

## AMBIGUE DESCRIZIONI: FESTE DEVOZIONALI E FESTE DI PRECETTO NELL'INCHIESTA VENEZIANA DI FINE

Claudio POVOLO

Dipartimento di Studi Umanistici

Università Ca' Foscari Venezia

UDK 291.36(497.5-3 Istra)<sup>17</sup>

Izvorni znanstveni rad

La grande inchiesta avviata negli anni '70 del Settecento dal Senato veneziano per ridurre le festività religiose produsse una vasta mole di dati inerenti le numerose parrocchie che costellavano il territorio della Terraferma veneta, del Friuli e dell'Istria. Raccolti preliminarmente dai parroci, questi dati si costituiscono come una ricerca etnografica provvista di *descrizioni ambigue*, non in grado di rispondere ai quesiti formulati dalla grande magistratura veneziana. Si tratta infatti di *descrizioni* che offrono un quadro variegato della religiosità *popolare* e delle numerosissime festività che con i suoi riti, processioni e tradizioni, attestavano in primo luogo la forza e la pregnanza di consuetudini caratterizzate dall'oralità e dalle loro molteplici diversificazioni. Il grande merito dell'inchiesta del 1772 è infatti quello di aver prospettato un ricco quadro etnografico che, per la prima volta, riflette, quantomeno nei suoi intendimenti, uno sguardo diverso nei confronti del ricco mondo delle consuetudini religiose.

**Parole chiave:** Culto dei santi, festività religiose, consuetudini, religiosità popolare, antropologia giuridica, devozione religiosa, Venezia, Terraferma, Istria.

**Keywords:** cult of saints, religious feasts, customs, popular religiosity, legal anthropology, religious devotion, Venice, *Terraferma* (Dry Land), Istria.

**Ključne riječi:** Kult svetaca, vjerski blagdani, običaji, pučka religioznost, antropologija prava, pobožnost, Mletačka Republika, *Terraferma* (Kopno), Istra.

\* Questo saggio, che qui appare ampliato e modificato in alcune sue parti, è stato pubblicato la prima volta con il titolo *Uno sguardo rivolto alla religiosità popolare: l'inchiesta promossa dal Senato veneziano sulle festività religiose (1772-73)* in *Il culto dei santi e le feste popolari nella Terraferma veneta. L'inchiesta del Senato veneziano, 1772-1773*, a cura di Simonetta MARIN, Vicenza 2007, pp. XIX-LXIV. Oltre ai dati concernenti la Terraferma veneta e il Friuli, si sono pure utilizzati in questa sede quelli relativi alla diocesi di Capodistria.

## La religiosità popolare: dal folklore all'antropologia giuridica

Descritto, sia dalle autorità ecclesiastiche che da quelle secolari, con tratti decisamente negativi che, di conseguenza, richiedevano urgentemente interventi istituzionali, volti a conferirgli una nuova fisionomia, il vasto e indistinto fenomeno della religiosità popolare e dei riti festivi ad essa collegati, assunse negli ultimi decenni del Settecento un'importanza di grande rilievo in tutta l'Europa cattolica<sup>1</sup>.

*Soverchia molteplicità delle feste* sarà il concetto che, con toni e modalità tra i più diversi, ma comunque sempre diretti a coglierne perentoriamente la negatività, verrà ripetutamente ed instancabilmente esplicitato nella fitta documentazione elaborata in quei decenni dalle istituzioni della Repubblica per giungere ad una riforma che, in accordo con le autorità ecclesiastiche, ponesse dei limiti quanto più precisi fosse possibile alle festività che costellavano il variegato calendario popolare e contadino<sup>2</sup>.

Si trattava di interventi *esterni*, che nella loro tipologia descrittiva e nei loro stessi obbiettivi indicavano una percezione *culta*, proveniente dall'alto e che, pure, sembrano

<sup>1</sup> Come è stato notato da Peter Burke, il fenomeno è collocabile in quel movimento culturale che è stato definito *Il ritiro delle classi dominanti* o, per meglio dire, di quella rilevante scissione tra cultura dominante e cultura subalterna, i cui valori, ancora nel '500, erano parzialmente condivisi. Sia da parte protestante che da parte cattolica, seppure con intensità e ragioni non coincidenti, ci fu una forte opposizione nei confronti di molti aspetti della cultura popolare. I *riformatori* "si opposero soprattutto a certe forme della religione popolare, come le sacre rappresentazioni ("miracoli" e "misteri"), i sermoni popolari e, in particolare, le feste religiose, come i giorni dedicati ai santi o i pellegrinaggi [...]. Nodo cruciale di tutti questi esempi si direbbe l'insistenza dei riformatori sulla separazione fra sacro e profano, separazione che si fece ora molto più netta di quanto non fosse durante il Medioevo". Le feste erano indicate come "occasioni di peccato, più in particolare, di ubriachezza, di ingordigia e di libertinaggio [...]; altro argomento d'ordine morale contro molti divertimenti popolari era l'idea che essi fossero 'vanità', non graditi a Dio, perché facevano perdere tempo e denaro". Come ha notato lo studioso inglese "i riformatori cattolici della cultura popolare furono meno radicali di quelli protestanti; non si opposero al culto dei santi, bensì solo ai suoi 'eccessi', come il culto dei falsi santi, la credenza in certi aneddoti sulle vite dei santi o l'attesa di favori mondani, come cure o protezione, da parte loro; pretesero che le feste venissero parificate, ma non del tutto abolite...", cfr. Peter BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980 (London 1978), pp. 203-211. In realtà anche il mondo protestante non rifiutò la tradizione medievale del culto dei santi, di cui si negava ogni forma di intercessione e di mediazione. Una posizione che non fu comunque sostanzialmente messa in discussione dall'atteggiamento assunto dalle diverse chiese (cattoliche e riformate) nei confronti dei numerosi *martiri* che nel corso del Cinquecento contraddistinsero le rispettive agiografia e pubblicistica. Come è stato notato "The comparative, cross-confessional study of Protestant, Anabaptist, and Roman Catholic martyrdom and sanctity makes clear striking similarities as well as obvious differences. All three traditions inherited late medieval values linked to martyrdom, and martyrs from all three traditions evinced similar attitudes and experiences in anticipation of their deaths [...] In the sixteenth century, Protestants and Anabaptists would turn this view upside down. They would reject the martyr-saints' intercessory role as a Biblically unwarranted usurpation of Christ's mediatory uniqueness and spurn the veneration of their relics as idolatrous superstition, while reinvoking the direct relevance of their exemplary deaths. If the initial spread of the Gospel had provoked oppression and martyrdom, why should its rediscovery have been any different? Stripped of their status as intercessors, previous martyrs reemerged as paradigmatic predecessors in time of persecution", cfr. Brad S. GREGORY, *Martyrs and saints, in A companion to the reformation world*, ed. by Ronnie Po-chia HSIA, Malden, Oxford, Melbourne 2004, pp. 457, 459.

<sup>2</sup> Come avremo occasione di vedere la *soverchia molteplicità* veniva attribuita sia alle feste di precetto (approvate cioè formalmente dalle autorità ecclesiastiche), che alle più diffuse *feste di popolare devozione*.

quantomeno suggerire allo storico di oggi uno stacco di rilievo tra quella che è possibile definire come *cultura dominante* e la sottostante cultura popolare, diffusa in particolare nel mondo rurale<sup>3</sup>.

Di certo, è tale percezione, nei suoi tratti univoci, se non pretestuosi<sup>4</sup>, a suggerire come il mondo variegato della *cultura popolare* poteva, in un certo senso, essere esaminato da una prospettiva *esterna*, che intendesse in primo luogo operare una *descrizione* di un fenomeno incerto ed indistinto, le cui origini sembravano risalire nei secoli più lontani<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Il problema, in un certo senso, è di estrema attualità e pone, sul piano teorico, alcuni rilevanti problemi inerenti le concezioni religiose e le loro relazioni con altre prospettive tramite cui il mondo è interpretato dagli uomini. Clifford Geertz, sottolineando che la prospettiva religiosa è un modo particolare di interpretare il mondo, osserva come essa differisca da quella del *sensu comune*, in quanto costituisce un completamento delle realtà della vita quotidiana ricorrendo ad altre *realità* più ampie. E così differisce pure da quella scientifica in quanto mette in dubbio la stessa realtà quotidiana in funzione di verità più vaste. Nel rituale la concezione religiosa si rafforza e acquisisce la convinzione di essere valida. Tutto questo, evidentemente, ha un forte impatto sociale. Geertz osserva che questo impatto dei sistemi religiosi sui sistemi sociali “rende impossibile valutazioni generiche della religione in termini morali o funzionali [...]”. Uno dei principali problemi metodologici quando si scrive scientificamente della religione è di mettere subito da parte il tono dell’ateo del villaggio e quello del predicatore del villaggio, come pure i loro equivalenti più sofisticati, così che possano emergere in una luce chiara e neutrale le implicazioni sociali e psicologiche delle particolari credenze religiose [...]. Naturalmente resta il problema non trascurabile se questa o quella asserzione sia vera, se questa o quella esperienza religiosa sia genuina, o se siano possibili asserzioni religiose veridiche e esperienze religiose genuine. Ma non si possono porre simili domande, né tanto meno trovar loro una risposta, entro i limiti che la prospettiva scientifica si autoimpone”, cfr. Clifford GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, Bologna 1987 (New York 1973), pp. 168-182. Lo stesso termine *cultura popolare* si presta a varie interpretazioni ed ambiguità. Come è stato notato “popular culture is a category invented by intellectuals. Popular culture may be found in earlier historical periods, but the concept only emerges in the late eighteenth century in intellectual accounts of ‘folk’ culture [...]”. The idea of popular culture is always entangled with questions of social power, especially in terms of claims and counter-claims about, for example, class, gender, ethnicity, ‘race’, generation, and sexuality”, cfr. John STOREY, *Inventing popular culture. From folklore to globalization*, Oxford 2003, pp. XI-XII.

<sup>4</sup> Non ci si riferisce solo agli obbiettivi apertamente esplicitati per motivare una riduzione delle feste popolari (cfr. *infra*, p. 168), ma anche alla percezione con cui il fenomeno, come si vedrà, venne per lo più pregiudizialmente colto, classificandolo riduttivamente nella sfera delle *superstizioni*. Come è noto, è solo a partire dalla fine del Settecento che viene concettualmente e strumentalmente elaborata una concezione di *cultura popolare*, che nel corso del secolo successivo avrebbe condotto ad una vera e propria appropriazione da parte dell’élite borghese di tematiche e valori culturali che nei secoli precedenti erano stati in parte condivisi; si vedano le riflessioni di John STOREY, *Inventing popular culture...*; J. A. Sharpe ricorda come lo stesso declino delle pratiche magiche e *superstiziose* si possa associare all’atteggiamento più disincantato e dubbioso delle élites europee: “There had always been a strand of thought in demonological writing which had been concerned to counter popular superstitions about witchcraft and it was perhaps not so great a step to write off all belief in witchcraft at least on the level of peasant fears of *maleficium*, as signs of popular ignorance and backwardness. A number of factors ran together to create the elite retreat from belief in witchcraft and magic over western and central Europe in the decades around 1700 but perhaps the most potent of them was straightforward snobbery”, cfr. James A. SHARPE, *Magic and witchcraft*, in R. Po-chia HSIA, *op. cit.*, p. 452.

<sup>5</sup> A questo proposito Peter Burke rileva come sia proprio il divario venutosi a creare tra le due culture a spingere infine intellettuali e *riformatori* ad osservare la *cultura popolare* in un’ottica che mira alla *descrizione*: “il mutamento degli atteggiamenti presso gli uomini di cultura fu veramente considerevole: se nel 1500, infatti, essi disprezzavano la gente del popolo ma ne dividevano la cultura, nel 1800, invece, i loro discendenti avevano smesso di partecipare spontaneamente alla

Il diverso clima culturale, economico e politico ormai affermatosi nella seconda metà del Settecento aveva probabilmente contribuito a delineare la nuova prospettiva e quello stesso distacco di cui si diceva. Un distacco che, pur non nascondendo i suoi obbiettivi di intervento e di contenimento, si profilava come uno dei primi *sguardi* nei confronti di un mondo che, con molti pregiudizi, si sentiva diverso e che, in un certo senso, si muoveva all'insegna di codici culturali *altri*.

Già ci si stava interrogando su quel vasto mare delle consuetudini, la cui fisionomia, tracciata dall'oralità e da un presunto attaccamento alle tradizioni, si delineava come antitetica non tanto all'ordine giuridico esistente, quanto piuttosto alle tensioni politiche e culturali che si sarebbero ben presto attestare sul predominio della legge e dei codici<sup>6</sup>.

Di lì a qualche decennio quel mondo *subalterno*, in cui credenze religiose e culturali sembravano raggrumarsi in codici culturali di natura apotropaica, cominciarono ad essere descritti nell'ambito di studi ben presto qualificati come *folklore* o *tradizioni popolari*<sup>7</sup>.

Si trattava di studi la cui pretesa *scientifica* si misurava essenzialmente negli obbiettivi espliciti che venivano formulati: la *descrizione* di una cultura che, se pure si sentiva come

---

cultura popolare, ma erano sul punto di riscoprirla come alcunché di esotico e, perciò, di interessante. Essi cominciarono, anzi, ad ammirare quello stesso 'popolo', dal quale questa cultura profondamente diversa traeva origine", cfr. BURKE, *op. cit.*, p. 277.

<sup>6</sup> Louis Assier-Andrieu si è soffermato sui primi studi che affrontarono il tema delle consuetudini. In particolare P.-J. Grosley, il quale vide in essa "un elemento di capacità d'adattamento alla realtà mutevole dei rapporti umani, immediatamente deducibile dall'osservazione empirica dei fatti sociali, e un elemento di essenzialità fondatrice di questi stessi rapporti, inscritto in una regolarità indisponibile e in una permanenza negatrice di ogni storicità. La consuetudine è dunque sia il luogo vivente del cambiamento, sia il richiamo imperioso dell'obbedienza alle origini o, diremmo oggi, alla *struttura*, atemporale e astorica per definizione". Con le riflessioni di A.-Y. Gouget il concetto di consuetudine acquisì storicità e dinamicità, collegandosi al suo specifico contesto materiale: "se la ricerca della sua fonte primaria conduce, come già visto, ad una rappresentazione atemporale della consuetudine, quella delle sue cause materiali invita, invece, a relativizzarne l'influenza nel contesto di una determinata società, in un dato momento della sua evoluzione, e a situarla in rapporto a una pluralità di determinanti sociali che essa a questo punto cessa d'inglobare...", cfr. Louis ASSIER-ANDRIEU, *Il tempo e il diritto dell'identità collettiva. Il destino antropologico del concetto di consuetudine*, in "Sociologia del diritto", XXVI (1999/3), pp. 20-21 e 27.

<sup>7</sup> Come ad esempio il progetto promosso dall'Accadémie Celtique tra il primo e il secondo decennio dell'Ottocento, volto ad indagare sulla diffusione di alcune tradizioni popolari. Sull'applicazione di questo progetto per il Veneto cfr. Franco RIVA, *Tradizioni popolari venete secondo i documenti dell'inchiesta del regno italico (1811)*, in "Istituto veneto di scienze, lettere ed arti", XXXIV (1966), pp. 3-93; e Ulderico BERNARDI, *Gli studi sul costume e le tradizioni popolari nell'Ottocento*, in *Storia della cultura veneta. Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*, 6, a cura di Girolamo ARNALDI e Manlio PASTORE STOCCHI, Vicenza 1986, pp. 3-93. Ed inoltre Pietro CLEMENTE, *Dalaura il girondino. Qualche appunto sull'inchiesta napoleonica in Italia come occasione di riflessione sulla storia*, in "La ricerca folklorica", 32 (1995), pp. 45-50. Clemente sottolinea come "le inchieste sono proiezioni di modelli concettuali che si traducono in domande a interlocutori diffusi, i quali peraltro, sono intellettuali, colti o responsabili di attività politiche. Le nozioni relative agli usi e costumi 'diversi' della vita quotidiana di contadini o cittadini, vengono definendosi a partire da impulsi forti di natura filosofico-letteraria, presenti nella cultura di strati intellettuali innovativi e non sempre pervenuti all'orizzonte dell'intellettualità intermedia" (pp. 46-47). Nonostante la profonda diversità dei contesti istituzionali, politici e culturali sono evidenti i nessi ideologici *culti* che collegano questa inchiesta con quella promossa dal Senato veneziano negli anni settanta del Settecento.

*diversa*, era comunque percepita alla luce dei parametri e dei codici culturali profondamente influenzati dalla scrittura e da stilemi interpretativi astratti.

L'affermazione, nel corso dell'Ottocento di studi etnografici e le prime esperienze di *ricerca sul campo* degli antropologi complicarono ovviamente la nozione di *diversità* e di *tradizione*, anche in riferimento agli studi storici che più propriamente si rivolgevano alle società subalterne del passato.

La stessa nozione di *cultura popolare* e i suoi rapporti di commistione o di diversità nei confronti delle culture egemoni sarebbero stati investiti dalla complessità e dalle diversificazioni interpretative con cui, soprattutto nel corso del Novecento, gli antropologi si misurarono studiando le cosiddette *società primitive*<sup>8</sup>.

