

Questo libro intende offrire un quadro, chiaro e il meno possibile allusivo, degli aspetti e delle vicende principali della vita religiosa italiana in età moderna (dal 1450 al 1800 circa).

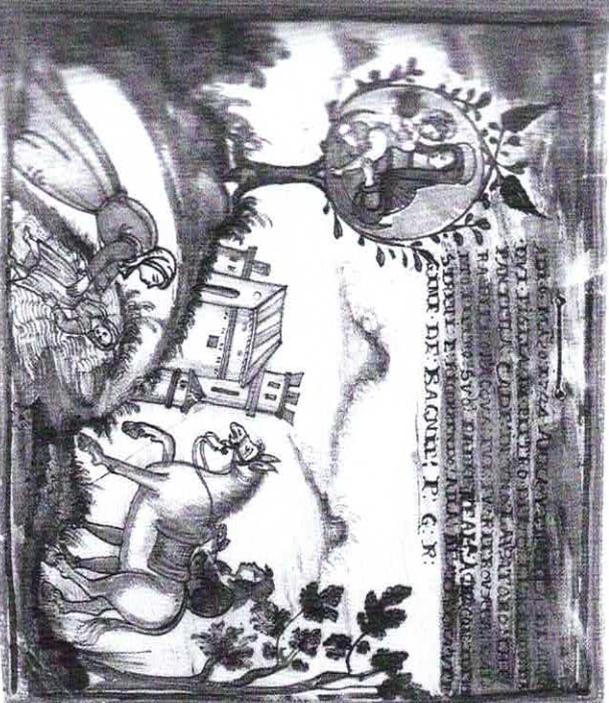
Le modalità della vita religiosa sono state descritte non in forma astratta, ma ponendole in rapporto al variare delle dottrine e alla storia delle istituzioni; è chiaro infatti che i rapporti con il soprannaturale nell'Italia moderna sono stati in larghissima parte mediati dalle strutture ecclesiastiche, e gli aspetti di questa mediazione andavano posti in primo piano. Ma al centro del libro si pongono gli uomini più che le istituzioni e le dottrine; o almeno, queste ultime sono state valutate in quanto influivano concretamente sulla vita dei fedeli, sulle loro abitudini e sui loro obblighi quotidiani, sui cambiamenti della loro esperienza, sulle prestazioni che essi richiedevano agli ecclesiastici e che questi ritenevano doveroso offrire loro. Perciò si è cercato in primo luogo di descrivere pratiche, comportamenti, rituali e immagini, nella convinzione che proprio il loro linguaggio sia il più idoneo a cogliere i rapporti della vita religiosa con le strutture di una società e le loro variabili.

Ottavia Niccoli insegna attualmente Storia moderna alla Facoltà di Sociologia dell'Università di Trento. Si è occupata soprattutto di aspetti della vita culturale e religiosa agli inizi dell'età moderna, e del ruolo dell'infanzia nella società italiana dello stesso periodo.

In copertina: *Salvataggio di una bambina caduta in un lavatoio*, Formella in maiolica policroma (1724), Chiesa della Madonna dei Bagni, Deruta (Pg).

VITA RELIGIOSA NELL'ITALIA MODERNA

Ottavia Niccoli



ISBN 88-430-1162-6



Giovanni Lussu

che poteva meglio dar conto anche dei condizionamenti politici. Ma al centro della mia attenzione sono sempre rimasti gli uomini più che le istituzioni e le dottrine; o almeno, l'intento era quello di valutare queste ultime in quanto influivano concretamente sulla vita dei fedeli, sulle loro abitudini e sui loro obblighi quotidiani, sui cambiamenti della loro esperienza, sulle prestazioni che i fedeli stessi richiedevano agli ecclesiastici e che questi ritenevano doveroso offrire loro. Il rapporto fra norme e loro ricezione, la trasformazione della norma in concretezza quotidiana, le resistenze che alla norma venivano opposte, mi sono sembrate una buona chiave di lettura dei complessi legami della vita religiosa con le strutture di una società e le loro variabili, e in particolare lo stringersi delle relazioni sociali in basso e l'esercizio del controllo dall'alto. Quindi ho cercato in primo luogo di descrivere pratiche e comportamenti, rituali e immagini, nella convinzione che il linguaggio dei comportamenti, dei rituali e delle immagini sia il più idoneo a cogliere le connessioni fra diversi livelli di cultura e di uso del sacro.

Certo non mi è riuscito di essere esaustiva: i rapporti degli uomini con la religione e con le istituzioni che l'amministrano e di cui essi sono partecipi sono troppo complessi per essere trattati nella loro interezza, anche sommarariamente e per un periodo cronologico dato, nel ristretto spazio di questo libro. Sono certamente molti i fatti e i problemi che non sono stati trattati e avrebbero potuto esserlo: ciò mi è ben chiaro, ma una selezione si rendeva indispensabile, e non tutto poteva essere detto in forma adeguata. Spero comunque di avere offerto un aiuto e qualche linea interpretativa a chi voglia addentrarsi in questo settore sicuramente fondamentale della storia italiana. Qualche breve indicazione, infine, per dar conto dei criteri con cui ho redatto le note. Queste sono state inserite solo là dove vi era una citazione letterale. Il rimando a fine capitolo è integrale solo quando sia fatto ad una fonte citata direttamente. Quando si tratti invece di una nota bibliografica, il rimando è abbreviato, o addirittura ridotto al solo cognome dell'autore qualora questi sia stato menzionato per una sola opera; l'indicazione completa si trova nella *Bibliografia*. Tale *Bibliografia* non pretende in alcun modo di essere esaustiva, ma contiene solo le opere direttamente utilizzate. Si noti infine che quando ho citato contributi tratti da un'opera miscellanea, ho inserito nella *Bibliografia* direttamente quest'ultima, indicando per esteso in nota il contributo specifico.

Tempo sacro, spazio sacro

Il tempo sacro

Nell'aprile 1631 una giovane contadina venne processata a Bologna, presso il tribunale criminale detto del Torrone, perché sospettata d'aver ucciso una bambina che aveva partorito illegittimamente. Richiesta di dar conto della relazione da cui era nata la creatura, raccontò: «L'anno passato nel principio di quaresima fu che quel huomo cominciò havere meco pratica, et durò per tutta la quaresima; et per Pasqua rosata [Pentecoste] io poi m'accorsi di esser gravidata». Le chiesero quando avesse partorito; era stato ventidue giorni prima di Natale, disse. La stessa domanda venne fatta ad un cognato; questi rispose: «Io non ho certezza del mese nel quale Lucia parturì la tosa [la bambina], ma fu doppio San Martino otto o dieci giorni; che qual mese mo' si sia non lo so, che non so il nome dei mesi». Richiesto che indicasse almeno l'anno, seppe dire che «fu dell'anno passato, del mese sudetto di San Martino [...] partorì in giovedì, et era di lavoro»¹. Anche altrove, i mesi sono ricordati solo in rapporto a feste particolari che li connotano; nei processi informativi per eventi miracolosi tenuti nel milanese in età spagnola incontriamo «la Madonna di febbraio», «la Madonna di agosto», «la Madonna di settembre»², cioè le feste della purificazione, dell'assunzione e della natività di Maria, che rappresentano i veri nuclei indicativi dei mesi al cui interno sono collocare.

Ancora nell'avanzato Seicento, per i contadini che vivono nelle campagne italiane (e quelle intorno a Bologna o a Milano non erano certo le più isolate), il calendario sembra dunque non esistere. Essi non conoscono neppure il nome dei mesi, ma il flusso del tempo è misurato secondo i ritmi ecclesiastici, sulle domeniche e sulle feste dei santi: del giorno del parto l'uomo ricorda che era *di lavoro*, e quindi non aveva richiesto la presenza in chiesa. L'alternanza chiesa-lavoro era basilare nella vita quotidiana, anche per scandire gli avven-

nimenti e tenerne memoria; in un altro processo più o meno coevo, un uomo di una comunità dell'Appennino dichiara: «Io non so leggere, e non tengo conto dei giorni, ma la domenica e le feste me ne vado a messa e a vegliare, et poi me ne sto a casa mia»³. Il numero stesso dell'anno non viene determinato, né qui né in altri processi; richiesi della loro età, uomini e donne rispondono con estrema approssimazione: «Io non so di che età sia signor, ma mi pare, secondo quello mi diceva mia madre, che di presente possi havere da sedici o 17 anni in circa»⁴. Le ricorrenze cristiane erano associate con i grandi passaggi stagionali: primi fra tutti quelli dei solstizi, che coincidevano sostanzialmente con il Natale e la festa di san Giovanni, inglobando così nel tempo cristiano la grande tradizione folklorica del ciclo solare; l'identificazione del sole con Cristo, signore dell'anno, talora raffigurato circondato dai segni dello zodiaco, era del resto consueta sin dal medioevo, e appare ad esempio in quella grande enciclopedia del sapere medievale che è il mosaico pavimentale della cattedrale di Ortranto (XII secolo). Anche i proverbi giovarono spesso ad accostare il nome dei santi al ciclo dei raccolti («per san Martino ogni uva è vino»), collegando strettamente il mondo della natura a quello soprannaturale nell'esperienza cosmica della percezione del tempo.

Persino la vita sessuale, la gravidanza, il parto sono misurati con le scansioni del tempo sacro del ciclo liturgico: la relazione fra Lucia e il padre della sua bambina è cominciata agli inizi della quaresima, a Pentecoste la giovane si è accorta di essere incinta, ha partorito ventidue giorni prima di Natale. Anche in un gran numero di altri processi, tenuti all'incirca nello stesso giro d'anni (1629-43), le testimonianze rese sono incadunate nella medesima struttura temporale, che vede al suo centro, irrinunciato, il carnevale e la quaresima, poi una quantità di altre feste e addirittura le loro viglie e antiviglie:

Io ammazzaì detto Pieri o mio cognato il lunedì di carnevale prossimo passato.

Giovanni Battista Landi i mi sposò l'ultima settimana di carnevale prossimo passato.

Posso havere da dodici core, le quali figliorno nella quadragesima passata quasi tutte, et per Pasqua io havevo dell'agnelli, et la settimana di Pasqua io mi aviddi che mi mancava un agnello; [...] l'ottava di Pasqua, cioè la notte di domenica venendo il lunedì mattina, mi furno rubbati quattro altri agnelli.

Fu al tempo che si fanno le processioni delle Rogationi.

Giovedì a sera prossimo passato, vigilia della Purificazione della beatissima Vergine.

La sera della vigilia di san Lorenzo, che fu iersera l'altra.

La notte antecedente al sabbato avanti la domenica delle palme.

Giovedì prossimo passato che fu la vigilia di san Petronio.

Di quaresima prossima passata, una sera di un sabbato che la mattina seguente poi fu la festa di san Lazzaro⁵.

