santuario diventa luogo di costruzione di una relazione al divino per uomini e donne: con il suo perdurare nel tempo e sopravvivere a guerre iconoclaste, testimonia della verità della fede che vi si professa e che si manifesta nelle azioni di credenti dagli statuti assai diversi. Se i poveri hanno assicurato la sopravvivenza delle devozioni nei momenti di massima crisi nascondendo immagini e reliquie e assicurando un *continuum* devozionale, il clero riparte dai loro racconti per trasformare «a collection of local tales into a grand postwar Catholic legend»⁶³.

⁶³ *Ibi*, p. 200.