L'elaborazione di concetti interpretativi definibili *vicini* e *lontani*<sup>9</sup> cominciarono ad essere utilizzati per studiare la stessa dimensione culturale e sociale di comunità europee del Novecento.

Concetti come ad esempio *faida*, *onore*, oppure *amicizia* e *grazia*, la cui contiguità interpretativa con la dimensione culturale europea del Novecento, assumeva gradazioni ed intensità diverse a seconda del contesto in cui potevano essere calati, cominciarono ad essere ampiamente utilizzati dagli storici e dagli antropologi<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Come si potrà constatare da queste pagine il termine *cultura (o religione) popolare* (nella sua accezione al singolare), è intesa soprattutto nella sua dimensione giuridica e consuetudinaria, caratterizzata essenzialmente dall'oralità e dalla flessibilità ed apertura delle sue proposizioni. Sottolineare la pluralità di forme di *cultura popolare* può apparire sin ovvio e scontato sul piano storico, se solo si considera la molteplicità dei contesti che le caratterizzava. La sottolineatura del termine *consuetudine*, soprattutto nella fase qui esaminata, vuole però evidenziare alcuni dei tratti comuni che agivano all'interno delle *culture popolari*. E come avremo occasione di notare, anche la consuetudine, non diversamente dal folklore, venne percepita dalla cultura giuridica dotta in una prospettiva che tendeva a sovrapporre e a confondere l'ordine del mito e della tradizione con quello del vissuto e del conflitto.

<sup>9</sup> I concetti di *vicino* e *lontano*, utilizzati dall'antropologia interpretativa di Clifford Geertz sono bene esplicitati da Ugo Fabietti: "Il processo conoscitivo in antropologia si articola, secondo Geertz, attraverso due tipi di concetti, quelli 'vicini' e quelli 'lontani' dall'esperienza del nativo". I primi sono quelli "che chiunque [...] nel nostro caso un informatore può utilizzare naturalmente e senza sforzo per definire ciò che lui e i suoi colleghi vedono, sentono, pensano, immaginano e che comprenderebbe prontamente quando utilizzati in modo simile da altri". I concetti "lontani dall'esperienza" sono quelli con caratteristiche contrarie: "amore" e "nirvana" sono due concetti vicini all'esperienza per noi e per l'indù, così come "cathexis dell'oggetto" e "sistema religioso" sono, per la maggior parte degli innamorati e dei credenti rispettivamente due concetti "lontani" dall'esperienza. Il conoscere antropologico, dice Geertz, oscilla tra questi due poli, tra la ripresa dei concetti "vicini" e quelli "lontani" dall'esperienza dei nativi, in un continuo tentativo, diremmo noi, di *traduzione controllata* dei primi nei secondi", cfr. Ugo FABIETTI, *Antropologia culturale*, Bari 1999, p. 299. Come vedremo a proposito della grande inchiesta veneziana del 1772-73, il tema della *descrizione* assume storicamente un grande rilievo, in quanto la cultura consuetudinaria si trasmetteva essenzialmente solo tramite l'oralità (e i rituali ad essa connessi): il ruolo e la funzione dell'*interprete* assumono così un'importanza di grande rilievo. La *lettura* condotta da quest'ultimo presuppone in primo luogo da parte dello storico la consapevolezza della complessità dell'operazione di decodificazione, implicita in ogni documento scritto, tanto più se di carattere istituzionale.

<sup>10</sup> Un esempio significativo è costituito dal testo di Julian Alfred PITT-RIVERS, *The people of the Sierra*, London 1954. Nella *second edition* (Chicago 1971), Pitt-Rivers affrontò alcune dei problemi interpretativi connessi all'indagine da lui svolta sulla comunità andalusa presa in esame. A suo giudizio, l'antropologo "must therefore recognise as a preliminary step to the investigation of another

Nel peculiare contesto italiano, come è stato osservato, lo studio delle tradizioni popolari o *demologia* rimase sempre prevalente rispetto ai successivi studi etnografici<sup>11</sup>. La specificità dimostrata dalla cultura antropologica italiana rispetto agli altri paesi europei dipese, molto probabilmente, dal ritardo con cui si giunse all'unificazione politica nazionale<sup>12</sup>.

Se la permanenza sul piano culturale di *piccole patrie* a dimensione comunitaria, cittadina o regionale favorì la tradizione demologica su quella etnologica, quest'ultima fu comunque profondamente influenzata, soprattutto a partire dalla fine dell'Ottocento, dagli studi storico-giuridici, tradizionalmente orientati verso lo studio del mondo classico<sup>13</sup>.

La storia del diritto, sensibile per tradizione<sup>14</sup>, nei confronti di quel mondo consuetudinario, che raccoglieva quanto di informale o di collegato all'oralità, poteva emergere dalla società, si prestava a ragione a fornire alla nascente etnologia italiana quegli strumenti interpretativi necessari per uscire dall'*impasse* demologica<sup>15</sup>.

Se, come è stato giustamente osservato, la prospettiva storico-giuridica presupponeva nella sua stessa impostazione una visione *giuspubblicistica* che privilegiava il punto di

---

culture that the ideology of his own society is no less an ideology than that which he is studying. It is part of *his* culture. For anthropology gives western civilization no special dispensation. Its premises must be drawn from the comparison of the whole corpus of *other* cultures [...]. The ethnographer who does not lay aside his own culture risks the discovery that he has used the people he was studying only as a mirror to return him his own image and prove to himself the correctness of his prejudice...”, cfr. *Ibidem*, p. xxii.

<sup>11</sup> Un esempio significativo di questo approccio demologico è Paolo TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Torino 1962.

<sup>12</sup> Cfr. FABIETTI, *op. cit.*, pp. 126-127, il quale ricorda pure l'opinione di Ernesto De Martino, secondo cui la tradizione demologica prevalse su quella etnologica come “conseguenza della troppo breve durata della dominazione coloniale italiana”.

<sup>13</sup> Cfr. FABIETTI, *op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>14</sup> Un ottimo esempio delle interconnessioni tra diritto e antropologia fu ad esempio il testo di Nino TAMASSIA, *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Milano-Palermo-Napoli 1910. Ricco di suggestioni, aperte alla ricerca è il testo di Paolo UNGARI, *Storia del diritto di famiglia in Italia*, Bologna 1974, in particolare i primi due capitoli, in cui il tema della consuetudine ha un posto di rilievo.

<sup>15</sup> Un'*impasse* che in questi ultimi anni ha investito gli stessi studi demologici. Il rapporto controverso tra discipline demologiche e antropologia culturale è affrontato da Pietro CLEMENTE, *Il punto sul folklore*, in *Oltre il folklore*, a cura di Pietro CLEMENTE e Fabio MUGNAINI, Roma 2001. Clemente osserva come la parola folklore sia stata introdotta negli studi agli inizi dell'Ottocento: “il folklore è nato dunque per il bisogno affermatosi con il romanticismo di utilizzare la risorsa culturale delle ‘radici dei popoli’ e conserva questa potenzialità di luogo d'appello delle civiltà”, p. 192. L'indagine condotta dal folklorista o dallo studioso di tradizioni popolari è considerata come attività di entomologo, incline a classificare e ad essere investita dal *dramma* della scomparsa quasi inevitabile delle tradizioni popolari. Clemente osserva ancora che “in realtà, negli studi sul folklore è mancata una precisa teoria del cambiamento sociale e culturale e si è fatto ricorso a modelli molto semplici che hanno indotto a opporre il nuovo e il vecchio in modo astorico: il nuovo e il vecchio ci sono a ogni generazione”, cfr. *Ibidem*, p. 194. Si potrebbe aggiungere, in realtà, che il concetto di tradizione può essere considerato una variante del mondo consuetudinario e le consuetudini, come avremo occasione di rilevare proprio a proposito della grande inchiesta veneziana del 1772-73, costituivano un sistema giuridico *aperto*, le cui proposizioni erano intimamente fuse con i fatti sociali.

vista del legislatore<sup>16</sup>, lo sguardo rivolto dagli storici del diritto al mondo consuetudinario finì comunque per far emergere alcune delle dinamiche antropologiche e politiche<sup>17</sup> che la tradizione demologica metteva in sordina di fronte all'esigenza di una descrizione unidirezionale (dall'alto verso il basso) e assai raramente sensibile nei confronti delle dinamiche interne che agivano nell'ambito del fenomeno descritto<sup>18</sup>.

Ricco di suggestioni, il tema della religiosità popolare ha così non solo suscitato l'attenzione di numerose discipline (ovviamente con diverse prospettive e interpretazioni), ma è stato anche variamente etichettato a seconda dello sguardo di chi lo percepiva. Devozione popolare, consuetudini rurali, riti folklorici, culto dei santi, non sono che

<sup>16</sup> Fabietti osserva che la prospettiva storico-giuridica "dipendeva da una impostazione 'razionalistica' del problema, proiettando sull'origine stessa del processo di costituzione dell'ordine il punto di vista del legislatore", cfr. FABIETTI, *op. cit.*, p. 130.

<sup>17</sup> Come esempio di questo approccio si veda Norberto BOBBIO, *La consuetudine come fatto normativo*, Padova 1942 e, dello stesso, la voce *Consuetudine (teoria generale)* in *Enciclopedia del diritto*, IX (1961), pp. 426-433. Nonostante la presenza della dicotomia legge-consuetudine, le osservazioni di Bobbio affrontano alcuni dei problemi storico-politici più rilevanti del diritto consuetudinario.

<sup>18</sup> Le relazioni tra diritto e antropologia sono divenute più intense e proficue negli ultimi decenni sotto la spinta della reciproca influenza. Di particolare interesse, anche se molti dei temi affrontati devono superare lo scoglio della suggestione teorica ed interpretativa è il testo di Antonio M. HESPANHA, *Introduzione alla storia del diritto europeo*, Bologna 2003 (Lisboa 1997). Hespanha sottolinea la visione complessa e multiforme del diritto medievale e moderno: "Il diritto poteva incorporare anche contenuti antropologici molto profondi nell'organizzare e controllare le relazioni sociali [...]. In un certo senso i giuristi rendevano esplicito ciò che la vita quotidiana manteneva implicito, benché operante. Così come gli analisti, che rivelano in ragionamenti e spiegazioni l'inconscio individuale, essi esplicitavano in teorie l'inconscio sociale. Lo restituivano poi alla società sotto forma di un'ideologia articolata che si convertiva in norma di azione, rafforzando ulteriormente il primitivo immaginario spontaneo [...]. E' per questo che la storia del diritto non può essere ignorata se si ha di mira la comprensione, globale o settoriale che sia, dell'antica società europea". E per quanto riguarda i temi qui affrontati: "La lettura pluralista del potere e della disciplina nella società di antico regime va oltre il diritto com'è concepito oggi. Il diritto costituiva (e costituisce) un ordine minimo di disciplina intrecciato con altri più efficaci e più quotidiani. Ne è un esempio quello che nella letteratura del diritto comune si chiamava diritto dei rustici (*iura rusticorum*), ossia quelle pratiche cui il diritto comune non concedeva neppure la dignità di consuetudini, ma che costituivano la norma di comportamento e il parametro di soluzione dei conflitti nelle comunità contadine", cfr. HESPANHA, *op. cit.*, pp. 29 e 45. Per un altro verso sono di estrema importanza i lavori di Norbert Rouland, improntati da una visione pluralistica del diritto e della società. In particolare: Norbert ROULAND, *Antropologia giuridica*, Milano 1992 (Paris 1988), in cui la visione pluralistica del diritto è tratta dagli studi condotti prevalentemente sulla società africana. Più vicine alla realtà europea e ai suoi problemi giuridici-antropologici esaminati in una lunga prospettiva storica sono altri suoi studi: *Aux confins du droit*, Paris 1991 e *L'état français et le pluralisme. Histoire des institutions publiques de 476 à 1792*, Paris 1995. Rouland rileva come l'etnologia giuridica si sia sviluppata in Europa a partire dagli anni '60 del Novecento, in concomitanza al processo di decolonizzazione, che provoca un riflusso degli etnologi verso il campo europeo. A diversità degli "esperti di folklore, essi hanno il vantaggio di disporre del campo di riferimento delle società esotiche, e questo rende possibile, se non effettivo, un approccio comparatistico. L'allargamento dei metodi e degli oggetti, relativamente recente, segna la vera nascita dell'etnologia dell'Europa, mentre non possono pretendere di essere giunti a tanto gli esperti di folklore, cui tuttavia va il merito di un inestimabile lavoro di raccolta dei materiali". Rouland aggiunge che, nonostante le ovvie diversità dei contesti, alcune logiche possono coesistere e "la simultanea presenza di modelli ideali diversi nelle società reali è uno dei punti su cui insistono maggiormente le teorie comparatistiche attuali", cfr. ROULAND, *Antropologia giuridica*, p. 379.

alcune delle tante formule che hanno cercato di definire un fenomeno assai complesso e variegato.

Un fenomeno la cui identità sembrava comunque essere tracciata, per la prima volta, dalla percezione di una cultura che veniva a descriverlo avvalendosi di concetti culturali *lontani*. Quanto questi concetti si siano realmente avvicinati alla realtà riportata dalle fonti storiche (descritte da numerosi *interpreti*) fa parte ovviamente dello sforzo, altrettanto complesso ed irrisolto, condotto dagli storici per avvicinarsi alla comprensione della *cultura popolare*<sup>19</sup>.

### Venezia e la diminuzione delle feste religiose

Nel settembre del 1772 il Senato veneziano diede il via alla grande inchiesta sulle feste popolari diffuse sia a Venezia che nello stato di Terraferma<sup>20</sup>.

Il provvedimento in realtà era stato preparato da una precedente deliberazione del 2 gennaio 1769 tramite cui si erano incaricati due patrizi di provata esperienza come Sebastiano Foscarini e Francesco Pesaro di redigere una relazione sulla materia. Analogo incarico era stato inoltre affidato ai consultori in iure<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> L'operazione di decodificazione condotta dallo storico non è, soprattutto in questo caso, molto diversa di quella condotta dall'antropologo. A proposito dell'antropologia, Fabietti osserva: "Superamento dell'oralità e della natura inconscia dei fenomeni sono processi che si realizzano entrambi grazie all'intenzionalità dell'antropologo. In quanto tali essi portano inevitabilmente con sé il riflesso di ciò che può essere definito una forma di 'precomprensione'. Quest'ultima è costituita dalle categorie epistemologico-interpretative mediante cui l'etno-antropologo seleziona la sua esperienza, cioè si avvicina al proprio oggetto per poi distaccarsene attraverso il movimento della scrittura", cfr. FABIETTI, *op. cit.*, pp. 116-117. Il fatto che lo storico si avvalga per lo più di documentazione scritta (che di per sé comporta ovviamente un primo livello di astrazione) rende l'interpretazione solo apparentemente più complessa, se si ritiene che "in ogni descrizione ciò che viene 'descritto' non è tanto una 'realtà' che ci sta di fronte, ma delle cose che in qualche maniera sono incastonate in rappresentazioni già nel momento in cui le percepiamo, tanto sul piano dei sensi che sul piano della riflessione", cfr. *Ibidem*.

<sup>20</sup> La *parte* del 17 settembre 1772, con allegati i pareri e i consulti che erano stati redatti per la sua deliberazione, sono in Archivio di Stato di Venezia (=A.S.V.), *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 105. Sulla riforma delle festività si soffermò, ricordando la principale legislazione assunta da Bartolomeo CECCHETTI, *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma*, Venezia 1874, vol. I, pp. 101-109; Cfr. inoltre Marino BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Firenze 1956, p. 225; e Franco VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. V: *L'Italia dei lumi*, tomo II, *La Repubblica di Venezia (1761-1797)*, Torino 1990, pp. 108 e sgg., in cui il tema è affrontato nell'ambito del più vasto interesse rivolto da istituzioni e intellettuali nei confronti del mondo rurale.

<sup>21</sup> I due patrizi avevano presentato la loro relazione il 29 gennaio successivo, mentre i tre consultori Trifon Vrachien, Natale Dalle Laste e Giovan Battista Billesimo la inoltrarono al Senato rispettivamente il 16 marzo 1769 e il 29 gennaio 1769. Inoltre il Foscarini e il Pesaro, considerando che la precedente scrittura era rimasta "sepolta nel più profondo silenzio", ripresentarono una successiva relazione il 15 febbraio 1771. Come vedremo, i tempi lunghi che caratterizzano sin dall'inizio l'intervento del Senato si dilateranno, a più riprese, nei decenni seguenti. I due patrizi accennarono inoltre nella loro scrittura come un primo intervento del Senato deliberato nel 1754, di seguito ai tentativi di riforma intrapresi nella Lombardia asburgica, era abortito sul nascere: "una certa lentezza prodotta dalla diversità delle opinioni, le angustie e le circostanze dei tempi e una certa fatalità alla quale molte volte soggiacciono li migliori regolamenti, privarono di questo vantaggio la nazione", cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 105.