Il senso del tempo può essere insomma anche complesso, e i calcoli che esso presuppone elaborati, ma lo schema fa riferimento quasi esclusivamente all'anno liturgico e alla memoria dei santi: ci troviamo di fronte ad un vero e proprio "calendario parallelo" che mostra con la massima evidenza «l'effettivo ricorso ai santi e alle altre feste religiose per identificare un punto nell'arco dell'anno»⁶. Quasi ovunque negli stati italiani ed europei della prima età moderna l'anno iniziava del resto con una festa religiosa, prevalentemente il Natale, come a Bologna o Roma, o l'Annunciazione (cioè il 25 marzo), come a Firenze o a Pisa. Tempo solare e tempo sacro insomma coincidevano, e anche la misura del giorno e delle sue parti era elaborata a partire dal pio suono delle campane, «perché in quelli paesi non si sentono orologi»⁷, come diceva l'autore di un tentato matrimonio di sorpresa ai danni di un parroco di campagna. Fino all'età napoleonica, era infatti la campana dell'Avemaria che, al tramonto, dava inizio al ciclo delle ventiquattro ore del giorno: «Io fui sverginata una sera vicino all'Avemaria, et lui mi sverginò in un campo dove erano delli fagioli seminati»⁸, dichiarava una serva contadina, in una testimonianza in cui il tempo sacro e lo spazio agrario si intrecciano. Anche le frazioni dell'ora fanno riferimento alla durata delle preghiere; così nel 1498 un cronista cremonese racconta un singolare fenomeno meteorologico («uno grandissimo splendore a hor 2 de nocte [...] con uno grandissimo trontor»: probabilmente la caduta di un meteorite) e soggiunge «durò dicto splendore per spatio de dui Paternostri»⁹. E ancora durante le indagini per un omicidio avvenuto a Bologna nel gennaio 1630 due testimoni, richiesi di precisare lo spazio di tempo intercorso fra le archibugiare che hanno sentito a breve distanza, rispondono:

Circa un detto di Credo o poco più sentemmo un'archibusata, et dopo questa un'altra, che non ci corse un detto de Avemaria di spazio di tempo.

Dopo [...] sarà circa un detto di un Credo furono sentite sparare due archibustare [...] de li a un detto d'Avemaria mio fratello et me ussemo [uscimmo] de bottegha¹⁰.

Un terzo testimone, particolarmente preciso, specificherà poi che fra le due fucilate era passato «poco più d'un detto di Credo o mezzo quarto d'horas»¹¹. Ma quello che ci interessa non è tanto definire le possibili corrispondenze e discrepanze fra il tempo elastico e soggettovo dell'età preindustriale, legato al ciclo dei lavori dei campi e delle stagioni, e quello omogeneo e lineare che gli è succeduto, teso ad obbedire alle nuove esigenze della produzione e della vita associata, ma piuttosto mostrare come ancora molto tempo dopo la fine del medioevo la misurazione del tempo fosse basata su una serie di schemi tutti pertinenti la vita cristiana. Dunque il tempo era ancora — e non solo nelle campagne bolognesi — tempo sacro, tempo di Dio, «tempo della Chiesa»¹², e giovava quindi ad includere gli uomini e le donne dell'epoca in un contesto ecclesiastico che costituiva la loro prima istruzione religiosa, qualche volta l'unica. Se è vero, come ha scritto Jean-Claude Schmitt, che è necessario per la comprensione profonda di una società imparare ad analizzare il tempo «come oggetto di rappresentazione di una cultura (o meglio, delle tradizioni diverse e spesso contraddittorie che la compongono), studiare insomma il tempo come posta in gioco dell'ideologia di quella società»¹³, la misurazione del tempo nella prima età moderna secondo il modello del tempo cristiano non può non rappresentare un elemento fondamentale della sua cultura; anzi in qualche modo è la sua prima cornice, che va tenuta presente preliminarmente ad ogni tentativo di rappresentazione e racconto dell'esperienza religiosa nelle sue variabili in un dato contesto ambientale e storico.

La rete dei sacramenti

Appuntiamo ora il nostro sguardo su un periodo un po' precedente alla testimonianza che abbiamo sinora riportato (e che potremo tuttavia considerare valide anche per i decenni che precedono la diffusione della Riforma). Il punto cruciale dell'anno liturgico era la Pasqua, e come tale veniva percepito dai fedeli che avevano attraversato, per raggiungerla, i disagi e le restrizioni alimentari della quaresima (che comprendevano non solo la carne, ma anche uova e latticini) e, prima ancora, la licenza e il rovesciamento del carnevale. Ora, tra la fine del medioevo e gli inizi dell'età moderna la Pasqua significava innan-

zitutto l'adempimento dell'obbligo sacramentale. Nel 1215 il concilio Lateranense IV aveva infatti stabilito che «tutti i fedeli di entrambi i sessi giunti all'età della ragione almeno una volta l'anno confessino fedelmente, in privato, tutti i loro peccati al proprio sacerdote, e cerchino di soddisfare in rapporto alle proprie capacità la penitenza che viene loro assegnata, ricevendo con reverenza almeno a Pasqua il sacramento dell'Eucarestia»¹⁴.

La Pasqua richiedeva dunque la comunione e, previamente, la confessione, fatta «in privato» (il concilio si riferiva, per riferirle, alle celebrazioni comunitarie dell'alto medioevo), e al «proprio sacerdote»: sulla rilevanza del monopolio del parroco sull'amministrazione dei sacramenti si tornerà più avanti. Qui interessa piuttosto mettere in evidenza come il tempo ciclico dell'anno avesse il suo centro nella celebrazione pasquale, e come questa non potesse riuscire inavvertita, anzi, costituisse di necessità un momento, certo assai limitato, di istruzione religiosa, per il ricordo che la liturgia imponeva della morte e della resurrezione di Cristo. Ciò avveniva anche per mezzo di supporti scenici, come sacre rappresentazioni, oppure processioni con statue, per esempio quella di Gesù seduto su un'asina fornita di rotelle, o con altre immagini dei protagonisti della passione; ovvero per mezzo di riti particolari e impressionanti, come quello — diffuso in molte parti dell'Italia centro-settentrionale e d'Europa — dei Mattutini delle Tenebre, che vedeva le sere del venerdì e del sabato santo spegnersi tutte le luci della chiesa mentre violenti strepiti venivano prodotti sbattendo sui banchi o per terra mazze o bastoni, «per ridurci alla memoria con quello strepito la horribil comotione di tutte le creature et tirrene et celesti nella passione et morte del nostro Signor Jesus»¹⁵, come scriveva il cardinal Ercole Gonzaga (ma sappiamo che in altre zone europee quel fracasso aveva invece un'esplicita valenza antisemita, volendo annunciare la cacciata di Giuda dalla chiesa o addirittura, come a Tortosa, in Catalogna, la «messa a morte dei giudei»¹⁶). Culmine dei rituali era, comunque, l'assolvimento del precetto pasquale.

La frequenza ai sacramenti poteva essere un po' maggiore di quella annuale prescritta dal Lateranense IV, ma in ogni caso era incarnata in momenti emergenti del ciclo liturgico, non superando le tre o quattro volte l'anno. Così sulla fine degli anni Ottanta del Quattrocento scriveva una donna fiorentina registrando gli insegnamenti del predicatore agostiniano Mariano da Genazzano:

Quante volte se' ubrighato [obbligato] a chonfessarti? La Chiesa à ordinato una volta l'anno; questo se' ubrighato in ongni modo; ma sechondo Idio e 'l

buon vivere, si vorrebbe almanco 3 volte l'anno: per la Resurrezione, per la Pentecosta, per la pasqua di Natale ¹⁷.

A queste tre festività poteva aggiungersi talora quella di Ognissanti: così i fedeli più adeguavano il rapporto con i sacramenti al succedersi delle stagioni, ognuna delle quali, dalla primavera all'inverno, era contrassegnata da una celebrazione di particolare rilevanza. Dunque la rete dei sacramenti si inseriva nel ciclo dell'anno, anzi contribuiva a definirlo per il cristiano che viveva agli inizi dell'età moderna. Accanto a questo valore connotativo del senso del tempo, la teologia e il rituale dei sacramenti avevano un carattere fortemente sociale: la comunione era non solo, come è ovvio, comunione con il corpo di Cristo calato nelle specie eucaristiche, ma anche — seguendo san Paolo — comunione con le altre membra del corpo, e cioè con tutti i battezzati. Questo elemento veniva percepito con particolare intensità, così che agli inizi dell'età moderna «accostarsi alla comunione assume un significato di sanzione dello stato di pace, tra gruppi e tra individui, che studi recenti hanno sottolineato per altre aree europee» ¹⁸, oltre che per quella italiana. Quanto alla confessione, uno dei suoi scopi (ed effetti) era certamente quello di rimuovere le ostilità e le inimicizie fra singoli o fra gruppi, poiché l'assoluzione non veniva concessa a chi non accettava tale remissione delle ostilità: era infatti in genere questo il motivo della non assoluzione dell'obbligo pasquale, come emerge talora dalle visite pastorali, che spesso ci informano che gli inconfessi sono appunto tali «propter malas voluntates [...] propter certa odia» ¹⁹. Se poi prendiamo in mano un manuale per i confessori della fine del Quattrocento, quale quello pubblicato a Milano da Bartolomeo Caimi nel 1474, vediamo che esso — secondo uno schema assolutamente tipico di questo genere letterario — è strutturato in una ventina di capitoli, ognuno dei quali è dedicato ad una diversa condizione sociale e ai peccati prevalenti di essa, disegnando così una immagine di società ordinata in cui ciascuno ha il suo ruolo, i suoi compiti e i suoi possibili mancamenti, dai principi ai mercanti, dai giudici agli artigiani, dai contadini ai membri del clero e così via: in tal modo la pratica del sacramento contribuiva ad inculcare quell'immagine e a legare ordini e stati sociali gli uni agli altri in un quadro funzionale voluto da Dio.

Per quanto attiene gli altri sacramenti, lasciando da parte quelli che comportavano l'unzione del sacro crisma (quindi la cresima, l'estrema unzione e l'ordine sacro) e che spesso venivano confusamente assimilati fra loro nella percezione comune, prenderemo invece in esame, sotto il profilo sociale che si è detto, i riti del battesimo e del

matrimonio. Il sacramento del battesimo si configura certamente, se lo consideriamo dal punto di vista antropologico, come un tipico rito di passaggio e di aggregazione sociale secondo i classici criteri proposti da Van Genep ²⁰. Il bambino viene infatti separato dal mondo impuro del male mediante la rinuncia a Satana; attraversa una fase di liminalità che si svolge sulla porta della chiesa; viene infine aggregato ad una triplice società: alla comunità dei credenti immanzitutto, mediante l'asperzione e la formula battesimale, ma anche, con l'imposizione del nome, alla famiglia e alla più ampia rete sociale della quale la famiglia fa parte. Ma il valore sociale del battesimo nella società italiana fra Quattro e Cinquecento, il suo potere di stringere importanti rapporti fra il neonato e la sua famiglia da un lato, la comunità dall'altro, può essere pienamente valutato solo prendendo in esame un istituto che pur non essendo di per sé essenziale al sacramento, nell'Italia fra la fine del medioevo e gli inizi dell'età moderna ha però la massima rilevanza, cioè il padrinato o comparatico. Il ruolo dei padrini al fonte battesimale, occorre immanzitutto ricordare, era maggiore di quello degli stessi genitori (la madre comunque non partecipava al rito, che si svolgeva di regola uno o due giorni dopo la nascita) o di chi amministrava il sacramento: parlando della propria nascita, avvenuta il 30 ottobre 1371 poco dopo il tramonto, il fiorentino Giovanni di Pagolo Morelli scrive:

Battezzossi il dì sabato vegnente, a di primo di novembre, cioè nel dì della celebrazione di tutti i Santi: fecelo cristiano Giovanni d'Andrea e Lorenzo di Tennia e Raffaello tintore, tutti del popolo di San Jacopo tra' fossi, amici e fratelli di sommo amore di Pagolo Morelli ²¹.

A "farlo cristiano" dunque sono stati i padrini che lo hanno accompagnato al fonte battesimale, non il sacerdote o i genitori. Si noti inoltre che il comparatico appare definito segno "di sommo amore", e che i comparati sono chiamati "fratelli": quella che viene infatti instaurata con il padrinato è una vera e propria parentela spirituale, che viene considerata vincolante nell'irrobire una possibile matrimonio non meno di una parentela di sangue. Scegliere i padrini, o accettare di far da padrino, era dunque un comportamento importante e dal punto di vista religioso e da quello dei rapporti di amicizia, di alleanza, di patronato o comunque di relazione che vengono ad essere in tal modo instaurati o migliorati: tra il 1478 e il 1482 il calderajo fiorentino Bernardo Masi, recentemente approdato a quell'arte provvenendo da una famiglia di legnaioli, chiederà successivamente a tre calderai di essere padrini dei suoi primi tre figli, chiaramente allo

scopo di consolidare un'ancor fresca. Quattrocento e nel primo Cinquecento peraltro necessariamente allo stesso livello battezzando, ma possono trovarsi più in scala sociale (in tal modo qualificando un preesistente rapporto di vicinato). Infaccarsi amicizie e protezioni è quello — Pagolo Morrelli — di far da padrino ai bene e potenti»²², ovvero di ottenerne figlioli; così sappiamo per esempio che Asperini, che non apparteneva certo ad ottenne per i suoi primi due figli — nati nel 1506 — che facessero loro da padrini Benivoglio che deteneva allora la signoria.

Ma il sacramento che nei primi decenni in modo più esplicito la propria significazione. E esso mantiene certo costantemente la sua in vigore suggerivano che gli sposi venissero tenzioni «secundo che comanda la sancta ma è importante sottolineare come fino a almeno fino alla metà del XVI secolo, si tralocata primariamente in un contesto laico ad una grande varietà di costumi giuridici che germanica — e ad esigenze di ordine riti nuziali potevano quindi essere molti, dopo, ma comunque ad interrogare gli sposi o immediate (*per verba de futuro* o *per ve* sacerdote, ma un notaio (o talora un giudice forevole); la benedizione nuziale poteva essere l'una o l'altra fase del matrimonio, ed essa alla "messa del congiunto", ma si trattava alcuna rilevanza giuridica, che erano, come tem, non ad necessitatem»²⁴. Vedremo più tardi socialmente più rilevanti del concilio nuova disciplina del matrimonio, che portò lo stretto e immediato controllo della Chiesa. Il matrimonio non richiedeva, per essere re affettività. Ad esso si accompagnava, come un sentimento dovuto che veniva considerata guenza del sacramento e che non aveva, o re, alcuna caratteristica erotica. Ma sposarsi per le famiglie degli sposi ed, eventualmente

per la devozione privata o, più semplicemente, incisioni su legno o su rame, e nello stesso tempo era stimolato da questa folla di immagini che spingevano il fedele a rivolgersi proprio al santo la cui raffigurazione lo aveva colpito.

Per noi oggi ricostruire le forme del culto spesso è possibile proprio grazie agli intrecci — talora precisamente documentabili — fra le immagini e le reazioni emotive dei devoti di fronte ad esse, quando le abbiamo, o almeno l'uso che delle immagini veniva fatto. Per esemplificare questo meccanismo possiamo partire da un passo dei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli. Egli ci ha lasciato il racconto angosciato della morte del figlio Alberto di nove anni, avvenuta nel 1406, ricordando come durante la malattia il bambino si fosse raccomandato «molissime volte a Dio e alla sua madre Vergine Maria, facendosi recare la tavola della Donna innanzi, quella abbracciando»²⁸. Dunque il piccolo Alberto aveva pregato Dio e la Vergine, ma è l'immagine di quest'ultima che si era fatto portare (così almeno parrebbe da questo passo) e che addirittura aveva abbracciato supplevolmente, quasi vi fosse una proprietà transiva fra il quadro e la realtà soprannaturale rappresentata; in effetti è stato messo giustamente in risalto «lo statuto ambiguo delle immagini, che non è né quello del segno arbitrario e trasparente, né quello della reliquia [...]»; [tuttavia] le immagini si comportano come reliquie, mantenendo, sia pure in modo non chiaro, una frazione dei poteri riconosciuti al santo»²⁹: la figura, insomma, contiene in qualche modo in sé la realtà raffigurata.

In un passo successivo Giovanni Morelli racconta come nel primo anniversario della morte del suo bambino egli si fosse inginocchiato dinanzi alla figura del crocifisso Figliuolo di Dio, alla quale esso [Alberto] molte volte la salute del corpo raccomandata nella sua infermità aveva [...] verso di quello ragguardando, incominciò prima a immaginare e ragguardare in me i miei peccati [...] considerando con quanta durezza, acerba e scura passione Iesu Cristo crocifisso, la cui figura ragguardava, aveva dall'eternali pe-
ne ricomperato³⁰.

In seguito Giovanni contempla l'immagine della Vergine raffigurata accanto a Gesù crocifisso, «la quale considerai piena di sommo dolore e di somma tristizia» per le infinite sofferenze provate dal giorno della nascita del suo figliolo; sicché, «ragguardando lei ripiena di tanto dolore», scoppia in pianto senza potersene trattenere. Così «ne' propri luoghi basciandola dove dolcemente il suo figliuolo aveva nella sua infermità baciata»³¹, recita di fronte ad essa la *Salve Regina* e la supplica di intercedere per l'anima di Alberto; infine recita il *Credo* e

l'inizio del Vangelo di Giovanni («In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio»), tenendo gli occhi fissi all'immagine del santo, «la quale alla sinistra mano della preziosa croce era figurato con tanto dolore e con tanta tristizia quanto in corpo umano è possibile dimostrare»³².

Questo racconto, che qui è stato molto abbreviato, ci illustra perfettamente il nucleo della devozione tardomedievale italiana. Essa è incentrata sulla commossa contemplazione della sofferenza terrena sopportata da Cristo per la redenzione degli uomini, e insieme della partecipazione ad essa della Vergine, dei discepoli e dei santi, addirittura delle altre persone divine: non sono poche infatti in questo periodo le rappresentazioni della Trinità che vedono la figura del crocifisso sostenuta dalle braccia pietose del Padre e sommontata dalla colomba dello Spirito santo (due esempi che possono essere immediatamente evocati, entrambi fiorentini, sono l'affresco di Masaccio in Santa Maria Novella, del 1425, e l'altro, un po' posteriore, dipinto da Andrea del Castagno all'Annunziata). C'erano opere di pietà che incoraggiavano e aiutavano il fedele in questo processo di partecipazione e identificazione, come lo *Zardino de oratione*, composto nel 1454 e pubblicato a Venezia, che suggeriva a questo scopo di raffigurarsi nella mente i luoghi e i personaggi della vita e soprattutto della passione di Gesù. A ciò anche le immagini pittoriche o scultoree potevano essere di grande aiuto, e in effetti l'iconografia che suggerisce la contemplazione del Cristo morto o sofferente è ricchissima ed estremamente variegata.

Soprattutto esemplari in questo senso sono i numerosi «mortori» o compianti sul Cristo morto che, a guisa di quadri viventi, tra la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento vengono a popolare numerose chiese dell'Italia padana. Si tratta di complessi di sei, sette o più statue scolpite in legno o, più spesso, modellate in terracotta a grandezza umana e colorate (almeno in origine), che riproducono il Cristo morto disteso a terra e intorno, raffigurate spesso con impressionante verismo, Maria, la Maddalena e altre pie donne, nonché san Giovanni, Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo. In quello che forse è il più famoso di questi compianti, compiuto dallo scultore pugliese Niccolò dell'Arca forse fra il 1463 e il 1486 per la chiesa bolognese di Santa Maria della Vita, lo strazio della Vergine e dei discepoli è espresso con una drammatica violenza che vuole spingere il devoto ad un coinvolgimento totale nell'evento sacro che si sta compiendo sotto i suoi occhi: coinvolgimento non dissimile da quello descritto con tanta tumultuosa emozione da Giovanni di Pagolo Morelli. Non diversamente, ancora nel pieno Cinquecento una gentildonna bolo-

gnese, Ginevra Dall'Armi, viene invitata dal suo padre spirituale in occasione del venerdì santo a sedersi in terra nel suo oratorio «come in tal giorno la Vergine si pose»³³ tenendo fra le braccia il suo crocifisso, e a contemplarlo sforzandosi di trarre dal suo cuore lacrime di dolore, dunque ripercorrendo gli atti e i sentimenti di Maria sul Cristo morto.

Ma come si diceva le rappresentazioni del *Christus patiens* conoscono un'infinità di varianti. La sofferenza di Cristo non si è esaurita durante i giorni della passione a Gerusalemme, ma si rinnova continuamente per i peccati degli uomini, per esempio per il malcostume del lavoro nei giorni festivi: è quanto vogliono suggerire gli affreschi quattro-cinquecenteschi cosiddetti del "Cristo della domenica", soprattutto frequenti nell'arco alpino; in essi il Cristo è ferito da oggetti il cui uso è vietato la domenica (asce, badili, zappe, rastrelli ecc.), così come appare ferito dagli strumenti della passione nelle contemporanee immagini devote diffuse in Toscana. E come Pasqua è la festa centrale dell'anno, di gran lunga superiore al Natale, ed evoca per il fedele più la passione di Gesù che la sua resurrezione, così le rappresentazioni della passione finiscono per prevalere su quelle incentrate sul Cristo bambino, oppure le due iconografie si mescolano, come accadde a Firenze alla fine del Quattrocento, dove ebbero grandissima fortuna (ne sono noti una dozzina di esemplari) le statue di legno, marmo o altro materiale raffiguranti Gesù bambino benedicente che recava nella manina la corona di spine e i chiodi.