*L'incipit* della legge riassume molto bene lo spirito con cui il supremo organo veneziano si era accinto ad affrontare una materia che sembrava improcrastinabile. Un *incipit* esteso ed argomentato e che, come per molti altri analoghi provvedimenti assunti all'epoca, tradiva una certa ritrosia ad entrare in una materia così delicata:

Una lunga esperienza fermamente comprovata, or da scritture di magistrati or dal sentimento di riputati cittadini or dai richiesti pareri de' canonisti, pur troppo ha dato a conoscere alla maturità del Senato che tanto più agevolmente s'indusser le genti a profanare l'esterior ordine della nostra cattolica religione, quanto più si videro di tempo in tempo accresciute in largo numero le annuali festività proibitive dell'opere servili. Coticchè quel riposo che per istituto di pietà nei dì festivi è prescritto, resosi ormai troppo comune tra il volgo, con grave senso de' buoni e con sommo danno della nazione, sembra soltanto riservato a fomentare nell'ozio il mal costume e la colpa, nel tempo medesimo che sospende ne' popoli l'esercizio di quelle azioni che tanto più si rendono grate a Dio, quanto più riescono utili alla società.

Le troppo numerose festività avevano dunque diminuito l'operosità della popolazione, accresciuto il suo ozio e, conseguentemente, incentivato discutibili pratiche di *malcostume*.

E così, continuava la legge:

...dalla soverchia molteplicità delle feste, oltre al danno spirituale delle profanazioni, derivano tali distrazioni perniciose all'agricoltura, alle arti ed al commercio, che non lieve minorazione ne rissentè la nazionale ricchezza. Anzi maggiormente lo stato nostro ne rileva lo svantaggio, dacchè le utili sollecitudini e gli editti di religiosissimi sovrani, che a questi tempi han diminuite le feste, porsero il mezzo all'estere e principalmente alle finitime popolazioni d'impiegarsi con più frequenza de' sudditi nostri nella coltura così dell'arti come dei terreni, in guisa che e gli agricoltori e gli artefici son posti in grado di somministrare i prodotti e manufature in maggior copia e a minor prezzo e di supplire più agevolmente de' nostri, con più giorni di guadagno al mantenimento di loro famiglie in meno giorni festivi.

Le numerose festività avevano dunque provocato conseguenze negative non solo sul piano spirituale, ma soprattutto in quello economico, in quanto lo stato veneto, di seguito ai provvedimenti intrapresi dalle potenze circonvicine, non avrebbe saputo reggere alla concorrenza sia nelle attività agricole che in quelle commerciali.

Il Senato veneziano percepiva dunque il fenomeno delle festività religiose (e la sua dilatazione) in un'ottica decisamente negativa, attribuendogli effetti che risultavano nefasti soprattutto sul piano economico.

Non si trattava di certo di una posizione isolata, in quanto analoghi provvedimenti stavano per essere assunti in numerosi stati italiani ed europei<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Oltre che nelle *scritture* dei singoli consultori interpellati dal Senato (copie delle quali sono generalmente inserite come allegati nei decreti deliberati dalla stessa magistratura), molte altre informazioni sulle modalità e sui tipi di intervento adottati negli altri stati si trovano in A.S.V., *Consultori in iure*, busta 514, con una miscellanea di documenti inerenti i decreti che il Senato assunse nella seconda metà del Settecento.

In realtà, nell'insieme, come già si diceva, la natura di tali provvedimenti e la retorica da essi utilizzata nel descrivere alcuni significativi aspetti del sottostante fenomeno della religiosità popolare, suggeriscono come nell'ambito di quella che possiamo definire *cultura dominante* si fossero affermati codici culturali che indicavano ormai un distacco notevole rispetto a forme di cultura che contrassegnavano i ceti subordinati.

E del resto, sia i due patrizi nella loro relazione, che i consultori nei pareri loro richiesti non avevano certo indugiato a calcare la mano nei confronti di quello che ritenevano ormai un fenomeno che bisognava contenere e correggere.

Il Foscarini e il Pesaro ripercorsero le tappe storiche degli interventi approntati dalle autorità ecclesiastiche nei confronti di una *disciplina* la quale era sempre apparsa "varia, incerta e quasi arbitraria"<sup>23</sup>. Il grande numero delle festività religiose, osservavano essi, era talmente accresciuto a dismisura nei quattro secoli precedenti, che nel 1642 il pontefice Urbano VIII, aveva proceduto ad un'operazione di diminuzione e di uniformazione. Ma, negli anni seguenti le festività si erano nuovamente dilatate, un po' per l'iniziativa arbitraria dei devoti, un po' per le concessioni rilasciate dagli stessi vescovi. E così papa Benedetto XIV aveva prospettato la necessità di affrontare nuovamente la spinosa questione.

I due patrizi, consigliando al Senato di affidarsi alle autorità religiose per condurre a buon termine l'operazione che si intendeva intraprendere, non nascondevano il loro pessimismo:

Il popolo, che profittar deve dell'indulto, rozzo di sua natura e materiale, predominato dalla forza della consuetudine e allettato dalle lusinghe dell'ozio e dei piaceri, si va formando alcuni interni ostacoli e nutrendo certe occulte ripugnanze, a distrugger le quali non è valevole l'esterna forza coattiva, ma può solo superarle un'efficace interna persuasione, destramente introdotta nel di lui animo. Di qualunque minima novità si tratti in materia di religione, la forza usata dal Principe secolare gli diviene sospetta ed il sospetto lo aliena ed alienato che sia una volta, è quasi impossibile di ricondurlo alla bramata tranquillità e sicurezza<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> I due patrizi, consapevoli delle difficoltà che il progetto avrebbe incontrato nella sua attuazione presso gli stessi vescovi "non tanto circa la massima, quanto intorno ai modi", consigliando il Senato di rivolgersi alle due principali autorità ecclesiastiche esistenti nella Dominante e nel dominio di Terraferma, osservarono come fosse opportuno prima decidere l'abolizione delle feste di *popolare devozione* e poi, in un successivo momento, procedere pure alla diminuzione di quelle di precetto. Per quanto riguardava le prime, essi osservarono che "sono state introdotte o dal capriccio degli uomini o dalla loro mal diretta divozione o dall'avversione alla fatica o da una vana epoca di qualche particolare felicità o sciagura o finalmente da alcuni rei ed indiretti fini, de' quali si ha pur troppo qualche tristo e riprensibile esempio nel nostro secolo", cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, filza 105.

<sup>24</sup> Essi suggerivano di fissare i criteri in base ai quali si sarebbe proceduto alla diminuzione delle feste, ma poi di affidarsi alle autorità ecclesiastiche ("fissata la massima, intieramente si spogli dell'esecuzione"), rivolgendosi in particolare al patriarca di Venezia e all'arcivescovo di Udine perché si facessero portavoce presso i vescovi per procedere in ciascuna diocesi all'esecuzione di quanto deliberato dal Senato. I due patrizi ricordavano inoltre le possibili soluzioni al problema prospettate da Benedetto XIV ("primo è di abolire intieramente alcune feste; il secondo di trasferire nelle domeniche la commemorazione di alcuni santi; il terzo di accoppiare in un sol giorno festivo più d'una di queste

Non diversamente, anche i tre consultori in iure ribadirono la necessità dell'intervento del Senato, ricorrendo prudentemente all'aiuto delle autorità ecclesiastiche. Dei tre consulti, quello di Natale Dalle Laste, scritto il 14 settembre 1772, si prospetta come quello meglio informato ed argomentato<sup>25</sup>.

Il Dalle Laste ricordò come, nonostante Urbano VIII nel 1642 avesse significativamente distinto le feste di precetto che “erano di stretta osservanza” da quelle di pura devozione, il culto dei santi si fosse poi intensificato con altre feste votive. Si trattava di un numero considerevole di feste, introdotte “per approvazione e stabilimento di devote consuetudini, e talora per proprio impulso de' vescovi, de' sinodi, de' pontefici”<sup>26</sup>.

Il piano da lui predisposto avrebbe dovuto trasferire, per quanto possibile, quasi tutte le feste di precetto alle domeniche dell'anno.

Le osservazioni alquanto pacate del consultore miravano dunque a contemperare la tradizionale vocazione cattolica nei confronti del culto dei santi<sup>27</sup> con le esigenze prospettate come essenziali dalle autorità secolari.

---

commemorazioni; ed il quarto di conservare il corrente sistema di calendario, ma in alcuni di questi festivi non solenni tenendo vivo il precetto dell'udir la messa, permettere che dopo il popolo s'impieghi ne' consueti lavori”. Ipotesi, quest'ultima, verso cui propendeva lo stesso pontefice, ma, continuavano il Foscarini e il Pesaro (“noi temiamo assai che'egli sia il più inutile e il più pericoloso degli altri, sembrandoci che mal si combini col precetto dell'udir la messa l'attendere al lavoro e prevedendo dover facilmente succedere che l'uno distrugga l'altro, sicché o reo si renda il popolo dalla trasgressione d'un precetto ecclesiastico o in buona parte il frutto si perda della bramata restrizione. Oltre di che il precetto dell'udir la messa mantien viva la rimembranza del giorno festivo, la qual rimembranza, formando nei rozzi animi il maggior ostacolo a profittar dell'indulto, convien che sia con ogni studio cancellata...”). Nella successiva relazione del 15 febbraio 1771 il Foscarini e il Pesaro riassunsero quanto nel frattempo si stava concordando tra la sovrana asburgica e il pontefice; cfr. per questo e per tutte le citazioni richiamate in precedenza A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 105. Sul clima del periodo e i protagonisti dello scenario politico esiste una vasta bibliografia. Mi limito qui a ricordare Giovanni TABACCO, *Andrea Tron e la crisi dell'aristocrazia a Venezia*, Udine 1980; BERENGO, *op. cit.*, in particolare pp. 225 e sgg.; VENTURI, *op. cit.*, pp. 37-39, 95-129. A questi lavori rinvio anche per quanto riguarda il profilo politico del Foscarini e del Pesaro.

<sup>25</sup> Triffon Vrachien, consigliando il ricorso al potere ecclesiastico, menò un vero e proprio fendente alle festività religiose: “Reso inteso ciascun prelato delle supreme zelanti intenzioni ed eccitata vieppiù la di lui coscienza dal riflesso aggiuntovi, se non d'impedire omninamente almeno di raffrenar e restringere per tal via le scandalose dissolutezze e il reo libertinaggio del basso popolo e della plebe, solita a festeggiare (volevam dire) di profanare i sacrosanti misteri e la comemorazion de' beati tra crapule, ubbriachezze, risse, danze e lupanari, col richiamarnela dall'ozio, cioè dal fermento abituale delle più viciose e sregolate passioni al lavoro delle campagne, al travaglio delle manifatture e all'esercizio delli peculiari suoi mestieri, ci fa presagire ed insieme sperare fervido l'impegno [...] nel conformarsi alle di lei pietose e gravide mire...”, cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 105.

<sup>26</sup> In una scheda, inserita come allegato al decreto definitivo del sette settembre 1787 (cfr. *infra*, p. 173), si definivano le feste di precetto quelle che “obbligano tutti i cristiani. Per diminuirle occorre l'autorità pontificia e secolare”. Diversamente le feste popolari “obbligano soltanto coloro che hanno fatto il voto o istituita la divozione particolare. Per diminuirle basta l'autorità vescovile sostenuta dalla secolare”, cfr., A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma ordinaria*, filza 255. Divergenti da questa definizione di *precetto*, come vedremo, furono alquante descrizioni di parroci, interpellati sui giorni festivi esistenti nella loro giurisdizione parrocchiale, cfr. *infra*, p. 178.

<sup>27</sup> Il Dalle Laste osservò come il culto dei santi fosse del tutto spontaneo nella “chiesa trionfante” e che pertanto fu del tutto lodevole l'intenzione di pontefici e di vescovi di accrescerlo maggiormente “con

Ma a chiosa del suo consulto il Dalle Laste non mancava di ricordare come l'ampio e ancora assai variegato spettro delle feste di precetto non esaurisse il grande affresco della religiosità popolare:

Il far qui parola delle feste di semplice popolar divozione non appartiene al piano divisato: ma perché queste potrebbero impedirne in parte gli importantissimi oggetti, oltre il dovere de' parrochi di purgarle dal culto materiale e superstizioso, sarà cura della pubblica sapienza il moderarne in maniera le pratiche che con le feste di precetto non si confondano<sup>28</sup>.

Comunque le osservazioni del Dalle Laste venivano tenute nelle dovute considerazioni ed inviate all'ambasciatore presso il pontefice per richiedere l'appoggio ecclesiastico alla progettata riforma.

Inoltre, lo stesso 17 settembre 1772, il Senato incaricò alcune magistrature della città lagunare e i rettori dello stato di Terraferma di avviare quella grande inchiesta che, in meno di un anno, avrebbe raccolto una mole considerevole di informazioni provenienti da tutte le parrocchie della città dominante e dello stato di Terraferma<sup>29</sup>.

Dovevano però trascorrere ancora alcuni anni perché il Senato, esaminati i dati raccolti e sulla scorta dei pareri dei consultori, giungesse ad una nuova deliberazione<sup>30</sup>.

---

obbligat universalmente anche il popolo", cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 105.

<sup>28</sup> Il Dalle Laste operava dunque una distinzione tra feste di precetto e feste di pura devozione in base all'approvazione rilasciata dalle autorità ecclesiastiche (sinodi diocesani e bolle pontificie che si erano aggiunte, in maniera però non sempre uniforme all'elenco stabilito nel 1642 da Urbano VIII), cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma, Expulsis papalisticis*, filza 105. Come vedremo, l'inchiesta ordinata dal Senato veneziano avrebbe appurato come questa distinzione non fosse sempre così facilmente identificabile nella vasta e variegata costellazione delle festività religiose. Va comunque rilevato come, a diversità del Foscarini e del Pesaro, Natale Dalle Laste non cogliesse le difficoltà implicite nella dimensione politica della questione inerente le feste di precetto. I due patrizi, come si è visto, avevano infatti consigliato di procedere innanzitutto all'abolizione delle semplici feste di *devozione*, per affrontare poi, in un successivo momento, la riduzione di quelle di precetto. Furono forse le ambiguità insite nello stesso decreto del 1772 e le esitazioni successive a muovere le critiche, neppure troppo velate, di Piero Franceschi nei confronti di questa fase iniziale della riforma (cfr. *infra*, p. 171).

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, p. 175.

<sup>30</sup> Come avrebbe ricordato, molti anni dopo, il grande consultore Piero Franceschi, i ritardi, in questa come nelle fasi successive, non furono casuali: "quantunque da molti anni, cioè nel 1742, fosse emanato il breve del sommo pontefice Benedetto XIV, che offrì le prime aperture per la diminuzione delle feste, nondimeno la massima nel Serenissimo dominio non fu adottata se non dopo trenta anni col decreto 17 settembre 1772. Le difficoltà affacciate in Roma sul piano allora proposto per quelle di ecclesiastico precetto e gli studiati, ovvero accidentali, ritardi delle informazioni spedite dalla Terraferma per le altre che si chiamano popolari, votive e di divozione, portarono il delicato argomento ad una seconda dilazione di tre anni, come si rileva dal decreto 26 agosto 1775", cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, busta 285, consulto del 27 ottobre. E' probabile però che il *trascinamento* che si nota in tutto lo svolgimento della vicenda si possa pure attribuire (si pensi, ad esempio, alle lunghe cadenze tra i decreti del Senato e la presentazione di relazioni richieste, via via, a patrizi che, per la loro esperienza avrebbero dovuto informare su quanto si stava per deliberare) alla convinzione, diffusa quantomeno in alcuni settori del patriziato veneziano, dei rischi che si sarebbero inevitabilmente corsi affrontando una materia così delicata. Anche Franceschi, come molti altri suoi contemporanei, descrisse il tema delle festività popolari in un'ottica che, pregiudizialmente, dall'esterno ne percepiva gli effetti negativi

Il 26 agosto 1775 il supremo organo veneziano stabilì che nella città dominante e nei territori e città dello stato di terraferma fossero vietate tutte le feste infrasettimanali che non fossero state decretate festive per ecclesiastico precetto, ad eccezione del giorno, stabilito da ciascuna diocesi come proprio santo protettore. Le festività non stabilite per precetto ecclesiastico avrebbero dovuto essere trasferite ai giorni di domenica. Si esortavano tutti i vescovi ad adottare i provvedimenti più opportuni perché la riforma fosse compresa ed accolta<sup>31</sup>.