Torniamo al racconto di Giovanni Morelli. Abbiamo visto che "la tavola della Donna" che il piccolo Alberto pregava, abbracciava e baciava prima di morire, era in realtà una crocifissione: ma era a Maria, e non al Cristo, che il bambino si rivolgeva, esprimendo con il suo comportamento la convinzione implicita che l'intercessione della Vergine fosse la più potente e la più efficace. Sappiamo che in effettive convinzioni, comune ai cristiani della fine del medioevo, era radicata già nella teologia mariana del XII e XIII secolo, e, più tardi, in un testo figurato che ebbe un'immensa fortuna tra la metà del XIV secolo e gli inizi del XVI, lo *Speculum humane salutatis*, nel quale il ruolo salvifico di Maria era presentato come di poco inferiore a quello di Cristo stesso; la generosa elargizione della misericordia di Maria veniva paragonata all'abbondanza del latte che sgorgava dal suo seno da san Pier Damiani, Riccardo di San Vittore e soprattutto da san Bernardo. Una particolare fortuna fu goduta da un passo per lungo tempo attribuito a quest'ultimo (ma in realtà opera di Arnaud de Chartres, abate di Bonneval nel 1138), che affermava:

L'uomo ha un accesso sicuro a Dio, in quanto ha come mediatore della sua causa il Figlio davanti al Padre, e la Madre davanti al Figlio. Cristo, denudatosi il fianco, mostra al Padre il fianco e le ferite; Maria mostra a Cristo il petto e le mammelle, né può in alcun modo essere respinta, in quanto sono presenti e parlano con maggiore eloquenza di ogni parola questi esempi insigni di misericordia e di carità³⁴.

Il tema passò anche nella predicazione (e lo ritroviamo per esempio in una predica tenuta da Bernardino da Siena nel 1427 nella piazza del Campo di Siena). Da ciò l'iconografia, diffusa soprattutto nell'arco alpino ma anche in Italia, che vede Cristo e la Vergine inginocchiati, che mostrano al Padre irato l'uno il fianco ferito, l'altra il seno scoperto: con queste due esibizioni parallele veniva evidentemente affermata in forma visivamente efficace la corresponsabilità di Maria insieme al Figlio nella redenzione degli uomini; ad essi erano date la carità e la misericordia, al Padre l'ira e la giustizia, con una suddivisione dei ruoli significativa e, come vedremo, non occasionale.

Sono numerose le immagini in cui la misericordia di Maria e la sua capacità salvifica appaiono simboleggiate dal suo latte, o dall'atto di allattare: Maria allatta il bambino, porge il seno a san Bernardo, spruzza il suo latte sugli astanti o sulle anime del purgatorio, per rinfrescarle con il refrigerio della sua grazia. Oppure, alternativamente, essa protegge i fedeli sotto il suo manto contro l'ira divina. La Vergine è dunque soprattutto "madre di misericordia", secondo le parole della *Salve Regina*, l'antica preghiera (risaliva forse all'XI secolo) che Giovanni di Pagolo Morelli le indirizza nel passo che abbiamo citato sopra, e che nel Quattrocento non è ancora stata soppiantata dall'*Ave Maria*: sarà ancora una *Salve Regina*, e non un'*Ave Maria*, la preghiera che reciteranno i marinai di Colombo sulla tolda della Pinta al tramonto dell'11 ottobre 1492, dopo aver compreso che la terra era ormai vicina. L'*Ave Maria*, nella forma che ancor oggi conosciamo, è infatti una preghiera nuova, che si afferma progressivamente nel corso del Quattrocento e trova il suo trionfo all'interno della recitazione e della meditazione del Rosario. Quest'ultima pratica aveva avuto i suoi primi inizi in ambienti cistercensi già all'inizio del Trecento, ma si era poi sviluppata nel corso del XV secolo soprattutto per iniziativa dell'ordine domenicano, prima in area fiammingo-renaana e poi in Francia, in Spagna e in Italia. Qui si era radicata all'interno delle confraternite, come una pratica devota che privilegiava, sulla recitazione meccanica e ripetitiva delle preghiere che si sarebbe affermata in seguito, la meditazione sui misteri gaudiosi, dolorosi e gloriosi della vita di Cristo e della Vergine, nella stessa chiave affettiva e simpa-

teica che è stata messa in risalto sopra. Tale è anche il senso della fortunata opera del domenicano veneziano Alberto da Castello, intitolata appunto *Rosario della gloriosa vergine Maria* e apparsa in numerose edizioni — tutte veneziane — tra il 1521 e il 1541 (ma ne sono segnalate anche altre posteriori): essa va certamente letta come aiuto alla meditazione, all'interno della vita di pietà delle confraternite veneziane del Rosario, per una della quali — quella della chiesa di San Bartolomeo dei Tedeschi — Albrecht Dürer dipinse nel 1506, durante il suo soggiorno veneziano, la *Festa del Rosario* ora a Praga.

Altro culto mariano in ascesa nello stesso torno di tempo era quello dell'Immacolata concezione di Maria. Sin dal XII secolo si era diffusa nella Chiesa un'opinione teologica secondo la quale la Vergine sarebbe stata libera dal peccato originale sin dal proprio concepimento; tale opinione era peraltro tutt'altro che stabilita (essa verrà sanzionata come dogma soltanto da Pio IX, l'8 dicembre 1854), e nella seconda metà del Quattrocento diede luogo a dispute anche violente tra i francescani, che l'accettavano, e i domenicani, che le erano contrari; tanto che Sisto IV nel 1477 e nel 1482 emise bolle che scomunicavano coloro che avessero dichiarato eretico celebrare l'ufficio dell'Immacolata concezione, ovvero non credervi. Nonostante questo, ad Udine nel dicembre 1524, e a Vigevano ancora nel dicembre 1537, francescani e domenicani si accapigliarono in pubblico a questo proposito, con «gran scandalo»³⁵ degli ascoltatori, «et il populo si aderiva chi a una parte chi a l'altra»³⁶. In effetti, in quei decenni la devozione a Maria immacolata si era diffusa a macchia d'olio, traducendosi in una iconografia che utilizzava i simboli della donna dell'Apocalisse, vestita di sole, coronata di dodici stelle, con la luna sotto i piedi; accanto ai quadri, che spesso accanto all'immagine della Vergine raffiguravano anche la disputa fra i padri della Chiesa sul suo concepimento, ebbero particolare fortuna le stampe che mostravano Maria a mezzo busto, con il bambino in braccio, circondata dai raggi del sole e seduta sulla mezzaluna: alla stampa era unita una preghiera che prometteva migliaia d'anni di indulgenza a chi l'avesse recitata davanti all'immagine.

Al di là di queste dispute, il ruolo protettivo della Vergine tra la fine del medioevo e gli inizi dell'età moderna appare comunque sempre e indiscusso. Ma accanto a Maria gli uomini di particolari comunità, o che condividono particolari bisogni, sentono la necessità di invocare più specifici protettori. Sono i santi, il cui ruolo nell'ottica dell'epoca è principalmente protettivo e taumaturgico: essi, come si vedrà anche più oltre, sono invocati come patroni e guaritori più che come esempio concreto di virtù. Le situazioni traumatiche della vita

collettiva, come le carestie o le epidemie — e soprattutto quelle di peste — rappresentano un momento cruciale in cui l'intermediazione dei santi appare particolarmente preziosa, anzi indispensabile, perché il santo non adeguatamente venerato può vendicarsi infliggendo i mali sui quali ha potere. «Non vedi che i santi le cui feste tralasciassi si indignerebbero, e potrebbe venire qualche gran male?»³⁷, osservava l'Arcidiacono nel *Dialogo de las cosas ocurridas en Roma* di Alonso de Valdes (la cui traduzione italiana è del 1546). E ancora nel 1730 era possibile leggere in un *Esercizio del cristiano devoto di Sant'Anna* storie di genitori che, non avendo soddisfatto al voto fatto alla santa per ottenerne fecondità, avevano poi avuto a pentirsi, «perché ammalatosi il figliolino se ne morì fra poco, e successivamente gli altri due, con estremo dolore del padre e della madre [...]». Uomo, donna, che leggi questo esempio, impara di mantenere quello che si promette a Dio e ai suoi santi»³⁸. «Quasi che i santi sieno vendicativi», commenterà negli stessi anni questo tipo di atteggiamenti, anche a lui ben noti, Ludovico Antonio Muratori³⁹.

La forza dei santi è dunque formidabile: essa sembra potersi addirittura opporre alla volontà dell'ira divina. Un affresco dipinto da Benozzo Gozzoli nella chiesa di Sant'Agostino a San Gimignano nel 1464, durante una pestilenza, mostra in maniera esemplare questa dinamica. Nell'alto dei cieli, circondato dagli angeli anch'essi armati, Dio padre appare in atto di scagliare contro gli uomini un giavellotto: è la «freccia di morte», che già nell'*Illade* simboleggia la peste. Inginocchiati subito sotto il Padre, Cristo e la Vergine scoprono l'uno il costato, l'altra il seno, nel tentativo apparentemente vano di frenare la vendetta divina. Ma nonostante ogni sforzo degli angeli, le frecce paiono infrangersi contro l'impenetrabile mantello sotto il quale san Sebastiano — la cui figura è di dimensione largamente superiore a quella di tutti gli altri personaggi, compreso Cristo, Dio padre e la Vergine — ha offerto rifugio agli abitanti di San Gimignano. La popolazione celeste appare dunque impegnata in una dinamica di rapporti complessi che potevano spingere i fedeli alla ricerca affannosa del protettore più opportuno e più potente. Sulle pareti di stanze da letto e in cucina, nelle stalle, in bottega, si affollavano modeste incisioni in cui l'immagine del santo era circondata da piccole storie della sua vita, offrendo al devoto protezione e alimento alla fantasia. Allo stesso scopo potevano servire gli opuscoli di poche carte, spesso anonimi, magari acquistati in piazza da venditori ambulanti o da cantastorie, che contenevano preghiere dall'effetto garantito prodigioso o raccontavano la vita del santo con accenti fiabeschi che ne aumentavano il gradimento e la popolarità; tali opuscoli ebbero un forte in-

Sovra

cremento nell'ultimo decennio del Quattrocento, «incremento legato soprattutto al gran numero di cantari e poemetti agiografici con i quali gli stampatori rispondono ad una sempre crescente richiesta espressa da un pubblico "curioso di favole"»⁴⁰.

Era materiale che certo contribuiva a rafforzare nell'Italia di quegli anni l'idea che la misura della santità non è data tanto dalla qualità dell'attività caritativa o di evangelizzazione, quanto dalla distanza dalla comune misura umana. Come ha scritto G. Zatti, «in un periodo in cui l'espansione economica e demografica del secondo Quattrocento è incrinata e a volte irrimediabilmente compromessa dalle guerre d'Italia che, con il loro seguito di carestie e epidemie, provocano tensioni sociali e contribuiscono ad approfondire il solco tra città in fase di espansione e campagne duramente taglieggiate, la pietà popolare cerca protezione e sicurezza nel miracolo»⁴¹. Non ci meraviglieremo dunque di leggere nelle cronache cittadine la storia di quel cantabanco che nel novembre 1509 vendeva in piazza certe orazioni ad una santa miracolosa, e perché gli astanai credessero «ch'ell'è d'una santa che fa miracoli» entrava in un forno caldo, ingoiava torce accese, si lavava le mani in una padella d'olio bollente. «E così vendeva di quelle orazioni quante ne poteva fare; e io dico — commenta il cronista fiorentino Landucci — che fra tutte le cose che io ò mai vedute non ò veduto el maggiore miracolo che questo, se miracolo è»⁴².

Le stesse fonti citano spesso casi di uomini e donne morti in fama di santità perché compiono prodigi, conoscono il futuro, vivono senza mangiare. Quando il 3 luglio 1502 muore, vecchissimo, un frate Giorgio nel convento romano della Minerva, un cronista commenta:

Mai non se spogliava in letto; fece parecchi miraculi. Tra le altre cose se mosse tutta Roma a vedere tre di innanzi che se sotterrasse, a maniare [maneggiare, tastare] la carne sua. Pareva uno canoscio, tanto era morvida. Tutta Roma ce venne, a fatto, più la notte che lo di; era cosa stupenda a vedere tanta gente. [...] Havria potuto stare tre mesi sopra terra che mai non haveria puzzato⁴³.

Non conosciamo le qualità reali dell'asceti di questo frate Giorgio; ma ciò che appare rilevante al cronista, e ai romani che la vanno a tastare, è solo la carne morbida come canoscio del cadavere incorrotto del taumaturgo. Sappiamo che uno dei segni esemplari della santità è in questo periodo proprio l'incorruttibilità del cadavere: quando viene constatato, tale fenomeno è un incoraggiamento fortissimo

al culto, e inversamente una troppo rapida putrefazione dà luogo a incertezze sulla salvezza eterna del morto. Così il cadavere nero e gonfio di Alessandro VI (1492-1502), «el più brutto, monstruoso et horrendo corpo di morto che si vedesse mai», suggeriva valutazioni durissime e sprezzanti dell'uomo e del pontificato⁴⁴. Un caso particolarmente clamoroso è quello del cadavere assiso in trono e tuttora perfettamente conservato di Caterina de' Vigri, una santa e dotta monaca vissuta tra il 1413 e il 1463 e canonizzata nel XVII secolo, esposto in pubblico e venerato nella chiesa del convento bolognese del Corpus Domini; ma non pochi sono i corpi di sante donne vissute fra lo scorcio del medioevo e l'inizio dell'età moderna offerti alla devozione dei fedeli proprio perché la putrefazione sembrava averli risparmiati.

Di fatto gli anni fra Quattro e Cinquecento vedono un incremento notevole della santità femminile e il formarsi, nell'Italia centro-settentrionale, di un modello agiografico particolare: sono le "sante vive", pie donne, spesso terziarie, dotate di una sapienza soprannaturale: vedono nel futuro, hanno le mani segnate dalle stimmate, si nutrono solo dell'ostia consacrata. La spiritualità che queste donne sperimentano è fortemente corporea, o meglio, è intensamente radicata nel corpo. Come scriveva di una di esse un cronista cesenate nel 1493, «non beve mai vino, né mangia cosa alcuna cotta e la quaresima è stata più volte senza cibo alchuno altro che el comunicho [l'ostia] ogni giorno, zoè el corpus domini: cosa grande e miracolosas»⁴⁵. Il rifiuto del cibo — per il quale si è parlato di "anoressia sacra" — era, per lei e per le altre, segno di una purificazione del corpo dal male che, in qualunque forma, poteva contaminarlo: inoltre «attraverso la loro ricerca personale di purezza morale e fisica, [queste donne] potevano raggiungere un rapporto più diretto con Dio»⁴⁶.

In tal modo le "sante vive" stornano con la preghiera e la penitenza l'ira divina dalle città, e per questo i signori dell'Italia padana si preoccupano di ricercarle e accoglierle nei monasteri fondati per loro; il loro carisma profetico è inoltre prezioso per essi, che ne accolgono suggerimenti e consigli per il governo dei loro stati. Esse vengono considerate come madri e maestre da confessori e biografi che vivono loro accanto; talora sono fatte segno di diffidenza perché donne, ma più spesso sono oggetto di devoto ascolto e addirittura di culto quali reliquie viventi. È questa una fase — che non durerà molto, esaurendosi verso il 1530 — di particolare fortuna per una immagine femminile della santità e per un rapporto fra una donna laica e un sacerdote non necessariamente unidirezionale.

La morte e i suoi rimedi

La morte di una di queste pie donne (come per ogni uomo o donna creduto santo) è per i fedeli un momento di verifica, durante il quale è possibile controllare, come è stato detto, «la trasmissione dei poteri carismatici dal santo vivo al santo morto, e quindi la perpetuazione dell'efficacia taumaturgica»⁴⁷. È anche un momento di conquista, in quanto, constatato il permanere di tale efficacia positiva anche dopo la morte di coloro che sono ritenuti santi, è allora possibile accaparrarsi una parte dei poteri da essi posseduti in vita: da reliquie viventi e integre i loro corpi, i loro abiti, divengono frammentabili, oggetto quindi di ricerca appassionata e addirittura ingorda. Si sa che, dopo il rogo che arse il corpo di Girolamo Savonarola e dei suoi compagni, le ceneri e i tizzi avanzati furono gettati nell'Arno; eppure, racconta Luca Landucci, «fu chi riprese di quei carboni ch'andavano a galla, tanta fede era in alcuni buone genti»⁴⁸. Ma anche per personaggi di minor fama l'ansia di conquistarne le reliquie poteva essere frenetica: quando a Modena, nel 1513, muore una suor Margherita Fontana, «che era reputata sancta»⁴⁹, subito le furono stracciati i panni di dosso, e non solo la cappa, ma persino la camicia. E ancora alla morte del fondatore dell'ordine dei cappuccini Matteo da Bassio, avvenuta a Venezia nel 1552, «se prestì non fussero stati i religiosi canonici a levare il beato corpo, sarebbe rimasto puoco meno che ignudo per le genti che grapivano [strappavano] il suo vil habitò»⁵⁰.

Le reliquie rappresentavano dunque un mezzo per poter rimanere in contatto con il santo anche dopo la sua morte, un contatto che è insieme fisico e spirituale. Esse costituiscono inoltre un potere prezioso, che va accumulato ed esibito. Quando il 7 aprile 1515 fra Gian Maria da Arezzo mostra dal pulpito della chiesa veneziana dei Frari una reliquia del legno della croce che gli è stata donata da Marino Trevisan, tutti i presenti biasimano «che [il Trevisan] tal reliquia santa lassì ussir di questa terra [...]». Vi sono in questa città — prosegue con orgoglio il nobiluomo veneziano Marin Sanudo, a cui dobbiamo la notizia — solamente corpi di santi numero [il numero manca], senza numero infinito di altre reliquie, e legno di ro chiiodi ecc.»⁵¹. A Ravenna, che si vantava di essere anche in ciò una “seconda Roma” (epiteto che le veniva attribuito per essere stata sede imperiale), erano conservati i corpi dei santi Giuliano, Massimiano, Eufemia, Orso, Ursicino, Marcellino, Liberio, Timoteo, Macario, Cirsino, Emilio, Felice, Quirico, Giulietta, Ecclesio, Sergio, Saturnino, nonché reliquie delle sante Emenenziana, Agata, Canzianilla, Felicola,

Sinfiorosa, Orsola, Lucia, e dei santi Apollinare, Sebastiano, Stefano, Fabiano, Romualdo, Salvatore, Placido, Liberato, Lucio, Silvano, Adriano, Sergio, Agnello, Marco, Luca, Giacomo minore, e moltissimi altri; in Sant'Apollinare Nuovo veniva custodito fra l'altro uno stinco “quasi intero” di san Sebastiano, in San Vitale una ciocca dei capelli della Vergine, in Duomo dei carboni di san Lorenzo⁵² (e viene in mente la novella decima della sesta giornata del *Decameron*, che come si ricorderà tratta appunto delle false reliquie dei carboni che atrostirono san Lorenzo). E così via.

Il delirio delle reliquie — che tale ci appare di fronte a simili elenchi — non era certo esclusivo di Venezia, di Roma o di Ravenna. Di fatto le collezioni di reliquie erano, in tutta Europa, l'ambizione di chiese, conventi, principi e città; anche i furti — soprattutto in età carolingia e ottoniana, ma anche in seguito — avevano contribuito validamente alla loro formazione, assieme al commercio, agli scambi, ai doni (le reliquie facevano spesso parte dei doni principeschi), ai ritrovamenti fortuiti o predisposti per dare un nuovo potere cerimoniale alle spoglie del santo. Dei falsi non si potrebbe dire abbastanza: a parte le ironie che ebbe a farne in proposito Giovanni Calvino, si potranno ricordare quelle di Bernardino da Siena sul latte della Madonna («le bufale di Lombardia non hanno tanto latte, quanto si dice che n'è per lo mondo [...]». Sapete che si va mostrando per reliquie: non v'aviate fede, ché elli non è vero»⁵³).

Non ci sarà peraltro troppo da meravigliarsi di questa ingordigia di accumular reliquie; e tantomeno delle tante reliquie del latte di Maria, se si terrà presente che esso, come si è detto sopra, veniva considerato il simbolo della capacità salvifica della Vergine «ora e nell'ora della nostra morte», come recitava appunto l'*Ave Maria*, la nuova preghiera che da qualche tempo le veniva rivolta. La reliquia evocava, e talora consentiva, la possibilità offerta dalla misericordia di Maria di sfuggire alle pene del purgatorio o almeno di abbreviarle; una possibilità tanto più importante in una fase storica che dava il massimo risalto al momento della morte e del giudizio in particolare. Il xv secolo aveva visto un'intensificarsi di attenzione per quell'attimo in cui la vita terminava, e ogni uomo veniva pesato e valutato singolarmente e destinato al premio o alla pena eterna, oppure alla pena temporanea, ma non meno acerba, del purgatorio. Alla morte si doveva giungere preparati; era un momento cruciale, che vedeva attorno al letto del morente la lotta di forze opposte alle quali egli doveva sapersi sottrarre o affidare, in nome della salvezza o della perdizione della sua anima; come, lo insegnavano tanti libretti di pietà, e in particolare l'*Arte del ben morire*, un opuscolo che, dopo essere apparso

in veste xilografica corredata di numerose e suggestive incisioni, fu pubblicato a stampa, fra il 1475 e il 1536, in non meno di 17 edizioni in volgare italiano, di cui la grandissima maggioranza uscite nel giro della prima quindicina d'anni.