Nel consulto steso il 14 luglio 1777, Natale Dalle Laste, ricordando come i vescovi avessero inoltrato le pastorali inerenti le feste “di popolar divozione”, osservò come

...i due punti del decreto, tanto il principale sopra le feste arbitrarie e abusive, quanto l'accessorio sopra la religiosa osservanza di quelle di ecclesiastico precetto, si trovano in tutte eseguiti, eccetto quella del prelado di Crema, che si restringe ad una breve

---

sul piano religioso ed economico: “Si porti la vista sulla condotta dei popoli nelle festività che vietano le opere servili e si troverà che il riposo concesso per adorare con minor distrazione i principali misteri della religione e Dio Signore nei suoi santi, si risolve comunemente in un ozio fomentatore del malcostume ed in molte abitudini feraci di colpe e misfatti, i quali succedono più frequenti nei giorni festivi che negli operanti. Quindi avviene che la divozione de' fedeli in luogo d'infervorarsi secondo lo spirito della Chiesa, per lo più si converte in pratiche di gozzoviglia, e il culto divino, in luogo di ricevere aumento, si ravvisa nella copia eccedente delle feste o neglette dai cristiani più freddi, o profanato dai più viziosi. A questi sommi danni spirituali ed a quelli di una funesta indolenza e quasi generale poltroneria, stanno congiunti eziandio i temporali e civili per la fatal sospensione delle azioni necessarie al commercio, alle arti e all'agricoltura...; sono immensi li discapiti che provengono alla ricchezza e alla prosperità nazionale, la qual è sempre formata dalle particolari fortune, possibilmente moltiplicate; né sarebbe esagerazione il dire che calcolate le domeniche, le feste di obbligo, quelle di divozione e la diminuzione dei lavori nei giorni alle medesime susseguenti, senza computare la frequenza de' mercati, una rilevante parte dell'anno si rimarca perduta dalle opere utili delle città e delle campagne, all'esercizio della giustizia, a molti rami del governo politico e sino alla educazione della gioventù...”, cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, filza 139, consulto del primo marzo 1787, firmato insieme a Natale Dalle Laste.

<sup>31</sup> A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, filza 112. Si incaricavano inoltre il savio di Terraferma Zuan Battista da Riva e il consultore Dalle Laste di esaminare le pastorali emanate dai vescovi in ordine al decreto veneziano. Come vedremo subito, il Dalle Laste, a distanza di due anni, commentò le diverse modalità d'intervento attuate nelle numerose diocesi della Terraferma. Di scarso interesse, la relazione del Da Riva, presentata pure due anni dopo, vale la pena di essere ricordata per i toni accesi tramite cui riassumeva quanto era stato deliberato dal Senato nel 1775: “...che fossero per sempre tolte quelle occasioni nelle quali, sotto l'ombra di pietà, nascevano vari inconvenienti e conducevansi gli uomini ad invertire le loro occupazioni nei maggiori stravizzi e dissolutezze. Queste occasioni nascevano dall'esservi quantità di giornate abusivamente consacrate ad arbitraria festività, prodotte dall'accordo di alcune fraglie, scuole, comunità, nelle città e nelle campagne, solennizzate queste dall'attenta cura de' sacerdoti e dalla debolezza delle persone del volgo. In tali giornate, nelle quali ogni occupazione era tolta, dominava un ozio malefico, per cui riscaldavansi tutte quelle passioni pur troppo sentite dall'uomo e dalle quali una religione retta, una educazione attenta, una occupazione continua ad un qualche officio o mestiere sogliono sempre allontanare. Quindi nasceva che li lavori erano diminuiti, le arti non progredivano nel loro avanzamento, il commercio da queste dipendente tendeva alla sua decadenza, il suddito nell'inerzia non si arricchiva e, quel che è peggio, la pietà vera e la religione, base fondamentale degli imperi e delle repubbliche, ne soffriva, perché col pretesto di onorare Iddio e li santi, e col sacrificio forse di pochi momenti in cui si assisteva alla santa messa, tutto il rimanente della giornata si passava, non nell'occupazione, ma nell'ozio e nell'ubbriacchezza”, cfr. per le relazioni del da Riva e di Dalle Laste A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, filza 118.

esortazione sopra le feste comandate dalla Chiesa e si dispensa dal far parola delle altre, delle quali dice non esservi abuso nella sua diocesi...

Per il resto tutti i prelati avevano pienamente adempiuto al decreto del Senato, raccomandando l'osservanza dei giorni festivi stabiliti dalla Chiesa e condannando "con dottrina e con zelo, chi diffusamente, chi succintamente, l'abuso delle arbitrarie feste del popolo".

Se alcuni dei vescovi annunciavano l'imminente decreto pubblico, altri già avevano provveduto, di propria autorità, ad abolire le feste di semplice devozione popolare.

Il Dalle Laste notava come gli interventi non fossero comunque uniformi, poiché qualche vescovo si era limitato ad affermare che nella propria diocesi non sarebbero state ammesse che le sole feste di precetto. Ma se il decreto di Urbano VIII aveva chiarimento stabilito l'elenco di queste, successivamente, come già egli aveva osservato nei consulti precedenti, alcuni sinodi e decreti vescovili avevano introdotto altre festività.

La disciplina non era dunque uniforme e il consultore consigliava al Senato di abolire dai calendari diocesani tutte le feste di precetto introdotte dopo la bolla del 1642<sup>32</sup>.

Il 5 settembre 1778, esaminate le relazioni del da Riva e di Dalle Laste, il Senato ordinò a tutti i rappresentanti della Terraferma, dell'Istria e del Dogado, di rivolgersi ai vescovi della propria diocesi per lodarne l'operato e per incoraggiarli a promulgare, nel corso di una messa solenne, quanto era stato da loro stabilito di seguito al precedente decreto del 1775.

Il supremo organo veneziano riteneva inoltre di giovamento

...che la pubblicazione sia accompagnata da saggio, divoto discorso al popolo, che lo renda istruito dei beni spirituali e temporali contemplati dal salutare decreto; e che insieme lo esorti ai doveri dell'ubbidienza, sicchè resti abolito del tutto qualunque segno degli abusi introdotti, dichiarandosi per altro che, trasferendosi le anniversarie popolari divozioni nelle feste di precetto, non si vuol fatta alcuna novità o alterazione nel calendario o nel rito ecclesiastico di giorni festivi...

La così a lungo progettata riforma sembrava dunque essere giunta a conclusione. In realtà la non uniforme accoglienza del decreto da parte di tutte le diocesi di Terraferma e alcune difficoltà insorte pure nella sua applicazione nella stessa città dominante, costrinsero il Senato ad intervenire con un successivo decreto il 24 novembre 1779<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Il consulto sta in A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, filza 118, allegato al decreto del Senato del 5 settembre 1778.

<sup>33</sup> A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, filza 121. A promuovere il decreto era stata la relazione presentata dal savio di terraferma Francesco Battaglia, cui il 26 agosto precedente era stato ordinato di accertare come procedesse la riforma approvata con la *parte* del 26 agosto 1775. Il Battaglia aveva osservato come la sua esecuzione fosse ancora *languida*, in particolare per l'equivoco insorto tra alcune magistrature della Dominante. Perciò il Senato ordinò che l'esecuzione del decreto fosse commissionata sia ai Giustizieri vecchi che ai Provveditori sopra la giustizia vecchia, rispettivamente per le *arti* di loro competenza. Che non si trattasse di un semplice disguido istituzionale, ma di un'inerzia e di una ritrosia di fondo a risolvere il problema, anche da parte di una frangia del mondo ecclesiastico, è attestato dallo stesso Piero Franceschi, il quale, oltre a menzionare il decreto del 1779, concernente la Dominante, ricorderà, alcuni anni dopo, quanto pure avvenne in Terraferma di

Gli sforzi compiuti dal Senato veneziano, dal 1772 al 1779, avevano raggiunto l'obiettivo, apparentemente più facile, dell'abolizione delle feste di *semplice devozione popolare*. Si era prudentemente preferito non assumere alcuna deliberazione nei confronti di una possibile riduzione delle feste di precetto, che pure era sembrato il fine principale del decreto del 1772<sup>34</sup>.

Un eccesso di prudenza che, di lì ad alcuni anni, il consultore Piero Franceschi non avrebbe mancato di additare come la causa prima della così sofferta attuazione della tanto auspicata riforma<sup>35</sup>.

---

seguito al provvedimento del 1778. Con il decreto del 26 agosto 1775, osservò il consultore, “peraltro si stabilirono li mezzi soltanto d’impedire le arbitrarie solennità e di trasferirle alla domenica; al quale oggetto venne richiesta la cooperazione dei vescovi, proponendo loro anche l’esemplare di una dotta e molto efficace pastorale di monsignor arcivescovo di Udine Giovan Girolamo Gradenigo, d’illustre ricordanza. Malgrado però la scorta luminosa di tal esempio e le sollecitudini fatte dal governo, s’interposero tuttavia altri tre anni prima che si verificasse la raccolta delle pastorali estese dai prelati della Terraferma e dell’Istria. Né la raccolta stessa, in quell’intervallo, restò compiuta o le pubbliche mire vennero del tutto soddisfatte, poiché fu necessario di far riformare la pastorale di Crema e di attendere la produzione di quelle di Ceneda, Feltre e Pola, come ci avvisa lo stesso decreto. Inoltre anche nell’anno susseguente, e nella medesima Dominante, sono occorsi più efficaci stimoli della podestà secolare per far valere col braccio de’ magistrati la disciplina comandata, del che ci ammaestra l’altro decreto 24 novembre 1779”, cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, busta 285, consulto del 27 ottobre 1790.

<sup>34</sup> Trasferendo, come si è visto, quelle infrasettimanali alle domeniche immediatamente successive.

<sup>35</sup> Convien seguire il pensiero di Franceschi, esplicitato il 12 gennaio 1787, nella successiva fase di elaborazione della riforma, in cui il Senato si decise ad affrontare pure la questione della riduzione delle feste di precetto. Il grande consultore non ebbe reticenze nell’addebitare alle molte titubanze del ceto di governo il grosso ritardo nella risoluzione di questo ultimo importante aspetto della riforma. Titubanze che egli riteneva tanto più repressibili se si considera che la Repubblica aveva denotato in altre materie una spiccata vocazione giurisdizionalistica, costituendosi come esempio nei confronti degli altri stati italiani ed europei: “...l’eccellentissimo Senato stabilì fermamente col decreto 17 settembre 1772 la massima di minorare anche nel veneto stato le feste di precetto, scegliendo a tal fine quel piano che più gli parve adattato alle sue circostanze e più condecete ad un effetto sicuro e completo. Quattro però essendo i metodi di diminuire le feste proposti ai vescovi dal sommo pontefice Benedetto XIV nel 1742, il primo cioè di sopprimere affatto alcune feste, il secondo di traslatarle alle domeniche, il terzo di unirne diverse insieme ed il quarto di santificarle col solo udire la messa, fu dalla pubblica maturità preferito allora il secondo, che sembrava il più semplice ed opportuno, rivolgendosi per la sua verifica alla corte di Roma. Ma una certa singolarità di combinazioni, che indusse la prudenza del governo a seguitare in questo importante affare l’esempio di quegli stessi principi ai quali Vostra Serenità lo aveva dato in tante altre materie di ecclesiastica disciplina, fece sorgere varie inattese difficoltà per parte di Clemente VII, benché un altro papa avesse giudicato il trasporto delle feste fra settimana alle domeniche come uno dei mezzi più degni di essere posti in uso dai vescovi [...]. Quantunque però gli obbietti fossero suscettibili di un facile scioglimento, così in linea di ragione, come in linea di fatto, nondimeno la trattazione per qualche tempo restò silenziosa; e forse alla tarda comparsa del progetto relativo al minoramento delle feste di obbligo, deve con dolore attribuirsi la causa che neppure le altre susseguenti deliberazioni di Vostra Serenità, 26 agosto 1775, le quali col pieno concorso di tutti i vescovi dello stato prescissero la traslazione nelle domeniche delle feste popolari o votive o sian di divozione, abbiano finora conseguito il dovuto adempimento e che in ciò vadano risorgendo alla giornata gli inconvenienti aboliti con tanta solennità”, cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 139, consulto del 12 gennaio 1786 m.v., firmato insieme a Natale Dalle Laste.

La fragilità politica dello stato veneziano aveva probabilmente consigliato al suo ceto dirigente di muoversi con estrema attenzione e prudenza<sup>36</sup> nei confronti di un fenomeno che, al di là degli aspetti così negativi che si volevano additare, si sapeva toccare nel profondo la cultura e le pratiche religiose, soprattutto della popolazione rurale, che in più di un'occasione aveva dimostrato il suo attaccamento nei confronti delle proprie tradizioni<sup>37</sup>.

E' probabile che l'intervento iniziale, limitatamente condotto nei confronti delle cosiddette *feste di popolare devozione*, fosse giustificato dalla consapevolezza di poter più agevolmente muoversi al di fuori della sfera di competenza e di controllo esercitata dall'autorità pontificia, che si rivolgeva direttamente alle feste di precetto.

Erano, inoltre, le stesse feste di precetto a costituire la compenetrazione, se non la simbiosi, tra cultura religiosa popolare e l'azione pastorale ecclesiastica, efficacemente rappresentata dalle parrocchie<sup>38</sup>.

Sta di fatto che anche la limitazione delle feste di precetto, soprattutto nel momento in cui pure negli altri stati si era ormai proceduto in tale direzione, venne assunta come obiettivo dalla lenta e prudente azione di riforma del Senato veneziano.

---

<sup>36</sup> Ricordo le splendide pagine iniziali del sesto capitolo delle *Confessioni di un Italiano*, in cui Ippolito Nievo, lanciando acutamente lo sguardo al di fuori del microcosmo di Fratta, ricorda efficacemente lo stato di inerzia in cui si era ormai venuta a trovare la Repubblica negli ultimi decenni del Settecento. Accennando al discorso improntato alla prudenza pronunciato nel 1780 dal doge Paolo Renier in occasione del tentativo di riforma propugnato da Carlo Contarini e Giorgio Pisani, il grande scrittore osservò: "Il Doge, parlando a questo modo mostrava a mio credere più cinismo che coraggio; massime che per solo riparo a tanta rovina non sapea proporre altro che l'inerzia, e il silenzio. Gli era un dire: Se smoviamo un sasso, la casa crolla! non fiatate non tossite per paura che ci caschi addosso", cfr. Ippolito NIEVO, *Opere*, a cura di Sergio ROMAGNOLI, Milano-Napoli 1952, p. 216.

<sup>37</sup> Nel corso del '600 alcune comunità rurali vicentine richiesero alla Santa Sede di essere liberati da una presunta scomunica o *interdetto* che a loro giudizio era la causa delle molte calamità naturali che le avevano colpite. Un evidente richiamo all'*Interdetto* del 1606-07, ripreso a distanza di molti decenni, cfr. per questi episodi Claudio POVOLO, *Gaetano Cozzi, ieri e oggi*, in "Annali di storia moderna e contemporanea", 8 (2002), p. 509; Idem, *Un rapporto difficile e controverso: Paolo Sarpi e il diritto veneto*, in *Ripensando Paolo Sarpi*, a cura di Corrado PIN, Venezia 2006, (pp. 395-416). Qualcosa di simile sembra riaffiorare pure dall'inchiesta del 1772-73. A Castelcovati (Brescia) si festeggia la festa della benedizione della campagna "che si celebrava all'13 di maggio, mi è riuscito, sebben con grandi ostacoli farla trasportar alla seconda domenica di maggio. Questa era assegnata all'13 di maggio, perché in tal giorno nello scaduto secolo furono gli abitanti di questo paese da delegato pontificio assolti dalle censure che temevano aver contratte. Non so dir il preciso tempo, perché la carta che ciò indicava, assieme con altre, fu presentata da me all'eminentissimo nostro vescovo presente, quando in principio del mio ecclesiastico governo volle con una particolar informazione aver ancora i particolari fondamenti dalli parrochi, onde è restata in sua mano con tutte le altre, che non ho più potuto recuperare". Sempre nel Bresciano, il curato di Offlaga ricorda qualcosa di simile a proposito delle sette feste celebrate in parrocchia: "Né ritrovo di questa introduzione altro fondamento se non che, essendo stata questa terra da gran tempo per cinque o sei continui tempestate, ricorse assieme coi signori gentiluomini a Roma da Sua Santità per aver la sua benedizione e così ricevette ancor la grazia di osservare le feste sudette...", cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 136.

<sup>38</sup> Per questi aspetti cfr. *infra*, p. 184. E, in quest'ottica, è possibile pure intravedere da parte delle autorità veneziane anche uno sguardo d'attenzione nei confronti di un certo notabilato locale che si identificava maggiormente in quelle pratiche devozionali che avevano come riferimento la chiesa parrocchiale.

Nel dicembre 1785 e nel febbraio ed agosto 1786 il supremo organo di governo repubblicano incaricò i consultori di illustrare con le consuete informazioni lo stato delle cose inerenti la diminuzione delle feste di precetto nello stato veneziano, il quale, si osservava quasi con rammarico, “solo quasi rimane fra tutti i domini cattolici privo finora di così provida e pia regolazione”<sup>39</sup>.

E così, dopo ancora qualche pausa ed incertezza, e la necessaria approvazione da parte della Santa Sede<sup>40</sup>, il 7 settembre 1787 anche nella Repubblica veneta si giungeva alla tanto auspicata riduzione delle feste di precetto<sup>41</sup>.

In tale data il Senato deliberò che il *breve* pontificio, inviato al Patriarca di Venezia, fosse accolto e, dopo l'approvazione del Collegio, registrato nei *libri commemoriali* della Repubblica.