Una *Predica dell'arte del bene morire* fu tenuta il 2 novembre 1496 anche dal Savonarola, venne registrata da un ascoltatore e riprodotta in tempi brevi in numerose stampe quasi contemporanee, tutte ornate di incisioni a soggetto macabro. Fra esse spicca per la sua eleganza quella posta sul frontespizio della prima edizione⁵⁴: raffigura una Morte capelluta, armata di falce e recante in mano un cartiglio con le parole EGO SUM, che sorvola quattro cadaveri abbandonati a terra, che vogliono simboleggiare le diverse condizioni umane: un papa, un re, un contadino, una donna. Di fatto in questi anni in tutta l'Europa il diffondersi nell'arte dei temi macabri doveva ricordare agli uomini come nulla vi fosse di più certo della morte, e nulla di più incerto dell'ora: per questo il Savonarola esortava i suoi ascoltatori «a portare in mano una morticina d'osso et guardarla spesso»⁵⁵. Il Trionfo della Morte, più frequente nella penisola in quanto traeva la sua origine dall'iconografia dei *Trionfi* del Petrarca, vedeva la Morte incoronata alla guida di un carro tirato da buffi e neri che travolgeva tutti i viventi; la danza macabra, più frequente nel mondo franco-germanico, ma presente anche nei territori italiani in area alpina, mostrava un gran numero di cadaveri scarnificati giungere improvvisi e trascinare con sé, senza scampo, tutti gli uomini e tutte le condizioni sociali, il papa, l'imperatore, il nobile, il mercante, la donna, il contadino, il bambino in camicia. A quel momento non c'era più possibilità di remissione; bisognava aver provveduto prima alla salvezza della propria anima, con le buone opere compiute in vita, con una tempestiva confessione generale in punto di morte (c'erano libriccini appositi di pochi fogli che aiutavano il fedele a confessare ogni possibile peccato per il quale chiedere e ottenere il perdono divino), e, infine, con una saggia redazione delle ultime volontà. In tal modo si lasciava l'incarico ai discendenti e agli eredi di sopprimerne dopo la morte a quanto non si era fatto in precedenza, con lasciti a luoghi pii — chiese, ospedali, conventi — o chiedendo la celebrazione di un numero variabile e talora esorbitante di messe dopo la propria morte. In tal modo «il purgatorio diviene l'area privilegiata di massicci investimenti per l'aldilà»⁵⁶: investimenti in senso proprio, in quanto le elemosine e gli atti di culto e di carità verso i vivi sono finalizzati all'acquisizione di meritori suffragi per sé e per i propri cari, di cui beneficiare dopo la morte.

E qui possiamo ritornare alle reliquie. Il culto delle reliquie da parte dei vivi poteva infatti contribuire ad alleviare le sofferenze purgatoriali dei defunti, in quanto ad esso — come ad altre pratiche pie — era connessa l'elargizione di indulgenze, con cui si supponeva venisse prelevata dalla Chiesa, a beneficio del fedele (o dei defunti a cui fosse stata applicata), una frazione più o meno ampia del tesoro dei meriti di Cristo, della Vergine e dei santi. Era come se, spiegava il francescano Melchiorre Frizzoli da Parma in un trattato uscito nel 1499, ad un traditore imprigionato a vita il principe concedesse la grazia a patto che pagasse mille ducati, e un amico si rendesse disponibile ad offrire la somma che il condannato — chiuso in prigione com'era — non poteva in alcun modo procurarsi: «in questo tal modo detto traditore seria liberato per modo di suffragio»⁵⁷. Le grandi collezioni di reliquie non erano dunque un semplice capitolo del grande libro del collezionismo rinascimentale, ma avevano una forza che nessun'altra collezione possedeva, essendo in grado di fornire milioni di anni di indulgenze.

Indulgenze venivano concesse anche a chi finanziava progetti di crociata, e poiché il mito della crociata contro il Turco mantenne una forte presa sul mondo cristiano fino a Lepanto, queste indulgenze erano fra quelle che riscuotevano maggior favore. Ma più rilevanti dal punto di vista sociale e urbanistico risultano quelle concesse a coloro che collaboravano con elemosine ad opere edilizie ecclesiastiche, e non solo ecclesiastiche; poteva infatti accadere che le magistrature cittadine cercassero di ottenere bolle d'indulgenza per finanziare opere pubbliche: ospedali, strade, addirittura dighe e ponti. Un singolo controllo può dare l'idea della rilevanza delle indulgenze da questo punto di vista: a Venezia, nell'arco di tempo fra l'autunno del 1517 e l'estate del 1518 — mentre in Germania divampava la polemica per la fabbrica di San Pietro e le novantacinque tesi di Lutero contro le indulgenze circolavano a stampa per tutto il paese — non meno di una decina di chiese veneziane concedevano «il perdono di colpa e pena» a coloro che avessero fatto elemosine «per poter compir il monaster et far la chiesa [...] per poter compir la chiesa che si rinnova [...] per il fabricar di la chexia [...] per sustentamento di poveri di l'hospedal»⁵⁸. Le indulgenze per la fabbrica di San Pietro — che vengono predicare anch'esse nei territori veneziani e suscitano il malcontento del consiglio dei Dieci, non riguardando edifici o istituzioni del dominio della Repubblica — non erano dunque se non la punta di un iceberg che supportava la manutenzione del patrimonio edilizio ecclesiastico e delle sue opere pie. Se i vivi aiutavano i morti con le indulgenze, in qualche modo anche i morti venivano in soc-

corso ai viventi, e la solidarietà che si doveva stabilire tra i vivi e i trapassati veniva a trasformarsi in una doverosa continuità di preghiera non solo fra il regno dei Cieli e la terra, ma anche fra quest'ultima e il mondo della sofferenza purgatoriale.

La religione civica

Sono stati delineati sinora alcuni aspetti della vita religiosa fra Quarto e Cinquecento il cui valore sociale certo non può sfuggire, ma che sono comunque radicati nel vissuto dei singoli. La religione ci appare però anche come un elemento essenziale del farsi e del mantenersi delle collettività urbane come insiemi, e di fatto è spesso la collettività che assume su di sé particolari comportamenti religiosi e li interpreta ritualmente. Il rituale, ha scritto R. C. Trexler, «è parte integrante della struttura della vita urbana [...] e in effetti si pone al cuore dell'identità della città»⁵⁹. Da un lato la ritualità sacra appare strettamente connessa alle forme del vivere cittadino, ed è legata in particolare ai ceti mercantili e artigiani che ne costituiscono il nerbo e si riuniscono in varie forme di aggregazione utili a definire l'identità di quei ceti e della città stessa; dall'altro tale ritualità contribuisce efficacemente in molti modi al formarsi e al rinsaldarsi della comunità ed è quindi funzionale ad essa.

Fra le forme di aggregazione religiosa interne al mondo cittadino agli inizi dell'età moderna le confraternite hanno senza dubbio sin dal medioevo la storia più ricca e multiforme e il ruolo più rilevante. Sono variegate associazioni di laici devoti, uniti — in base a statuti in genere di origine tardo-medievale ma spesso ripetutamente rinnovati — da legami di vicinato, di nazione o di mestiere, o anche volontari e quindi puramente culturali, che si riuniscono per scopi penitenziali (proseguendo dunque la tradizione medievale dei flagellanti), di approfondimento della pratica religiosa, di orazione comune, o caritativi, privilegiando l'una o l'altra di queste finalità a seconda del caso. Spesso il maggiore o minore impegno dei confratelli è indicato dal loro aderire o meno ad una compagnia "stretta" che in base agli statuti unisce, con maggiori obblighi e vincoli, il gruppo centrale e più attivo, in cui fino ai primi decenni del Cinquecento confluiscono persone appartenenti a diverse condizioni sociali, mentre in seguito tendono ad essere privilegiate le classi più alte. I confratelli curano ospedali e ricoveri per i pellegrini, per i bambini abbandonati, per prostitute penitenti; distribuiscono pane o grano ai bisognosi in periodo di carestia; stanziavano doti per fanciulle povere; assistono i carcerati, ac-

compagnano i condannati a morte all'ultimo supplizio si dirà meglio più avanti), raccolgono elemosine per i cristiani fatti schiavi dai turchi; la loro attività, le cui variegature diversificate, ha comunque un ruolo di grande importanza nella società cittadina.

Facciamo qualche esempio. A Budrio — una comunità bolognese — fra tardo medioevo e Settecento le sono numerose e variamente indirizzate a scopi caritativi fra esse quella della Misericordia, fondata alla fine del Trecento e rinominata, fino ad assumere nel 1473 il titolo di *Compagnia di Sant'Antonio*, cura un orto in cui vengono coltivate piante medicinali, distribuisce pane, elemosine e zuppa (l'"acqua cotta" del Settecento la compagnia finanzia) inoltre «il pubblico della scuola ad educazione de' puti del castello e suo cadori» dove questa compagnia parte di salario, casa per habitazione suddetto e stanza per la scuola»⁶⁰. Invece la confraternita di Madonna del Borgo si dedicava alla devozione di una carta della Madonna, affissa sino all'inizio del Cinquecento, poi onorata come dispensatrice di grazie, prima rinchiusa e poi con una chiesa. In modo parzialmente analogo un gruppo di statue lignee che formavano uno di quei gruppi di cui si è parlato sopra. A Roma le compagnie hanno un ruolo di grande importanza e sono prevalentemente legate alla cura nazionale dei confratelli. Nella Firenze del Quattrocento si riuniscono in particolare quelle dei laudesi — rappresentano il nucleo di aggregazione all'interno del settore urbano in cui si riuniscono. Esse nascono spesso insieme a nuovi sobborghi e sentano un luogo di insediamento favorito dei flussi di immigrazione all'esaurirsi di quel "secolo dell'uomo raro" fatto seguito alla peste del 1348.

In questa varietà di finalità e di mezzi, che qui si è brevemente esemplificata, gli anni che vanno dalla metà del Cinquecento alla riforma tridentina vedono comunque un accentuarsi delle assistenziali e caritative all'interno della vita delle confraternite. La connotazione penitenziale, pur non scomparendo, viene alla spontanea per essere controllata con progressivo rigore dalle gerarchie ecclesiastiche. Così l'Oratorio del Divino Amore nuovo nel 1497 per opera di Caterina Fieschi Adorno ed è fondata con lo scopo di soccorrere i colpiti dalla sifilide che negli anni ha iniziato a diffondersi in Europa, e ora hanno altri ospedali degli Incurabili (talì erano detti i sifil-

quello fondato a Venezia da Gaetano da Thiene. Un ulteriore dato significativo delle confraternite in questo periodo è il loro ampliarsi a nuove fasce di aderenti: la partecipazione femminile divenne progressivamente più larga (per esempio, nella Bologna del Cinquecento su ottanta confraternite registrate una dozzina comprendeva anche donne; successivamente le confraternite miste vennero sostituite da gruppi solo femminili); e incontriamo, soprattutto in Toscana, compagnie di adolescenti e di bambini, riunite per sottrarsi alla strada e all'omosessualità diffusa, ma spesso impegnate, oltre che nell'orazione comune e nell'apprendimento dei fondamenti della dottrina cristiana, anche nell'organizzazione di feste o di azioni sceniche: ciò che consente di assimilarle almeno in parte ai *compagnages* o *badie* della gioventù diffuse in Europa.