Il nuovo regime, che sarebbe iniziato con il primo gennaio 1788, prevedeva l'abolizione di una ventina di feste che sino ad allora erano state considerate di precetto. I riformatori allo Studio di Padova venivano incaricati di comunicare a tutti i librai e stampatori dello stato di non apporre in almanacchi e *lunari*<sup>42</sup>

<sup>39</sup> A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 135, 4 febbraio 1785 m.v. In tale occasione si incaricava il *Revisore dei brevi* di esaminare i decreti pontifici tramite cui la Santa Sede aveva concesso la riduzione delle feste di precetto allo stato sabaudo e alla Lombardia austriaca. I due consultori, Giovan Battista Billesimo e Antonio Bricci, nella *scrittura* del 22 gennaio 1785 sottolinearono ancora una volta i nessi che, a loro giudizio, mettevano in relazione i giorni di festività con l'ozio ed azioni di *malcostume*: “basta osservare la condotta dei popoli nelle festività che portano seco il divieto delle opere servili per vedere che il riposo concesso ad oggetto di poter con minor distrazione adorare i principali misteri della nostra religione e venerar Dio ne' suoi santi, si risolve comunemente in un ozio fomentatore del mal costume ed in pratiche generatrici di colpe e delitti che pur troppo, come ingrata conseguenza dimostra, succedono più frequentemente nei dì festivi che nelli operosi; e se taluno, spinto dal bisogno o dall'avidità, si applica al lavoro, che in tali giorni il culto di Dio, ben lungi dal ricever alcun aumento, viene anzi a diminuirsi grandemente per mille generi di profanazione”, cfr. *Ibidem*.

<sup>40</sup> Il primo marzo 1787 il Senato, osservando che rimanevano “però tuttavia giacenti le sue paterne premure nell'articolo che riguarda le feste di ecclesiastico precetto”, incaricava l'ambasciatore presso la santa sede di ottenere la diminuzione di queste, così come era stato deciso nello stato sabaudo e nella Lombardia austriaca. Il *breve* concesso dal pontefice avrebbe dovuto essere inviato al patriarca di Venezia e, dopo il necessario decreto di approvazione da parte della Repubblica, venire inviato a tutte le diocesi dello stato di Terraferma e dell'Istria. Il Senato intraprese tale passo sulla scorta del consulto steso da Franceschi (ma firmato anche da Dalle Laste) il 12 gennaio precedente. I due consultori osservarono che “calcolate le domeniche, le feste d'obbligo, quelle di divozione e la diminuzione dei lavori nei giorni alle medesime susseguenti, una rilevante parte dell'anno si rimarca perduta alle opere utili della città e delle campagne, all'esercizio della giustizia, a molti rami del governo politico e sino all'educazione della gioventù”, cfr. sia per il decreto che per i consulti e altra documentazione A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalisticis*, filza 139.

<sup>41</sup> A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma ordinaria*, filza 255.

<sup>42</sup> Le feste di precetto che rimanevano vigenti erano le seguenti: “Il giorno di Pasqua col susseguente. Il giorno della pentecoste col susseguente. Il giorno del Natale del Signore. Della circoncisione. Della Epifania. Dell'ascensione. Del Corpus Domini. Della purificazione. Della annunziazione. Della assunzione. Della natività. Della concezione. Dei Santi Pietro e Paolo. Di tutti li santi. Di santo Stefano protomartire. Di san Marco. Di un solo principale patrono per cadauna diocesi in cui vi è sede vescovile”. Il Senato incaricava le due magistrature degli Esecutori contro la bestemmia e i Provveditori sopra i monasteri (per quanto riguardava la città dominante) e i rettori dello stato di

minima indicazione di giorno festivo, né con caratteri rossi, né con croci, né con stellette, né con altro cenno o segno di sorte alcuna...: abolita volendosi egualmente qualunque indicazione di tutte le altre ancora popolari o arbitrarie, che dalle pastorali dei vescovi furono già trasferite alle domeniche dino dall'anno 1778.

Era quanto i consultori avevano consigliato di fare perché il decreto potesse divenire effettivamente operante e venisse rispettato.

Natale Dalle Laste e Piero Franceschi, consapevoli delle difficoltà che sarebbero inevitabilmente insorte, non tanto nell'applicazione del decreto, quanto piuttosto nel suo effettivo e puntuale rispetto, avevano pure aggiunto che

inoltre si rende necessario anche l'altro divieto che li parrochi e gli altri rettori di chiese, predicatori e superiori ecclesiastici di ogni grado, non abbiano più a denunciare in veruna guisa al popolo l'osservanza delle soppresse festività e far pur di mestieri che sia inibito qualunque invito e segnale di solennità, funzione o particolare celebrità in quei giorni, sia con apparati d'altari, con esposizione di sacre reliquie, con lampade e lumi accesi in copia maggiore dell'ordinario, sia con festoni alle chiese, con suoni di campane, con musiche e qualsivoglia altra pubblica dimostrazione di giorno distinto dagli altri feriali<sup>43</sup>.

Non erano cose da poco. Si trattava, in definitiva, di entrare e di interferire in profondità in quel sostrato devozionale che animava non solo la religiosità popolare genericamente intesa, ma pure le pratiche religiose che costituivano parte integrante della stessa vita parrocchiale.

E' assai improbabile che questi consigli potessero essere eseguiti o comunque del tutto rispettati. Quanto meno sino al punto da impedire definitivamente il riemergere di quel sostrato culturale che caratterizzava la *pietas* popolare e il suo rapporto con il soprannaturale.

Di certo, con il primo gennaio 1788, il mondo consuetudinario popolare e, più in particolare, quello contadino venivano investiti, in maniera irruenta e con intenti mai registrati in precedenza, da direttive provenienti dall'esterno, che si prefiggevano obiettivi, la cui logica era tratta da codici culturali e politici antitetici.

La cultura dominante, in quel volgere del secolo, sembrava dunque aver affermato i nuovi valori ideologici di cui era portatrice. Di certo, quantomeno con i progetti di riforma inerenti la riduzione delle festività religiose, essa sancì un netto e rilevante stacco *culturale* con il variegato mondo della *cultura popolare*.

### **Alla ricerca delle origini**

A chiosa del decreto emanato il 17 settembre 1772, il Senato deliberò pure fosse scritto a tutti i rettori dello stato di Terraferma e, per quanto riguardava la città dominante, alle due

---

Terraferma di punire tutti coloro che, al di fuori delle feste di precetto stabilite, avessero sospeso il lavoro, cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma ordinaria*, filza 255.

<sup>43</sup> Cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma ordinaria*, filza 255.

magistrature competenti della *Giustizia vecchia* e dei *Provveditori alla giustizia vecchia*, perché fossero raccolte le opportune informazioni da cui si potessero rilevare

quali e quanti giorni fra l'anno, eccettuando le feste di ecclesiastico precetto, tanto in codesta città quanto in ogni altro luogo o villaggio alla vostra giurisdizione soggetto per ordinario, si osservino dalle genti colla sospensione dei giornalieri lavori, distinguendo i gradi dell'usata osservanza e specificando individualmente l'origine o institutione di ciascheduna di tali festività<sup>44</sup>.

Prendeva così avvio quella grande inchiesta<sup>45</sup> che, nel corso dell'anno seguente, condusse alla raccolta di una mole considerevole di dati inerenti le festività diffuse in una parte considerevole dello stato veneziano<sup>46</sup>.

Non furono certamente i risultati dell'inchiesta a spingere il Senato ad assumere la successiva deliberazione del 26 agosto 1775. Come già si è notato, alcune difficoltà frapposte dalla Santa Sede e la stessa connaturata riluttanza del ceto dirigente veneziano ad inoltrarsi in un terreno così delicato, avevano consigliato di soprassedere alla riduzione delle feste di precetto, adottando significativamente il drastico provvedimento di abolizione delle feste infrasettimanali di devozione popolare.

L'inchiesta, di certo, aveva contribuito a far emergere la vasta e variegata costellazione della religiosità popolare, che denotava segni inequivocabili di vitalità anche grazie all'atteggiamento permissivo delle autorità ecclesiastiche, quantomeno restie ad opporsi con determinazione nei confronti di pratiche devozionali che sembravano animare nel più profondo del suo essere la vita del mondo popolare e, soprattutto, contadino<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> A.S.V., *Senato, Roma, Expulsis papalistis*, filza 105. Il Senato si rivolse ai rappresentanti delle principali città dello stato di Terraferma, i quali inoltrarono il decreto alle curie vescovili delle rispettive diocesi. Da qui le direttive del supremo organo veneziano furono estese ai vicariati foranei e alle singole parrocchie.

<sup>45</sup> L'inchiesta promossa dal Senato veneziano può costituire, in un certo senso, una variante etnografica interessante di quegli "strumenti elaborati per avvicinare fenomeni della vita sociale ignoti, poco o mal noti che divengono *significativi, visibili e pregnanti* in rapporto ed in risposta all'emergere di spinte conoscitive le cui motivazioni ed i cui campi di applicazione mutano nelle diverse epoche storiche in stretto rapporto con il mutare delle richieste teoriche". Un tema che è stato affrontato nel numero 32 di "La ricerca folklorica", *op. cit.*, dedicato a *Alle origini della ricerca sul campo. Questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo*. La citazione è tratta dall'*Introduzione* di S. Puccini (p. 5).

<sup>46</sup> Per i dati giunti sino a noi e ancor oggi conservati presso la Biblioteca nazionale Marciana sono stati trascritti da Simonetta Marin e sono pubblicati in *Il culto dei santi e le feste popolari...*, con una sua nota introduttiva, cui rinvio per quanto concerne i criteri prescelti nella trascrizione e per le caratteristiche stesse della documentazione raccolta in cinque volumi. Nonostante il decreto del Senato, la raccolta delle informazioni non fu uniforme, forse anche per un diverso atteggiamento delle autorità ecclesiastiche. I dati di alcune diocesi sono pure rintracciabili negli archivi delle curie cittadine, come risulta, ad esempio, per la Valpolicella, cfr. Silvana ZANOLLI, *Tradizioni popolari in Valpolicella. Il ciclo dell'anno*, Verona 1990, in cui sono riportate le descrizioni dell'inchiesta del 1772 relative alle diverse parrocchie della vallata (cfr. pp. 39-44). Analogamente per la diocesi di Capodistria i cui dati sono oggi conservati presso l'archivio diocesano di Trieste (A.C.V.TS.), *Capodistria*, busta 190, *Feste parrocchiali, eventi e corrispondenze (1775)*.

<sup>47</sup> Nel suo consulto, steso il 14 agosto 1773, Natale Dalle Laste, esaminando "le carte voluminose pervenute dalla Terraferma", osservò come la bolla di Urbano VIII del 1642 fosse rimasta del tutto disattesa: "Indarno Urbano VIII nel 1642, mosso dalle istanze de' vescovi, dalle querele de' poveri,

La prudenza delle autorità veneziane era stata dunque ben giustificata, tanto più che quei dati, affluiti dalle parrocchie dello stato di Terraferma, rivelavano non solo quanto il fenomeno fosse esteso e radicato, ma pure come esso fosse difficilmente descrivibile in tutta la sua complessità alla luce dei quesiti che si erano enunciati nel decreto del 1772<sup>48</sup>.

Se, infatti, nel loro insieme, le risposte fornite dai parroci ci offrono un quadro vivido della religiosità popolare e ci informano sull'ampia fortuna goduta dal culto dei santi in moltissime realtà del Friuli e della Terraferma veneta e lombarda, esse rivelano pure una sostanziale inadeguatezza da parte dei loro stessi estensori (nella quasi totalità parroci o sacerdoti che avevano la cura d'anime) a cogliere la specificità del fenomeno che erano chiamati a descrivere.

I dati che ci sono pervenuti esprimono certamente, per quasi tutte le realtà diocesane, lo sforzo di cogliere le caratteristiche e le origini delle festività allora esistenti.

Se si escludono alcune descrizioni decisamente laconiche nella loro formulazione, oppure, altresì, diverse attestazioni, francamente poco credibili, in cui, senza esitazioni, si afferma se non l'inesistenza di festività non di precetto<sup>49</sup>, il loro numero decisamente esiguo<sup>50</sup>, le dichiarazioni dei parroci trasmesse a Venezia dai rappresentanti dello stato di Terraferma, indicano chiaramente lo sforzo compiuto dai loro estensori per individuare quanto meno l'origine delle festività locali<sup>51</sup>.

Sono molti i parroci che, di fronte alla richiesta proveniente dal supremo organo veneziano, compulsano i loro registri o ricercano altrove l'origine delle festività della loro parrocchia. Si ricordano così antichi documenti, atti notarili, registri canonici, *vacchette*

---

dagli abusi scandalosi nel culto de' santi, con la costituzione *Universa* ha determinato il numero delle feste di precetto con astinenza dal lavoro. Indarno dichiarò sciolte da precetto di obbligazione le altre tutte che in qualunque luogo si osservassero e impose ai vescovi, in virtù di obbedienza e sotto pena della sua indignazione, l'esatta osservanza della bolla, l'uniformità e l'uguglianza de' di festivi e di astenersi in perpetuo dal decretare nuove feste di precetto per l'importunità de' popoli e per soverchia facilità d'essi vescovi. La connivenza de' prelati diocesani, l'insinuazione industriosa de' direttori di spirito, l'intemperanza e materiale divozione del volgo, ad onta delle apostoliche providenze, ritennero tenacemente l'osservanze di voti e consuetudini antiche e di tempo in tempo ne accumularono di nuove", cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, filza 365.

<sup>48</sup> In particolare per quanto concerneva un'ipotetica distinzione incentrata sui "gradi dell'usata osservanza", cfr. *supra*, p. 175.

<sup>49</sup> Sorprendente l'assenza di feste (al di fuori di quelle di precetto) nella città di Bergamo, cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 23.

<sup>50</sup> Attestazioni che spesso contengono pure osservazioni decisamente ostili a pratiche religiose che si definiscono *festicciole* e che suggeriscono, nell'insieme, la volontà da parte degli scriventi di non concedere loro alcuna legittimità. Ad esempio il parroco di San Daniele (Friuli) puntualizza come "in questa terra oltre le feste di precetto comuni a tutta la diocesi non si osserva come festa d'obbligo giornata alcuna o per antica consuetudine o per publico voto o per altro universale motivo [...]. A ricordo de più vecchi ci erano molte festicciole che dovevano osservarsi come di precetto e chi lavorava soggiaceva a certa condanna pecuniaria, ma poi restarono tutte abolite, senza che neppure una ve ne sia rimasta", cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 23. Una descrizione dubbia che, come in molti altri casi, tralasciava deliberatamente di ricordare pratiche devozionali che erano limitate ad alcune contrade del villaggio e che facevano riferimento a chiesette o oratori *campestri*.

<sup>51</sup> Singolare, ad esempio, per la ricchezza di informazioni e di citazioni dotte l'attestazione rilasciata dal parroco di Gemona (Friuli), cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, pp. 322-324.

di elemosine, diplomi vescovili e quanto altro<sup>52</sup>. Ma, laddove tutto questo non è di aiuto, pure verbali di *vicinie* e altri documenti conservati negli archivi della comunità, nonché iscrizioni poste sugli altari, lapidi, affreschi, ex-voto.

E' la ricerca del *monumento*, che attesti l'avvio di una pratica devozionale che pone in relazione la comunità (o parte di essa) con il suo santo protettore. Ma, più spesso, l'estensore della descrizione deve arrendersi e richiamare le semplici attestazioni degli anziani, dei *vecchi* della parrocchia, che, per lo più, non possono confermare che la forza e la legittimità della tradizione<sup>53</sup>.

Come, ad esempio, il parroco di Caloneghe (Belluno), il quale, dopo aver elencato le numerose festività esistenti in parrocchia, osserva:

Tal descrizione non potendosi rilevare neppur dalle tavolette in cui sono registrate, mentre non è descritto né anno, né mese, né giorno quando sono state istituite, ma solo riesce di rilevare il motivo e la causa della loro istituzione, come viene in questa connotato: onde neppur dalli più attempati si può aver certa contezza del tempo della loro istituzione, ma viene riferito essersi nel loro ricordo sempre stillato in tal guisa<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Si veda, ad esempio, la relazione di Nicola Giuseppe Botti rettore della chiesa di Allone (Brescia), il quale si avvale pure degli *annali della chiesa* per attestare l'origine di alcune feste (San Gottardo e Santa Monica, "istituita nel secolo passato perché vi erano molti indemoniati"; oppure la festa della *visitazione di Maria Vergine ad Elisabetta*, istituita nel '600 "a motivo d'una mezza pestilenza principalmente nella virginità"), cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 102.

<sup>53</sup> La registrazione del *voto* da parte della comunità in un rogito notarile attesta evidentemente una percezione diversa della consuetudine. Una percezione che probabilmente derivava da una dimensione conflittuale non più contenibile entro i confini della comunità. Il *voto* era infatti per lo più accompagnato dall'obbligo sancito dalla convicinia (e cioè dalla riunione dei capifamiglia) nei confronti di tutti i membri della comunità. Un'eventuale trasgressione nei confronti della festività (considerata dunque a tutti gli effetti come una festa di precetto) sarebbe stata colpita da una pena pecuniaria. Molti gli esempi. Per Carrè (Vicenza), dove in occasione della pestilenza del 1630 la comunità decide di fare voto alla Madonna e di festeggiare *in perpetuo* il 21 novembre con messa solenne, cfr. Mauro SCREMIN, *Peste e devozione a Carrè nel 1630*, in Carrè. *Antologia di scritti e di immagini*, a cura di Andrea CANALE, Mariano CROSATO e Matteo Dal SANTO, Vicenza 1988, pp. 86-88. Per Torreselle (Vicenza) cfr. Claudio POVOLO, *Valdilonte. La contrada di Geltrude e Matteo*, Vicenza 1996, p. 8 e 40: nel 1613 la comunità, riprendendo un'antica consuetudine, decide di festeggiare ogni 25 del mese perché "Iddio si degni per sua infinita misericordia et clemenza liberar la detta villa et beni in essa situati dalle tempeste, cattivi tempi et altri pericoli che possono succedere giornalmente". Ciascun membro della comunità avrebbe dovuto astenersi dal lavoro ogni 25 del mese e partecipare alla consueta processione annuale delle *rogazioni*. Inoltre si stabiliva di festeggiare ogni anno, dedicandolo al riposo, il sei dicembre, giorno di san Nicolò, cui era dedicato un altare della chiesa parrocchiale. La registrazione notarile sanciva ovviamente un salto qualitativo rispetto all'antica consuetudine. Il *voto* stabilito dalla comunità nel 1613, come è attestato dall'inchiesta promossa dal Senato, era ancora operante negli ultimi decenni del Settecento. La scelta del 25 di ogni mese come giorno festivo sembra essere una pratica assai antica e diffusa particolarmente nel Vicentino, cfr., per un esempio, Giovanni MANTESE, *San Vito di Leguzzano dalle origini ai nostri giorni*, Vicenza 1959, pp. 130-136, in cui si osserva come l'origine di tale festività risalisse al secolo XV.

<sup>54</sup> Cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 112. Interessante la descrizione della festività di Santa Chiara da parte dell'arciprete di Pirano in Istria: "Si canta messa, si fa la processione a motivo (ut dicitur) per una grande escrescenza d'acque nelle saline e s'astengono ordinariamente dalle opere servilli", A.C.V.TS., *Capodistria*, busta 190.

E' una ricerca spesso puntigliosa, che si avvolge, come vedremo, sulla stessa definizione della tipologia della festività (di semplice devozione o di voto). A Siviano d'Iseo il parroco, dopo aver enumerato le festività celebrate in parrocchia, osserva perplesso:

Io, in quattro anni di mia residenza, le ho sempre annunciate come di pura divozione, e nessuno m'ha mai contraddetto. Or che in questa occasione ho ricercati i fondamenti, mi vien detto da uomini vecchi come cosa probabilissima per tradizione che la festa di s. Rocco sia di voto per la sola contrata però di Mazze, la quale dicesi che andasse onninamente libera dalla peste l'anno 1630 (nonostante la strage che faceva nel resto del paese) appunto pe'l voto fatto al santo di celebrar annualmente la sua festa. Questa asserzione però, anche dopo diligenti ricerche, non mi si è potuto provare né co' libri della parrocchiale, né della comunità, né di alcun particolare<sup>55</sup>.

### Al di là delle classificazioni

Dietro alle affermazioni dei parroci, e ai loro giudizi spesso perentoriamente negativi, è possibile evidentemente intravedere non solo stilemi culturali che denotano difficoltà a comprendere le pratiche religiose descritte, ma anche la riluttanza ad accogliere forme devozionali che rivestivano, in più di un caso, specificità giurisdizionali che, inevitabilmente, erano entrate in conflitto con l'istituzione parrocchiale.

Questo è ad esempio ben ravvisabile nello sforzo compiuto dai parroci nel definire le caratteristiche delle festività esistenti nelle loro parrocchie. Caratteristiche che, evidentemente, potevano essere colte, oltre che dall'individuazione dell'origine ed istituzione delle festività, anche dal grado di osservanza che le contrassegnavano<sup>56</sup>.

E' così che, nelle loro descrizioni, i parroci si affannano a distinguere le festività in *votive* o di *semplice devozione*. Una distinzione ambigua<sup>57</sup>, che i parroci cercavano di chiarire sia individuando il momento preciso in cui la festività era stata introdotta tramite un voto collettivo<sup>58</sup>, sia attestando il suo grado di osservanza da parte dei fedeli.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>56</sup> Quesiti che, come si ricorderà, erano stati formulati dal Senato avviando l'inchiesta nel settembre del 1772.

<sup>57</sup> Nel ricordare la festa dei santi Fabiano e Sebastiano, diffusa anche nei villaggi vicini, il parroco di Isola in Istria osserva: "Si canta messa e vespro; si fa processione e si va a visitar la chiesa di San Rocco. Sebbene nel sinodo Boromeo questa vien chiamata festa di divozione, il popolo negli anni passati l'ha osservata come di precetto", A.C.V.TS., *Capodistria*, busta 190.

<sup>58</sup> Il parroco di Branzi (Bergamo) osserva: "Cerca l'origine di tali feste si asserisce che riguardo la festa di s. Rocco in ogni parochia si suppone voto, ma non si anno fondamenti e perciò non si può dire generalmente parlando se non che siano tutte di devozione", cfr. *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>59</sup> Natale Dalle Laste, nel consulto del 14 agosto 1773, basandosi soprattutto sui dati dell'inchiesta, tentò inutilmente di definire le caratteristiche dei due tipi di festività: "Tutta questa farragine di feste è distinta in votive e di semplice divozione. Alle prime è dedicato il giorno intiero, alle seconde intiero la maggior parte e a molte la metà solamente. Di poco numero di votive appare il fondamento onde possano dirsi tali, cioè per parti prese nelle comunità e vicinie [...]. Più numerose sono le votive che anno il solo fondamento di tempo immemorabile e di volgari tradizioni [...]. Quelle poi che si dicono di divozione altre anno l'oscuro titolo di antica usanza degli antenati, che ciecamente è seguita, altre riguardano il culto de' santi titolari, non solo di chiese parrocchiali, ma eziandio di oratori campestri, altre di santi protettori di fraglie divote [...]. Queste di voto comunemente si festeggiano da mattina a

Le descrizioni stese dai parroci si dispiegano così ricorrendo a stilemi retorici che molto spesso denotano non solo pregiudizi<sup>60</sup>, omissioni<sup>61</sup>, contraddizioni<sup>62</sup>, ostilità<sup>63</sup> e, in taluni casi, pure atteggiamenti neutrali<sup>64</sup>, o persino benevoli<sup>65</sup>, ma anche, e soprattutto, una percezione che, inevitabilmente, non è in grado di cogliere i nessi culturali che muovevano

---

sera con totale abbandono del lavoro, con più rigore però le decretate dalle vicinie [...]. Quanto alle feste di divozione se ne incontrano alquante imposte con precetto con astinenza dal lavoro per decreti di vescovi o di sinodi diocesani [...]. Del resto la maggior parte delle feste di volontaria divozione occupa tutto il giorno e sospende i lavori. Nondimeno in parecchi luoghi si passa dalla messa al lavoro, non però in tutte...”, cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, filza 265.

<sup>60</sup> A Portobuffolè (Treviso) il parroco osserva: “In tutti li giorni sudetti il popolo si è facilmente portato dalla propria devozione, o dirò meglio ignoranza, che, quantunque inculcato più volte dall’altare a proseguire i lavori per ordinario, si astengono più volentieri che nelle feste di precetto”, cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 237.

<sup>61</sup> Sorprendente l’attestazione del vescovo di Crema il quale rileva che, oltre alla festa del santo patrono della diocesi e di ciascuna parrocchia, “ve n’è qualch’altra pure in quasi tutte le parrocchie della diocesi che chiamano di divozione, nelle quali però, eccettuato il solo tempo della messa cantata e vespro, si attende al lavoro della campagna od altro che più bisogna”, cfr. *Ibidem*, p. 193. Le omissioni sono in realtà assai più frequenti se si considera che in molte descrizioni si evita di soffermarsi su quelle festività che erano specifiche di singole contrade od oratori. Un esempio la descrizione di Vedelago (Treviso), cfr. *Ibidem*, p. 254.

<sup>62</sup> E’ ad esempio decisamente contraddittoria la descrizione stilata dal parroco di Mariano (Bergamo), che sembra riflettere l’impossibilità di delimitare pratiche religiose che si svolgono al di fuori del suo controllo: “Di tutte queste feste io non so ritruovare monumento alcuno, quando abbiano avuta origine, né per qual motivo siano state instituite, o da chi, o con quale autorità, né cosa alcuna ho potuto ricavare da più vecchi de parrochiani. Solo mi dicono che le anno sempre vedute a farsi, né si ricordano aver mai sentito da loro antenati quando siano incominciate. Si celebrano tutte con messa cantata e vespro. Quanto ai lavori giornalieri, volendo io introdurli massime in que’ giorni ne quali sono più interessanti le faccende dell’agricoltura, alla quale attendono tutti questi parochiani, vi ho trovata gagliarda opposizione e quanto più procurava di levarle tali feste, tanto più io mi andava conciliando di odiosità. Niuno mi sa però dire avere avuto origine da qualche voto. Non si fa però scrupolo questa gente di fare qualche opera servile di minor fatica in tali giorni, nemmeno di viaggiare qua e là pei loro interessi, in guisa che è sempre quasi vuota la chiesa, perché la maggior parte in queste feste vanno anche ai loro diporti”, cfr. *Ibidem*, pp. 62-63.

<sup>63</sup> A Pognano (Bergamo) il curato riferisce delle *feste di divozione o votive*, in cui i suoi fedeli si astengono dal lavoro “ma di queste non avendo mai potuto ritrovare l’origine ho procurato sin al principio di mia residenza in questa cura d’indurli ad abbandonarle, per essere a medemi giorni piuttosto di libertà, che divozione, e pregiudicevoli anche a loro impieghi di campagna; il che senza frutto essendomi riuscito ho io omesso già da alcuni anni per loro disinganno l’officiatura”, *Ibidem*, p. 62.

<sup>64</sup> Il parroco di Chiare (Brescia) descrive le feste precisando: “Se male non ho inteso il comandamento, parmi che a bene eseguirle sia spedito dividerle in quattro classi. La prima sia di quelle la cui origine si sa [...]. La seconda sia di quelle di cui non si può appuntare l’origine se non per devota consuetudine introdotta a poco a poco [...]. Le feste di queste due classi sono osservate generalmente da tutti coll’astenersi da lavori, seppur s’ecceutino poche persone che in privato lavorano. Terza classe è di quelle che molti osservano, ma che molti pure non osservano... Quarta classe è di quelle che si osservano da qualche classe di lavoratori, ma da niun altro...”, cfr. *Ibidem*, pp. 81-82.

<sup>65</sup> Un buon esempio è costituito dalla bella descrizione fornita dal parroco di Collebeato (Brescia), il quale si sofferma analiticamente sulle feste esistenti in parrocchia. Decisamente simpatetico il ricordo del miracolo avvenuto il 30 settembre 1618: “Narrasi che apparisse il santo in forma di vecchiarello nella pubblica piazza alli reggenti di cotesto publico, che afflitti sotto i rami di ben esteso olmo ed interrogati del lor dolore li rispose di dover celebrare la festa di detto santo, sparve. Si onorò il santo con fare la sudetta festa con publico voto e cessò immanente il flagello...”, cfr. *Ibidem*, pp. 85-86.

nel più profondo il mondo consuetudinario popolare che nei rituali delle feste incontrava uno dei suoi momenti più significativi<sup>66</sup>.

Appare paradossale la descrizione fornita dal parroco di Risano in Istria, il quale, pur negando l'esistenza di feste popolari, ricorda però talune ritualità che difficilmente possono essere scisse dalla devozione popolare:

In questa mia parochia non si tiene da questo popolo alcuna festa di divozione, né di voto, oltre le universali della Santa Chiesa, né si fanno in conseguenza alcuna divozione, se non che le solite nelle feste di precetto, cioè rosario, dottrina, gli atti e discorso al popolo, come fanno tutti li parrochi, né viene levata da chi si sia pena per tale effetto; nec non altre processioni si fano che quelle del Corpus Domini, venerdì santo, rogazioni, dedicazione della chiesa e quella alla roda nella prima domenica di maggio, chiamata dal volgo la Mainiza; ed ogni prima domenica del mese col santissimo sacramento d'intorno la chiesa<sup>67</sup>.

Le festività religiose e i rituali ad esse collegate (processioni, veglie, preghiere) si inseriscono a pieno titolo in un *discorso culturale* la cui valenza giuridica consuetudinaria era caratterizzata dall'oralità, da un'estrema flessibilità e dalle sue componenti mitiche<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Un atteggiamento che è ben riflesso dal vescovo di Capodistria nella lettera scritta al podestà delle stessa città, in cui comunicava di aver ricevuto il decreto del Senato del 26 agosto 1775: "Non tralascierò d'aggiungere all'Eccellenza Vostra qualmente che, essendo in questi paesi assai trascurato e molto profanato questo divino precetto, la voce di tutti noi ecclesiastici non basterà per farlo osservare e rispettare a dovere, quando il forte braccio della pubblica sovrana autorità non s'impegni a toglierne i molti e gravi disordini. Anzi neppure basterà per rimettere l'esercizio delle opere servili nei giorni immediatamente seguenti alle feste di precetto, massime nel tempo di primavera e d'estate. E ciò per causa dei frequenti balli pubblici che s'introducono sì in città che in campagna nelle osterie e nelle altre case dove si vuol spazzare al minuto con prestezza il vino, mentre la gioventù de' villici e degli artefici, ballando e bevendo tutto il doppio pranzo della festa, la mattina seguente, non avendo abbastanza riposato, né ben digerito il vino, non è atta al lavoro", A.C.V.TS., *Capodistria*, busta 190. Una testimonianza che rifletteva le difficoltà interpretative nel cogliere il fenomeno delle feste popolari, ma che indicava pure la tenace resistenza del fenomeno di fronte ad ogni tentativo volto a contenerlo.

<sup>67</sup> A.C.V.TS., *Capodistria*, busta 190.

<sup>68</sup> Le consuetudini vennero essenzialmente percepite nel loro ordine *ideale*, cogliendone spesso, come nel caso delle riforme attuate nella seconda metà del Settecento gli aspetti esteriori e più visibili. L'ordine *ideale*, come ha sottolineato Rouland, in realtà nasconde al suo interno l'ordine del vissuto. Una differenziazione tra teoria e prassi, tipica di tutti i sistemi giuridici, ma che nel caso delle consuetudini assume una certa rilevanza se si pensa che assai raramente esse *parlano di se stesse* e sono invece raccolte e interpretate da esponenti della cultura dominante (che si avvalgono della scrittura). Ed anche quando il mondo consuetudinario riflette su se stesso, ogni cosa e ogni relazione sono percepite nell'ambito del mito. Si veda ad esempio la contesa giudiziaria che ebbe come protagonista Caterina Corradazzo, Claudio POVOLO, *Eredità anticipata o esclusione per causa di dote? Un caso di pluralismo giuridico nel Friuli del Cinquecento*, in *Padre e figlia*, a cura di Luisa ACCATI, Marina CATTARUZZA, Monika VERZÁR BASS, Torino 1994, pp. 41-73. A questo proposito Rouland ha rilevato che "in generale, i giuristi occidentali definiscono la consuetudine come un uso prolungato considerato vincolante, e insistono sulla sua flessibilità, sulla facilità con cui essa si adatta all'evoluzione dei costumi. Ciò significa mescolare l'ordine dell'ideale a quello del vissuto [...]; la consuetudine non è affatto immutabile, e [...] evolve secondo i bisogni del gruppo sociale che la genera. Ma, idealmente, chi la applica valorizza la sua funzione di ripetizione del passato, pronto, in caso di necessità, ad adattarla al cambiamento. In realtà, il primo carattere della consuetudine nell'ordine ideale è quello della ripetitività", cfr. ROULAND, *Antropologia giuridica*, p. 184.

Vero e proprio sistema giuridico *aperto*, le cui proposizioni erano eminentemente sociali<sup>69</sup>, la consuetudine era interpretata dagli anziani (i *vecchi*), i quali, ricorrendo al mito, legittimavano la funzione vincolante del passato e la sua funzione di ripetitività, anche di fronte a quanto di nuovo inevitabilmente emergeva<sup>70</sup>.