Accanto alle confraternite un ruolo importante, anche se più limitato, era rivestito dalle cosiddette "fabbricerie" o "fabbriche": erano quei consigli di parrochiani che si occupavano della chiesa come edificio, stanziano dal patrimonio parrochiale i fondi necessari per il suo mantenimento e talora raccogliendo addirittura elemosine e altri finanziamenti per la sua costruzione o il suo rinnovamento, impegnandosi poi a promuoverne e sorvegliarne il culto; più modestamente, i fabbricieri curano inoltre l'ordine della chiesa, accendono e spengono le lampade, sorvegliano il cimitero, reggono nelle processioni il gonfalone della parrocchia. Il loro ruolo poteva dunque essere assai significativo per la gestione laicale del patrimonio parrochiale che veniva così a realizzarsi, ed è possibile fare esempi di fabbriche la cui rilevanza sociale ed economica appare di grande spicco. Il caso più illustre è certamente quello della fabbrica del duomo di Milano. In essa, fondata da Gian Galeazzo Visconti nel 1386, si fondono vari aspetti: il potere civile ne è all'origine, ma il collegio fabbriciero, che per il sistema di nomina e l'appartenenza dei suoi membri ai vari rioni poteva considerarsi l'espressione dell'intera comunità cittadina, giungeva a sovrapporsi al capitolo e ad altri organi ecclesiastici nell'organizzazione del culto, delle cerimonie e di tutte le manifestazioni della vita religiosa che si tenevano nella cattedrale.

Un aspetto significativo della religione cittadina può essere individuato nello sforzo collettivo di organizzare una difesa simbolica della città creandole una rete di protettori soprannaturali e organizzando in essa e attorno ad essa una sorta di sacra fortificazione, anzi addirittura una serie di baluardi che articolavano lo spazio civico. Da questo punto di vista, il fulcro della religione civica era la devozione del santo patrono, che collegava direttamente la comunità cittadina nella sua interezza ad un membro della popolazione celeste al quale

essa si affidava, impegnandosi nel contempo alla fedeltà nel culto, secondo la tradizione giuridica romana che legava "patroni" a "clienti".

Tale culto poteva avere una forte valenza politica e di autonomia cittadina, talora deliberatamente contrapposta al centralismo romano: a Bologna il sorgere e l'affermarsi del culto di san Petronio, antico vescovo della città, aveva sin dal tardo medioevo il significato di una volontaria contrapposizione al patronato di san Pietro, cui era ed è dedicata la chiesa cattedrale, ma che agli occhi dei cittadini rivestiva lo sgradito ruolo di simbolo del potere del papa sulla città. A Milano l'orgoglio "ambrosiano" rendeva i cittadini gelosi della memoria del loro antico vescovo e del loro rito, «da tutte l'altre chiese differente, nato al nascere della stessa cristiana fede», che spingeva i milanesi a legare le forme precipue della loro vita religiosa alla loro tradizione municipale, affermandone la specificità e la qualità insieme. «Gloriate de haver tal costumi, o rito ambrosiano, per li quali forse sei separato de li vicini de quele avaro Babilone [Roma]»⁶¹: così nel 1492 un predicatore esortava Milano a collegare e irrobustire reciprocamente fede religiosa e orgoglio municipale, affermando la propria separazione da quella Roma/Babilonia che in quegli anni non è soltanto la Roma corrotta del Rinascimento (come si vedrà ampiamente più oltre), ma significa anche, sul tempo lungo, il prevaricatorio impedimento di ogni aspirazione all'autonomia nel culto e nella distribuzione dei benefici ecclesiastici. Ma è soprattutto a Venezia che l'immagine leonina di san Marco esprime con la massima efficacia l'unità dei valori culturali e politici che animano la Serenissima. Il santo patrono, il cui corpo era stato trafugato da Alessandria nell'827 «con il furto di reliquie più rilevante per la storia del culto dei santi in Occidente»⁶², non si limita a proteggere la Repubblica, ma la incarna e si identifica totalmente con essa. La basilica a lui dedicata è certamente la chiesa più rilevante della città e il fulcro della religione civica, ma non è la cattedrale (che era San Pietro di Castello), bensì la cappella privata del doge, che ne nominava il clero, e sul quale quindi si riverberava l'alone della sacralità stessa del santo patrono; e il grido "Marco, Marco" non è un'invocazione sacra, è il grido con cui i cittadini della Terraferma affermavano la loro fedeltà a Venezia e scendevano in battaglia contro i turchi o contro gli eserciti italiani ed europei che più volte la Serenissima dovette affrontare nei primi decenni del Cinquecento.

La difesa sacra di una città veniva dunque approntata in primo luogo costituendole uno o più patroni, o votandola occasionalmente a santi specialisti che la proteggevano fisicamente contro epidemie, carestie, guerre: si ricorderà l'immagine di san Sebastiano che protegge

sotto il suo manto, contro la stessa volontà divina, gli abitanti di San Gimignano che gli si erano votati. Ma come si diceva, ai protettori venivano associati i baluardi, nella forma di edifici sacri collocati nei luoghi cruciali della città. Come tale veniva sentita la funzione dei conventi, che per motivi spesso in realtà economici (il minor costo dei terreni) erano in genere ubicati in posizione periferica, subito fuori o subito all'interno delle mura. Questa funzione protettiva era rafforzata, o eventualmente sminuita, dalla vita santa o trascurata di coloro che nei conventi vivevano o erano seppelliti, ciò che ci riporta a quanto già detto sul potere delle reliquie e di quelle reliquie viventi che erano le pie profetesse condotte ai monasteri costruiti per esse dai principi dell'Italia padana.

Altri edifici minori, tabernacoli, edicole, immagini sacre caratterizzavano le vie delle città, offrendosi agli abitanti come segno di protezione per l'avvenire, e di ricordo e ringraziamento per prodigi avvenuti nel passato: a Firenze fra Quattro e Cinquecento edicole e tabernacoli, in genere accuditi e venerati dalle compagnie di laudesi, erano non meno di un centinaio, e le piccole lampade accese davanti ad essi costituivano l'unica forma di illuminazione notturna, giovando ad esaltarne il ruolo per i cittadini. In numerose città (per esempio Milano) alcuni luoghi rilevanti del tessuto urbano erano segnati da croci, utili per il viandante come indicazione, come invito alla preghiera, come difesa spirituale. Mura e fortezze sono rinforzate dalla presenza di cappelle: così a Lodi fra Quattro e Cinquecento vennero erette presso le porte della città, in luoghi nevralgici per la sua difesa, non meno di tre chiesette dedicate a san Rocco, «come scudi impenetrabili contro un tanto male»⁶³, come leggiamo in una fonte tarda ma che esprime con la massima efficacia lo scopo delle tre cappelle.

La difesa simbolica della città poteva essere organizzata non solo edificando in essa dei baluardi sacri, ma rendendo tali le sue strade, le sue piazze e le sue mura: ciò avveniva sia, come si è detto sopra, per mezzo di segni inseriti nell'arredo urbano, sia ritualmente, per mezzo delle processioni. Esse, per usare un'espressione del linguaggio etnologico, in qualche modo "marcavano" il territorio della comunità nella quale i suoi partecipanti si riconoscevano, e lo rendevano sacro per mezzo della preghiera e di oggetti potenti quali immagini, reliquie, l'eucarestia stessa. Il fenomeno processionale vede alle sue origini le processioni penitenziali dei flagellanti; nel tempo ogni confraternita si era creata il suo itinerario processionale, a cui si associavano progressivamente le cerimonie a dimensione cittadina che partono dalla chiesa cattedrale. La processione è, com'è ovvio, un rituale collettivo per eccellenza, e con sempre maggiore frequenza coinvolge

non una singola confraternita o una limitata categoria di fedeli, ma l'intera collettività urbana. Il cronista milanese Burigozzo ci ha lasciato la descrizione esemplare di una processione di cui fu testimone oculare nella sua città il 2 febbraio 1522, nell'imminenza dell'invasione delle truppe svizzere e francesi: sfilarono dal duomo a Sant'Ambrogio, sotto la neve che cadeva fittamente, prima «uno numero innumerabile di putti»⁶⁴, poi i frati, i preti, il capitolo del duomo, i Capitani delle porte e delle parrocchie, infine i tamburi e le bandiere della città. Con questo rito la comunità cittadina chiedeva l'aiuto divino in difesa della patria, esibendo la propria compattezza, il proprio ordine sociale, il buon accordo esistente tra potere laico e potere ecclesiastico. Il sentimento che traspare dalla descrizione del cronista è un misto di devozione e fierezza civica.

Come questa, innumerevoli altre descrizioni di processioni percorrono le pagine delle cronache cittadine del tempo: la processione emerge da quelle fonti come il momento centrale e riassuntivo della vita religiosa della comunità, in cui essa però non si manifesta come un'unità confusa e indifferenziata di fedeli, ma come una realtà organica e ben articolata in cui le gerarchie e i gruppi sociali sono chiaramente evidenziati, e che si muove all'interno dello spazio urbano segnalando e talora creando in esso "punti caldi" il cui significato può essere religioso, civile, o entrambe le cose insieme (si sarà notato infatti come il tragitto della processione milanese collegasse i due punti focali della vita religiosa cittadina, il duomo e Sant'Ambrogio). Di straordinaria rilevanza politica appare il rituale processionale veneziano, che vede sempre al suo centro il doge e che scandisce con ossessiva frequenza la vita cittadina: i *Diazii* di Marin Sanudo ce ne offrono un'illustrazione minuziosa e quotidiana, descrivendo con compiacenza e abbondanti particolari i grandiosi riti che segnalavano il calendario della religiosità marciana, e collegavano senza soluzione di continuità il ricordo degli eventi felici della Repubblica e la memoria dei santi da essa venerati, coinvolgendo tutte le componenti della vita cittadina, magistrature, "scuole" (tale era il nome delle confraternite veneziane), ordini religiosi, e con l'esibizione di una ricca simbologia che è, sempre, religiosa e politica insieme. Si distingue fra le altre, e può essere citata ad esempio, la grande processione che si tenne il 20 ottobre 1511 in occasione della proclamazione della Lega antifrancese, in cui sfilarono carri simbolici della Lega, reliquie, argenterie possedute dalle diverse scuole e dai conventi, e venne ostentato, illustrato fra tutti e auspicio di futura vittoria, il grande bacile d'argento di re Carlo VIII, strappato ai francesi durante la battaglia di Forrovo del