Nell'ambito delle festività religiose, le consuetudini contrassegnavano eminentemente il rapporto tra l'uomo e il divino ed esercitavano un diretto controllo sul tempo, mirando a legittimare ogni atto giuridico prodotto nell'ambito della comunità<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Si tratta di un concetto fondamentale se si considera la consuetudine rispetto agli altri sistemi giuridici e alla specifica forma del *ragionamento giuridico* di ciascuno di essi. Il tema è stato affrontato dal sociologo americano Lawrence Friedman. Il *ragionamento giuridico* è uno strumento di *legittimità specifica*, che serve cioè a collegare le decisioni di organi o di istituzioni dotati di *autorità derivata* con organi o istituzioni investiti di *autorità primaria* (che non devono giustificare le loro proposizioni). Il *ragionamento giuridico* è tipico, ad esempio, dei giudici che devono motivare le loro decisioni rispetto ad organi superiori. La forma logica del ragionamento può essere composta di asserzioni *sul diritto* e asserzioni *sul fatto*. Si definiscono *sistemi chiusi* quei sistemi che prevedono che chi deve decidere deve farlo solo basandosi su premesse *legali*, che si rifanno a norme certe, condivise e scritte. Un *sistema aperto*, all'incontrario, si basa su asserzioni di fatto e non traccia distinzioni tra premesse legali e quelle che non lo sono. Inoltre questi due grandi sistemi possono accogliere oppure negare l'*innovazione* e cioè se accettano che nuove proposizioni legali vengano in essere. Le asserzioni e le proposizioni del sistema giuridico sono quindi assai importanti per definire le caratteristiche stesse del sistema giuridico cui si riferiscono. Friedman distingue quattro tipi di sistema, che corrispondono a quattro tipi di *ragionamento giuridico*. Un sistema può essere *sacrale* e rifarsi ad un testo sacro: in questo caso si tratta di un sistema chiuso e che nega ovviamente l'*innovazione*. In un certo senso anche il *common law* classico apparteneva a questo tipo di sistema. Nel secondo tipo ricadono i sistemi che possiamo definire *sistemi a scienza giuridica*, cioè quei sistemi che considerano il diritto una scienza: si tratta evidentemente di sistemi *chiusi*, ma nei quali l'*innovazione* è accolta (in quanto il diritto è una scienza e come tutte le scienze si evolve). E' una tipologia che ha avuto fortuna nei paesi dell'Europa continentale, dapprima con il diritto comune e poi con i codici. La terza tipologia è rappresentata dai sistemi che sono *aperti*, ma rifiutano l'*innovazione*: come, ad esempio, quelli consuetudinari, in cui il ragionamento giuridico è costituito da asserzioni di fatto. I giudici, che non sono professionisti, attingono al costume, al buon senso, alla morale. Le norme giuridiche, nei sistemi consuetudinari, sono in realtà le norme sociali e politiche. I sistemi *aperti* si affidano quasi esclusivamente all'oralità e ritengono che il diritto sia comunque già esistente e, spesso, fondato da Dio. L'ultimo tipo, i sistemi *aperti* e che accolgono esplicitamente l'*innovazione*, sono, ad esempio, i diritti rivoluzionari. Nei sistemi chiusi che rifiutano o considerano difficoltosa l'*innovazione*, le trasformazioni sono mascherate dal *legalismo* o dalla *finzione giuridica*. Mi è sembrato importante soffermarmi su questa distinzione per chiarire le dimensioni *culturali* della consuetudine e, di converso, della religiosità popolare che, di quella, è parte integrante. Va aggiunto, come già si è detto, che il rifiuto (come nel caso delle consuetudini) o l'accoglimento dell'*innovazione* appartiene all'*ordine ideale*, perché, ovviamente, nessun sistema può rifiutarsi di accogliere le innovazioni e, conseguentemente, di trasformarsi. Per questi problemi cfr. Lawrence M. FRIEDMAN, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, Bologna 1978 (New York 1975), pp. 389-408.

<sup>70</sup> Rouland osserva: "Per attualizzare nel presente l'ordine ideale e per farlo trionfare sul disordine del vissuto, l'istituzione incaricata di dire il diritto procede secondo una tecnica detta di accumulazione delle fonti. Nessuna fonte nuova può rimpiazzare una fonte antica: essa si aggiunge alle precedenti, senza distruggerle", cfr. ROULAND, *Antropologia giuridica*, p. 185. Sia per le osservazioni di Friedman che per quelle di Rouland si veda comunque la vicenda friulana affrontata in POVOLO, *Eredità anticipata...*

<sup>71</sup> Cfr. ROULAND, *Antropologia giuridica*, pp. 186-187.

La festività religiosa veicolava rituali collettivi collegati al culto dei defunti e ai patti sanciti dagli antenati con il mondo del divino per preservare ogni aspetto materiale della vita quotidiana<sup>72</sup>.

Dall'inchiesta del 1772-73 emerge vivido il richiamo del passato e dello stretto legame che univa gli uomini del presente con i loro antenati. Il tentativo dei parroci di definire il carattere votivo o devozionale del giorno festivo sembra passare in secondo piano rispetto alla forza coesiva del mito suscitato da antichi miracoli, culti consolidati o pratiche religiose innervate nella vita stessa della comunità<sup>73</sup>.

Nel contado di Mel, dove sono gli stessi anziani dei villaggi ad attestare quali siano i giorni dedicati al culto dei santi, le festività sono quasi esclusivamente descritte *di devozione*. A Col, il *giurato* osserva come le feste “si fanno senza obbligo di sorte, benché istituite da nostri padri, delle quali non esiste più memoria”. Nella *regola* di Corve “per uso e costume antico lassà da suoi predecessori osserva per devotione li giorni de sotto scritti santi, né saper la sua origine”.

Ma il legame tra passato e presente è soprattutto attestato in questi villaggi dal taglio personale delle descrizioni stilate dagli anziani. Il miracolo e il voto invocati dagli antenati si riverberano direttamente su tutti gli uomini della loro comunità. La dimensione del tempo sembra essere univoca, senza cesure che indichino la rottura dei patti ancestrali stabiliti:

17 genaro s. Antonio abatte, molti fanno festa per divozion di detto santo pregando il Signore che ci liberi dall'incendio del fuoco, perché una volta anticamente fu ridotte in ceneri molte abitazioni di questa villa...

<sup>72</sup> “A contatto con la natura e le sue manifestazioni, l'uomo contadino vive nel ciclo stagionale la lotta incessante tra le forze benefiche che danno la vita, la grazia e le forze malefiche che hanno con sé la morte, la disgrazia; teme l'oppressione del male, della fame, delle malattie. Contro il male, la peste, la carestia, l'inondazione e la siccità, egli si rivolge alla protezione della Madonna, dei santi, secondo un suo modo di concepire l'atto religioso e il culto, molto spesso senza alcuna mediazione della Chiesa. E' una religiosità in cui non mancano aspetti di una magia legata a riti arcaici e soprattutto alla ritualità agraria di origine pagana”, cfr. Dino COLTRO, *L'altra cultura. Sillabario della tradizione orale veneta*, Verona 1998, p. 143. I riti collegati alle festività religiose popolari esprimevano la specifica dimensione culturale e simbolica della comunità, più di quanto non fossero in grado di riflettere le feste uniformemente ufficializzate dalla Chiesa. Come è stato notato da Anthony Cohen, “in rural societies, and before the spread of capital-intensive technology, the agricultural cycle generated a ritual calendar, both religious and secular”. Ed anche nelle società più moderne, meno orientate dalla dimensione religiosa, è possibile cogliere un fenomeno analogo: “Though these rituals forms are more explicit, it does not follow that their meanings are necessarily fixed and uniform. Rather, the ritual occasions are themselves symbolic [...] At the level of a group-as-a-whole, of orthodoxy, they say something about the relation of the group to others. At the level of individual participant, they speak of the individual's relation to his group and to the world as mediated by his group membership. Both construct and allow the individual to experience social boundary”, cfr. Anthony Paul COHEN, *The symbolic construction of community*, London-New York 1985, pp. 53-54.

<sup>73</sup> E' esemplificativa la testimonianza del parroco di Madrisio di Varmo (Friuli): “L'origine poi ed istituzione non si rileva che per tradizione popolare, asserendo li vecchi aver inteso da padri, ed altri, l'istituzione dell'osservanza per disgrazie sofferte e favori conseguiti nei giorni di tali santi; onde per averli protettori contro le tempeste, mortalità e malattie di persone ed armenti, come pure favorevoli avvocati ne bisogni spirituali e temporali, diedero principio a tali festività, in tal piede, anche di presente, osservate”, cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 342.

14 detto s. Valentin prette, molti fanno festa per divozion di detti santi pregando il Signore che ci liberi dal mal caducco...

13 giugno s. Antonio da Padova, molti fanno festa per divozion di detto santo, pregando il Signore che ci liberi dalle disgrazie...<sup>74</sup>

Ovviamente il quadro offerto dall'inchiesta è quanto mai variegato e mosso. Ad antiche ricorrenze festive, la cui origine sembra calarsi nella notte dei tempi, si accostano giorni festivi di più recente istituzione ed eventualmente ripresi dopo un lungo silenzio, oppure culti di santi entrati ormai in desuetudine<sup>75</sup>.

### Consuetudine e giurisdizione

Se risulta assai difficoltoso tracciare un quadro omogeneo, di fronte a realtà così diverse sul piano geografico, economico e sociale, dall'inchiesta del 1772-73 emerge però la sensazione diffusa che lo sfondo consuetudinario, rappresentato dalle festività religiose e dal culto dei santi, mantenesse ancora, in molti contesti, una forza coesiva di tutto rilievo.

Una sensazione che appare tanto più rilevante se solo si riflette che nel corso del Sei-Settecento la dimensione del sacro e dei rituali devozionali erano cresciute a dismisura, conferendo ai loro detentori laici ed ecclesiastici prestigio, immunità e privilegi giurisdizionali<sup>76</sup>.

La frammentazione sul territorio e negli stessi edifici parrocchiali di pratiche devozionali che si riflettevano visibilmente nella magnificenza degli altari laterali e nella presenza di ex-voto<sup>77</sup> indurrebbe ad associare questo *revival* devozionale alla fortuna goduta dalle festività religiose popolari.

In alcuni casi l'inchiesta promossa dal Senato veneziano sembra confermare questa tendenza, che, in un certo qual modo, contrastava con lo sforzo condotto dalle autorità ecclesiastiche di affermare una pratica religiosa parrocchiale uniforme, incentrata sulle

<sup>74</sup> Attestazione dei giurati di Villa del Contado di Mel, cfr. *Ibidem*, p. 245.

<sup>75</sup> A Pagliaro (Bergamo) si festeggiavano alcuni santi, "e perché poi col decorso degli anni non si sapeva se questa osservanza fosse di voto o di sola divozione l'anno 1630 li 16 agosto affine d'esser liberata dal mal contagioso fece voto di osservarle con astenersi ancora dalle opere servili e finalmente l'anno 1679 sotto li 26 novembre rinnovò il detto voto, ed aggiunse ancora il voto d'osservare il giorno della Presentazione della Beata Vergine Maria ed il giorno di s. Antonio da Padova, affine non solo d'esser liberata dalla peste, ma ancora dalla morte improvvisa, dalle guerre, carestie, tempeste, e per aver la grazia di viver cristianamente", cfr. *Ibidem*, p. 48.

<sup>76</sup> Come è ben attestato nelle diocesi piemontesi studiate a Angelo TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.

<sup>77</sup> Molti parroci, nel corso dell'inchiesta, segnalano la stretta relazione tra altari laterali e culto dei santi, menzionando pure la presenza di ex-voto. Notevole l'esempio di Clusone, cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, pp. 46-47. Curioso l'esempio segnalato da G. Dellai nella chiesa parrocchiale di Schiavon (Vicenza), in cui era stato creato un nuovo altare laterale in onore di San Liberale. Nel corso della visita pastorale del 1658 il vescovo notò come alla base della pala raffigurante il santo era stato posto un altare che giungeva quasi fino alla metà della chiesa, "impedendo nella sua area la regolare disposizione di banchi con relativi problemi di capienza per la chiesa e di pericolosa promiscuità (così fu definita) tra uomini e donne", cfr. Giordano DELLAI, *Schiavon e Longa. Storia di due comunità e di un territorio nell'alta pianura vicentina*, Vicenza 1994, p. 101.

prerogative giurisdizionali del parroco, sulla preminenza dell'edificio parrocchiale e, in particolare del suo altare maggiore<sup>78</sup>.

In questo senso, però, le pratiche e i rituali devozionali crescevano e si modellavano alimentandosi di una rete di conflitti che vedeva come protagonisti gruppi parentali, associazioni laicali, comunità e parroci. Una rete di conflitti che, come ha sostenuto Norbert Rouland, apparteneva a pieno titolo a quell'*ordine giuridico vissuto* che caratterizzava il mondo consuetudinario nei suoi valori più specifici<sup>79</sup>.

Nonostante la loro frammentarietà territoriale e devozionale<sup>80</sup> e, pure, i rituali loro connessi<sup>81</sup>, l'ampia gamma di festività rappresentata dall'inchiesta del 1772-73 sembra affermare in primo luogo una forte tensione mitica rivolta al controllo del tempo e della morte.

In definitiva il variegato culto dei santi, così spesso descritto dai parroci con accenti negativi, rinvia a quell'*ordine ideale* che nel mondo consuetudinario, riallacciandosi al passato, al culto degli antenati e ai patti ancestrali da loro stabiliti con il divino, intendeva affermare la forza della tradizione e il richiamo del mito, concepiti come forze aggreganti in grado di assorbire i conflitti, vanificandone le tendenze centrifughe.

## Il lavoro e la preghiera

Nel giorno festivo, pratiche e riti devozionali potevano prevedere la parziale o totale sospensione dei lavori, così come momenti di aggregazione ludica<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Come è stato notato da Edward Muir, i vescovi puntarono all'eliminazione di culti semiprivati e all'esibizione di ex-voto (per questo aspetto cfr. *infra*, p. 190) e a porre sotto controllo l'utilizzo degli altare laterali: "Si trattava, per i vescovi, di trovare un difficile equilibrio tra interessi privati e collettivi, e ottenere che questi gruppi si assumessero la responsabilità di mantenere una parte della chiesa, senza però consentire loro di distruggere il carattere pubblico della parrocchia e delle sue forme di devozione", cfr. Edward MUIR, *Riti e rituali nell'Europa moderna*, Milano 2000 (Cambridge 1997), p. 261.

<sup>79</sup> "La valorizzazione dell'armonia e dell'equilibrio assume significato soltanto quando la si confronta con le tensioni e i conflitti del mondo reale: orbene, questi non sono risparmiati alle società tradizionali, anche se esse tentano di prevenirli o di regolarli nel modo meno traumatico per la società. Allo stesso modo, i gruppi sociali, la cui complementarietà viene pur valorizzata, restano portatori di valori specifici, che possono essere contraddittori. In genere un valore è dominante, ma gli altri persistono, enfatizzati soltanto da alcuni gruppi, o espressi in forme velate. Il controllo sociale esercitato dal diritto nell'ordine del vissuto ha per fine la gestione dei conflitti che possono risultare da questo stato di fatto, o restaurando l'ordine iniziale, o creandone uno nuovo, nel rispetto, per quanto possibile, dell'ordine ideale", cfr. ROULAND, *Antropologia giuridica*, p. 186.

<sup>80</sup> Nel senso cioè che molti giorni festivi erano caratteristici di alcune contrade o confraternite.

<sup>81</sup> In moltissime festività i parroci segnalano però l'assenza di specifici rituali devozionali.

<sup>82</sup> Regolarmente descritti, spesso senza vena d'indulgenza, da molti parroci nell'inchiesta del 1772-73, cfr. *infra*, p. 188. Su questi aspetti cfr. Jean Louis FLANDRIN, *Amori contadini*, Milano 1980 (Paris 1975), pp. 89-92. Flandrin osserva: "Per passare dall'associazione con i membri del proprio gruppo, maschile o femminile, a una relazione personale con un individuo del sesso opposto, occorre del tempo, l'esempio e il sostegno dei compagni, il soccorso dei riti", (p. 90).

Un insieme di fattori, che potevano essere dirompenti rispetto ai significati simbolici che i giorni festivi sottolineavano esplicitamente richiamandosi alla dimensione del tempo e del mito<sup>83</sup>.

In realtà, intervenendo direttamente sulla dimensione tempo, le festività rispondevano pure ad un bisogno profondo della popolazione. Come è stato notato da Edward Muir, “i ritmi di lavoro stessi creavano un senso di periodicità che rendeva necessario un momento di tregua dal lavoro, da regole opprimenti, dai conflitti abituali”<sup>84</sup>.

Dimensione mitica insieme ad esigenze ed irrequietezze della vita quotidiana sembrano così annodarsi contraddittoriamente intorno alla celebrazione della festività<sup>85</sup>.

Il Senato veneziano, avviando la grande inchiesta del 1772, aveva esplicitamente sottolineato di venire informato, per ogni parrocchia, intorno a quali e a quanti giorni si festeggiassero “colla sospensione dei giornalieri lavori”<sup>86</sup>.

Una richiesta che rispondeva all'istanza di fondo che aveva mosso le autorità della Repubblica, così come altri governi politici, ad avviare la riforma che avrebbe condotto alla soppressione di molte festività sino ad allora celebrate.

<sup>83</sup> Etnologia e antropologia giuridica sono tra gli strumenti più indicati per avvicinarsi alle vicende storiche in cui i conflitti si innescano o si catalizzano nel giorno festivo e nei riti ad esso connessi. Un processo istruito nel 1769 su delega del Consiglio dei dieci per alcuni *disordini* avvenuti nella comunità vicentina di Zugliano, è significativo su questo piano. Il cappellano della parrocchia, spalleggiato da altre persone, tutte ostili alla nomina del nuovo vicario economo (che doveva assistere il vecchio parroco ammalato), si oppose alle *novità* introdotte da quest'ultimo nelle processioni parrocchiali. Il nuovo vicario aveva infatti stabilito che la consuetudine sempre seguita di far precedere le donne agli uomini nei cortei che partivano dalla chiesa, fosse abrogata. “La novità dell'abrogazione, benché salutare, non soddisfacendo alla maggior parte di quei villici, prestasse occasione all'inquisito sacerdote, mal disposto d'animo verso il Giordani [il nuovo vicario economo], come ragionevolmente persuade per la motivata di lui esclusione, di fomentare il popolo con aperte declamazioni a contraoperarvi, onde ripristinare l'antica costumanza”, cfr. A.S.V., *Consiglio dei dieci, Processi criminali, Vicenza*, busta 19, cc. 55-58.