Gli itinerari delle processioni variavano non solo a seconda della città in cui si svolgeva il rito o del centro devozionale che ne aveva assunto l'iniziativa, ma anche secondo le finalità che la processione stessa si prefiggeva. È importante infatti distinguere le processioni legate al ciclo liturgico e alle festività ordinarie da quelle connesse ad eventi eccezionali; fra le prime, la più importante è certamente quella del Corpus Domini, una festa celebrata al XIII secolo in memoria del miracolo che nel 1263 avrebbe confermato a Bolsena la presenza reale di Cristo nell'ostia, e che era quindi legata all'accettarsi del culto dell'eucarestia, che veniva appunto portata in processione. Questo culto non comportava la comunione frequente, ma era rivolto all'ostia consacrata in quanto tale: il momento dell'elevazione era perciò caricato di aspettative quasi magiche, in quanto si riteneva che il vedere l'ostia costituisse un momento privilegiato di comunicazione con il divino, e proteggesse dalla cecità, dagli aborti e dalla morte improvvisa. Agli inizi del Quattrocento l'agostiniano Girolamo da Siena rileva che molti «corrono come pazzi per vedere l'ostia consacrata» e «se non s'appressano non pare loro giovani; molti, mentre l'uno prete tiene in mano l'ostia consacrata, essi si partono e vanno a quello che la leva più in alto»⁶⁷; ma si trattava di un luogo comune delle lamentele dei predicatori, che avevano spesso occasione di constatare come i fedeli uscissero dalla chiesa durante la messa per oziare sotto il portico o addirittura andare all'osteria, ma poi, sentendo la campanella che annunciava la consacrazione, si ricacciavano dentro «come una mandria di buoi», proprio perché non perdere il momento dell'elevazione. Ora la processione del Corpus Domini viene considerata come un'elevazione prolungata nel tempo, e questo spiega il senso di cui essa gode presso i singoli e anche nelle collettività.

Le processioni legate ad eventi eccezionali hanno invece un carattere più emotivo e penitenziale: quando nel 1500 a Napoli una statua della Vergine comincia a far miracoli, «come homo mascolo e femina, piccolo e grande, coreno a peniteria, fanno processioni tutti nudi e scanzi [...] le donne vergini scapillate, e li piccirilli ignudi»⁶⁸, a Bologna a seguito dei disastrosi terremoti del gennaio 1505 Giovanni Bentivoglio, signore della città, «fece fare processione con homeni vestiti di sachò»⁶⁷, nel 1540 nelle campagne friulane «li populi stramiti, dubitandose de carista e infermita, andavano in volta per tutto in processione [...] ognuno cum torce, cerii et candelotti, cantando le letanie et chiamando misericordia, le putte discapilate et gran parte del resto discalci, e tutti mesti e di malavoglia, grami et pianzolenti»⁶⁸. Il pianto, le grida di invocazione, la gestualità fortemente accentuata, l'abbigliamento e l'aspetto fisico stesso dei parteci-

panti sono sottolineati con energia, mentre manca completamente qualunque allusione all'ordine e alla coscienza civica; prevale quindi un atteggiamento fortemente emotivo, che ben si addice alle forme di pietà commossa e dolorosa, ripiegata sul ricordo della passione e della morte di Cristo, che è esemplare di questo periodo. Tali processioni si svolgevano non di rado di notte, violando una normativa presente in numerose città italiane e creando in tal modo una miscela esplosiva fra l'emotività rituale di quelle devozioni e l'oscurità che l'accentuava e la sottolineava, trasformandole in qualche modo in processioni funerarie.

La processione è dunque un'azione scenica simbolica: di carità, quando nel corso stesso del rito vengono raccolte elemosine; di propagnanda, quando esibisce segni che hanno valenza politica (il bacile di Carlo VIII); di penitenza, quando gli attori indossano un abito confacente al loro ruolo in questo senso (uomini vestiti di sacco, vergini scapigliate, bambini nudi) e manifestano altresì comportamenti adeguati (flagellazioni collettive, grida e pianti rituali, invocazioni di misericordia). Durante la processione sono esposti, come segni di un significato che deve essere di volta in volta decifrato, reliquie, carri allegorici, bottini di guerra, gonfaloni, quadri viventi. La processione organizzata dalla scuola di San Marcello di Vicenza il 25 marzo 1497 — era il sabato santo — vedeva avanzare per primi i confratelli «con le loro cape facendo disciplina»⁶⁹, ma a questa prima dimensione penitenziale si aggiungeva immediatamente quella teatrale: ai disciplinati facevano infatti seguito le virtù temporali con le loro insegne, le tre età del mondo con le genealogie dell'Antico Testamento da Adamo a Giuseppe sposo di Maria, poi le nove Sibille, poi la Vergine con san Giuseppe che conduceva l'asinello e un angelo, poi i re Magi. Questa dimensione della processione come rappresentazione si amplia ovunque in Italia alla fine del Quattrocento, tendendo a sostituire quella che per mezzo della flagellazione consentiva al confratello l'identificazione personale con il Cristo sofferente.

L'ordine interno del corteo processionale variava naturalmente a seconda della città, del contesto ecclesiastico e dell'occasione, ma quasi sempre è possibile riconoscere in esso, almeno nelle processioni non penitenziali, una struttura che potremmo definire a doppia scala o parabolica: all'inizio i bambini, gli ultimi nella scala sociale, ma capaci di offrire alla divinità l'offerta propiziatoria della loro innocenza; poi, in un crescendo, le confraternite, gli ordini religiosi, il basso clero, il capitolo della cattedrale con il vescovo; e qui, al centro del corteo, apparivano le immagini sacre più venerate, l'eucarestia, le reliquie più preziose. Spesso le confraternite portavano un loro specifico

gonfalone processionale, che recava un'immagine in grado di saldare la dimensione rituale pubblica e collettiva e la pietà religiosa individuale e privata, in quanto talora i confratelli si procuravano, per la loro devozione personale, piccole immagini che riproducevano quella apposta al gonfalone della loro compagnia. Ai rappresentanti dell'autorità ecclesiastica seguivano quelli del potere politico, infine il popolo indistinto. Talora le donne non partecipano alle processioni, o almeno hanno in esse il luogo finale; il Savonarola, che ne organizzò di straordinariamente efficaci, incentrate soprattutto sull'innocenza dei fanciulli che ne erano i protagonisti, riprovava anche che esse si affacciassero sulle porte per assistervi. Il divieto sembra avere un significato non solo di pubblica moralità ma rituale, sottolineando il ruolo delle donne interno alla casa rispetto a quello degli uomini, legati all'intero mondo urbano.

Un ultimo tipo di corteeggi religiosi si incontravano per le strade delle città, ed erano quelli che in varia forma avevano relazione con la morte: il momento cruciale, come abbiamo visto, della vita del cristiano. Poteva trattarsi del corteo che seguiva il sacerdote che recava ad un morente gli ultimi sacramenti, o di quello che accompagnava un cadavere alla sepoltura. Uno dei compiti sociali più rilevanti della religione cittadina è infatti quello, assunto soprattutto dalle confraternite, di "addomesticare la morte", di addolcirla la lacerazione e mitigarne la paura, soprattutto aiutando il morto a giungere più facilmente e rapidamente alla vita eterna; perciò i membri di una compagnia s'impegnavano a partecipare alle cerimonie funebri di un confratello defunto, e soprattutto a porgergli i suffragi necessari alla sua anima.

Ma ancora più rilevante era l'attività di alcune confraternite specializzate nel conforto ai criminali che stavano per essere giustiziati. I membri di tali compagnie (il cui titolo era spesso della Morte, o di San Giovanni Decollato) si proponevano infatti di accompagnare al supplizio il condannato e di aiutarlo ad accettare la sua pena, al fine primario di contribuire alla salvezza della sua anima, ma anche a quello di sanare la duplice ferita inferta alla comunità con il crimine prima e la condanna poi. Il condannato veniva espulso in molteplici forme dal tessuto sociale, con la sua uccisione e, quando il luogo dell'esecuzione era collocato in tale spazio liminale, anche con la sua fuoruscita dalle mura cittadine (alle cui porte, fra l'altro, venivano esposte le parti del corpo in caso di squartamento): in questo come in altri casi il rituale veniva seguito scrupolosamente seguendo un itinerario fisso, che giovava a disciplinare e indirizzare le emozioni della folla. Ma nello stesso tempo il condannato doveva essere aiutato a recuperare il suo ruolo nella società cittadina, mostrando il suo peni-

mento e la sua rassegnazione, e dunque il suo pieno addegnamento a quell'ordine della società che egli per primo aveva infranto. I confratelli lo aiutavano con le parole e i gesti di conforto e, ancora una volta, con l'uso di rappresentazioni figurate: una tavoletta munita di manico che recava immagini sacre e in particolare della Passione, che un confratello impugnava impedendo al condannato la vista della folla e nello stesso tempo spingendolo a concentrarsi sulla sofferenza di Cristo, con il quale veniva invitato ad identificarsi. Il disonore della condanna a morte poteva così essere superato, e l'esecuzione non costituiva solo l'eliminazione di un membro colpevole della società, ma diveniva motivo di edificazione e di pacificazione sociale. Ancora una volta il rituale religioso contribuiva a rinsaldare la comunità cittadina, proprio nel momento in cui la solidarietà che doveva legare i suoi componenti pareva essersi irrimediabilmente spezzata.

Fuori delle mura

Mentre possiamo tracciare un quadro ricco e articolato della religione in ambito urbano, sappiamo molto meno sulla vita religiosa nelle campagne. Certo la vita liturgica era più dimessa che in città; i sacerdoti ai quali era affidata la cura delle chiese site nelle località più remote dal centro della diocesi erano spesso anche quelli meno degni e più proclivi a lasciare in abbandono il loro gregge, soprattutto quando le rendite del loro beneficio non erano sufficienti al loro mantenimento. Poteva darsi, come si vedrà anche nel capitolo successivo, che un vicario fosse stipendiato per fare le veci del curato; di solito si trattava in tal caso di chierici più vicini al mondo contadino che a quello clericale, migliori conoscitori di formule magiche che non di quelle dei sacramenti, tali da rendere incerta ai fedeli la differenziazione fra «sacerdote ovvero stregone»⁷⁰; eppure questo non era neppure il caso estremo, perché non mancavano i curati assenteisti che per impossibilità o avarizia risparmiavano anche lo stipendio di un sostituto.

Non mancavano le comunità che si tassavano per avere un pastore d'anime: così nel 1556 gli abitanti della piccola località di Forcola, in Valtellina, stipularono davanti al notaio un regolare contratto con il prete che essi avevano scelto come parroco, indicando contestualmente il compenso che questi avrebbe dovuto ricevere e gli uffici che avrebbe dovuto assolvere nonché, fatto questo piuttosto eccezionale, la condotta di vita che avrebbe dovuto osservare, non tenendo pubblicamente una donna e non giocando a dadi o alle carte («non sit