<sup>84</sup> MUIR, *Riti e rituali ...*, p. 94.

<sup>85</sup> John Bossy ha notato come il senso stesso della comunità parrocchiale costituisse ancora nel Seicento “un sentimento eccezionale, temporaneo, precario, eventualmente connesso a rari e ben determinati momenti di petizione rituale o festività, che costituivano delle parentesi nella prosa dell'esistenza quotidiana, e forse aiutavano ad affrontare una vita fatta di tensioni altrimenti insopportabili”, cfr. John BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino 1998, p. 58. Tali tensioni sono ben evidenziate, ad esempio, nella delibera assunta dalla comunità vicentina di Malo nel 1575. Lamentando come poche persone, “anci pochissime”, partecipassero all'annuale rito delle rogazioni nel mese di maggio, il consiglio della comunità interveniva contro coloro che lavoravano in tempo di festa “manualmente, anzi col proprio bestiame, col condur robbe delli loro campi e possessione, cosa veramente oprobriosa et contra il volere et institutione della Santa Chiesa et a danno molte fiata delli frutti, quali nella campagna si attrovano, per le tempeste et inondazioni di aque che avvengono. Et tutte queste cose per gli peccati che dagli homini del mondo sonno commessi, essendo che le feste sonno state instituite dalla Chiesa santa”, cfr. Vicenza, Biblioteca civica Bertoliana, *Archivio Torre*, busta 806, c. 611. Come si può notare, ad essere stigmatizzato era il lavoro praticato al di fuori della dimensione familiare. Per molti altri esempi secenteschi cfr. *Ibidem*, busta 239.

<sup>86</sup> Cfr. *supra*, p. 165.

Su questo punto le risposte dei parroci, pur variegata e non prive di pregiudizi<sup>87</sup>, offrono uno spaccato di estremo interesse.

Nell'insieme le descrizioni dei parroci attestano come il rispetto delle festività religiose si rivolgesse in moltissime realtà parrocchiali sia alla celebrazione di alcuni fondamentali riti devozionali che all'astensione dal lavoro.

Quest'ultimo aspetto è colto in molte descrizioni da una prospettiva, per così dire, *esterna*, che apertamente mira ad enfatizzare una presunta estraneità del rito festivo dalla realtà parrocchiale.

Emblematica, sotto questo profilo, la testimonianza dell'arciprete di Cocaglio nel Bresciano:

Né da alcuno si sa perché si facciano, ma si fanno perché vi è consuetudine di cantar messa e vespro in tali feste. Ma a me pare però che queste andaranno in obliquo se in tali giorni si cessi di cantar messa e vespro. Anzi, in tali tre feste, finiti li divini uffizi, da tutti si lavora senza scrupolo, perché ogni anno da parroci si avverte il popolo che si può lavorare. Allì 22 di novembre si fa poi festa ad onore de santi Maurizio e Giacinto protettori di questa parrocchia, de quali abbiamo li loro due corpi intieri, ed ogni anno si solennizza la loro festa con offizio e messa di doppio maggiore e con musica e grande apparato, ed il popolo si lascierebbe sbudelar più tosto che lavorare in tale giornata, tanto è grande la divozione che si ha in questo paese a questi santi protettori e così miracolosi inverso Cocaglio.<sup>88</sup>

L'impressione che si ricava dall'inchiesta è che a connotare le diverse tipologie di descrizione sia più il diffuso atteggiamento ostile nei confronti della sospensione dei lavori da parte della popolazione, che non le specificità locali.

Non diversamente dal suo collega bresciano, anche il curato di Ciserano nel Bergamasco esplicita la sua ostilità contro le festività popolari, ma la sua testimonianza non sa nascondere, nonostante tutto, una certa inclinazione contadina a sospendere i lavori alla campagna:

Indubitata cosa ella è che in tali giorni non si vedono frequentanti li sacramenti, né visitata la Chiesa, e pochissimi sono quelli che intervengono alle pubbliche funzioni. Codeste feste sono anzi dalla maggior parte considerate come giornate le più libere ed opportune a far viaggi, a divertirsi su le piazze e quello ch'è peggio a passarle in divertimenti per le bettole, ovvero osterie. Non è tampoco universale nel popolo in tali festività la sospensione dei rurali lavori, alcuni da questi si astengono, altri all'opposto in essi si occupano e non rare volte con reciproco impegno fra di loro;

---

<sup>87</sup> In più di un caso è la stessa genericità della descrizione a suggerire il pregiudizio che la accompagna. A Corteno (Brescia), il parroco scrive: "Dio volesse pure che almeno si santificassero le altre feste [di precetto], solennità e domeniche, quali sono profanate dalle opere servili o più che servili, nonostante le prediche e dottrine cristiane contro tali abusi", cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 77. Oppure, come a Lavone (Brescia), in cui, per alcune feste, si dice "si canta messa e chi vuol lavorare lavora", cfr. *Ibidem*, p. 133.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 95.

lo che adiviene con maggiore facilità negli venerdì di maggio, dacchè in sì fatta stagione le facende della campagna sono assai più pressanti e molteplici<sup>89</sup>.

Lavoro e pratiche devozionali sembrano in realtà alternarsi, seppur con un'intensità variabile da diocesi a diocesi e da luogo a luogo.

Le descrizioni prospettano nell'insieme una religiosità popolare in sintonia con le consuetudini del luogo e provvista di una dimensione familiare e comunitaria della festa che non si lascia facilmente imbrigliare da valori culturali esterni volti a descriverne le caratteristiche essenziali.

La nozione di *precetto* è reinterpretata dal mondo contadino secondo una particolare visione del divino e alla luce delle specifiche esigenze materiali<sup>90</sup>. E questo emerge tanto più significativamente laddove la descrizione del parroco sembra aderire profondamente ai valori consuetudinari locali.

Nella splendida descrizione stesa dal curato di Comune Novo (Bergamo), le cinque feste della comunità sono raccontate con una partecipazione che suggerisce come egli sia provvisto di una percezione *vicina* ai valori culturali dei suoi parrocchiani. Ad esempio, la festa di San Rocco, celebrata il 16 di agosto,

è una festa costumata a farsi anticamente da questa gente, ma essendo alcuni anni andata in disuso e dismessa per unanime consenso del popolo si è messa nuovamente in uso da alcuni anni prossimi scorsi come festa di divozione e non di voto. In essa comunemente il popolo si astiene da lavori meccanici ma ognuno è in libertà di lavorare se vole. In questo giorno si cantan la messa ed il vespero col intervento del popolo. L'origine di questa festa si è la divozione verso del santo, perché difenda questa comunità dalli mali epidemici, sì nei corpi umani, come nelle bestie. Si come questa nelli anni in cui non si facea la festa del santo si amalavano e ne morivano con grave danno dei proprietari, così di novo il popolo ha messo in uso novellamente e nel primo anno si celebrava con qualche dimostranza di solennità, ma ora si fa strida quiete e senza pompa di solennità<sup>91</sup>.

Molte delle descrizioni provenienti dallo stato di Terraferma indicano come l'astensione dal lavoro nei giorni festivi sia assai praticata, ma venga per lo più applicata soprattutto nei confronti dei lavori più impegnativi.

Si lavora, di certo, uomini e donne<sup>92</sup>, nell'ambito domestico, tralasciando comunque gli impegni più gravosi: e questo dato spiega come i parroci, sulla scorta dei loro pregiudizi o

<sup>89</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 64.

<sup>90</sup> Aspetto tanto più significativo se solo si riflette sul fatto che le istanze che avevano mosso la riforma avviata nel 1772 avevano l'obiettivo di combattere sia le diffuse pratiche di superstizione che l'ozio inveterato, dannoso all'agricoltura e al commercio.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>92</sup> Molte anche le indicazioni sul lavoro delle donne. A Pozzuolo (Friuli), la popolazione è solita ascoltare la messa e partecipare ad altri riti religiosi "e fra il giorno di astenersi da certe opere servili più gravi e faticose, come appresso da villici è levare, escavar fossi, alberi, e impiegandolo per altro in altre opere, come essi dicono, meno faticose, meno gravi e più triviali. Questo riguarda gli uomini. Rispetto poi alle donne, queste si astengono dal filare, ma adoprano l'ago dalla mattina alla sera, e fanno tante altre

del sospetto suscitato dalle loro prerogative giurisdizionali, possano contraddittoriamente sottolineare sia il mancato rispetto del precetto (di non lavorare) che l'inclinazione popolare verso l'ozio e il divertimento.

E' dal Friuli che provengono alcune delle descrizioni più interessanti. Da questa area molti parroci testimoniano la specificità della festa contadina nei confronti del lavoro<sup>93</sup>.

Con sfumature e con toni diversi i parroci di Chiopris, Tarcento e Cussignacco attestano la specifica dimensione del *precetto* contadino:

...Quasi tutti in tutti quei giorni fanno delle opere servili leggere, ed a dimandarli perché le osservino, chi dice per divozione, chi per voto. Loro stessi ne sono dubbiosi se peccano non osservandoli...[Chiopris]

...a mio credere, però, io le dico solamente di divozione, perché fuorchè nelle feste de titolari delle rispettive ville, in tutte l'altre s'esercitano l'opere servili, o d'un sfendere legna, ed altre di simil sorte...[Tarcento]

...coll'intervenire in queste la maggior parte almeno degli abitanti, alla santa messa e colla sospensione de lavori, entro però solamente i confini della loro campagna, facendosi per altro lecito il lavorare cogli animali ovunque fuori di questa...[Cussignacco]<sup>94</sup>.

Nel Friuli, descrizioni più precise e puntuali attestano una dimensione della festa contadina che, pur con peculiarità e sfumature diverse, è presente anche nelle altre diocesi di Terraferma.

Nella diocesi di Capodistria le descrizioni dei parroci sottolineano un'intensa commistione tra le feste *popolari* e le ritualità comunitarie. Nella parrocchia di Maresego le numerose feste popolari sono incardinate nei riti della vita comunitaria:

Li 13 giugno, giorno di Sant'Antonio di Padova, il popolo tutto interviene alla messa parrocchiale e si astiene d'ogni lavoro in tal giorno sotto pena inflittiva.

Li 11 giugno, giorno di San Barnaba Apostolo, alcuni del popolo intervengono alla messa e chiamano quel giorno festa di zupano, perché in tal giorno si cambiano le cariche del comune, cosichè chi in tal giorno lavorasse in terra sarebe castigato.

Li 26 giugno, giorno di San Giovanni e Paolo, il popolo è obbligato almeno uno per casa intervenire alla processione per la visita della chiesa dei santi sudetti, dove si

---

cose da esse meno faticose e, secondo il loro parere, compatibili coll'osservanza delle feste da esse loro dette di devozione", cfr. *Ibidem*, p. 278.

<sup>93</sup> Il consultore Natale Dalle Laste, commentando i dati dell'inchiesta, riassunse così la specificità friulana: "Del resto la maggior parte delle feste di volontaria divozione occupa tutto il giorno e sospende i lavori. Nondimeno in parecchi luoghi si passa dalla messa al lavoro; non però in tutte, nel che decide la riputazione de' santi e in talune si fa lecito un lavoro e l'altro no: la qual sottile distinzione corre nel Friuli, dove gli uomini ponno tagliare erba e condur fieni, ma non arare e zappare, e le donne possono cucire, ma non possono filare", cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, filza 265, consulto del 14 agosto 1773.

<sup>94</sup> Cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, pp. 270, 271, 281.

celebra la santa messa. E in quel giorno (eccettuato il ballo) ogni altra fatica servile resta interdetta sotto pena inflittiva.

Non diversamente, nel vicino villaggio di Corte il giorno di San Valentino è una vera e propria festa comunitaria:

14 febbraio San Valentino martire, festa di divozione di questo consiglio; si canta la santa messa e se qualc[h]eduno lavorasse vien castigato lire cinque, le quali si aplicano al beneficio della chiesa.

Nel centro cittadino di Pirano le due feste principali sono state istituite dalla stessa comunità:

Nel giorno de santi martiri Fabiano e Sebastiano si canta messa e poi si va a visitare processionalmente la chiesa di San Rocco, dove sono le immagini de detti santi.

Nel giorno di San Rocco, doppo la messa cantata si fa la processione per visitare la detta chiesa. E queste due feste sono state comandate dalla comunità con penalità di lire cinquanta de piccoli a chi lavorasse in tali giorni, ma questa penalità più non si osserva. S'astengono però arbitrariamente dalle opere servili<sup>95</sup>.

### Interpreti di culture

Rituali di devozione e raccoglimento nei lavori domestici suggeriscono la peculiare dimensione della festa popolare e contadina nella seconda metà del Settecento.

E' soprattutto in questo periodo che il mondo consuetudinario contrassegnato dalle festività religiose viene investito dall'alto o, per meglio dire, dall'esterno, da istanze culturali e politiche provviste di nuovi significati.

Inseriti pienamente, per la loro attività pastorale, in questo stesso mondo consuetudinario, i parroci, come già si è osservato, rivelano nei suoi confronti una percezione che non nasconde un atteggiamento critico e diffidente, se non ostile, e, in più di un caso, essi sembrano farsi veri e propri portavoce delle istanze provenienti dall'esterno<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> I dati riferiti all'Istria sono oggi conservati in A.C.V.TS., *Capodistria*, busta 190.

<sup>96</sup> L'inchiesta, come già si è osservato, si inseriva in quel clima riformistico suscitato da un nuovo interesse per l'economia e il commercio (cfr. TABACCO, *op. cit.*, pp. 177 e sgg.), ma rifletteva pure nuove istanze di carattere religioso e devozionale. Come è stato sottolineato da Mario Rosa, nel corso del Settecento emerge una tendenza volta a spiritualizzare la religione, "sia mirando alla formazione di un nuovo tipo di sacerdote, in particolare il parroco, attraverso il miglioramento della sua condizione materiale e degli studi nei Seminari che vengono incrementati e migliorati, sia tentando di diffondere sulla scia della 'regolata devozione' muratoriana, ma con tipiche accentuazioni illuministiche, una pietà 'illuminata' a livello popolare". Il vero problema delle campagne è quello di una riforma della pietà popolare, in cui "lo scontro appare più duro, tanto per le lontane sedimentazioni storiche e lo stato di abbandono contro cui si imbatte l'opera dei riformatori, quanto per la 'concorrenza', per così dire, di un parallelo sforzo compiuto da Ordini e congregazioni religiose, spesso costituitisi col fine precipuo della riconquista o addirittura della conquista delle popolazioni locali", cfr. Mario ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze 1974, pp. 27-28. Giansenismo e parrochismo furono fenomeni culturali e religiosi che assunsero una notevole importanza negli sforzi compiuti dalle autorità politiche ed ecclesiastiche per riformare taluni aspetti della devozione popolare. Come osservò Marino Berengo nel basso clero veneto circolò uno spirito che si rifaceva esplicitamente alla dottrina giansenistica. Un'inclinazione più che una vera e propria dottrina dichiarata. La dottrina giansenistica "che aveva attenuato e combattuto il potere del Papa sui vescovi, e di questi sul parroco,

I dati raccolti nel corso dell'inchiesta del 1772-73 offrono a tal riguardo una testimonianza assai eloquente. Non sono poche, infatti, le descrizioni che abbandonando i toni prudenti o una pur velata opposizione, veicolano, senza mezzi termini, un'aperta critica nei confronti di quella religiosità popolare che viene essenzialmente percepita come frutto dell'ignoranza, della superstizione e che, in quanto tale, non può condurre che a disordini.

Se, come già si è osservato, la diffidenza e l'ostilità nei confronti dei rituali devozionali collegati alle festività popolari potevano originare dalla preoccupazione dei parroci di riaffermare le loro pretese giurisdizionali, va comunque osservato come l'inchiesta del 1772-73 contribuisca a far emergere un più diffuso fenomeno culturale e religioso, di cui molti parroci erano espressione, e che non solo si opponeva decisamente alle tradizionali manifestazioni di giubilo nei confronti del culto dei santi, ma mirava pure a riformarne gli aspetti più deleteri, imponendo una religiosità decisamente incanalata nell'alveo della parrocchia.

In questo senso, dunque, il clima culturale e politico entro cui si inserì la riforma delle festività religiose, può definirsi sostanzialmente omogeneo ed ostile al mondo consuetudinario che manifestava, soprattutto nelle campagne, una pervicace resistenza ad essere riformato e rinnovato alla luce di codici culturali e ideologici esterni.

Sono perciò ben comprensibili i giudizi sferzanti rilasciati da molti parroci nelle loro descrizioni verso un fenomeno devozionale che l'inchiesta del 1772-73 rivela essere diffuso in quasi tutte le realtà dello stato di Terraferma.

Giacomo Antonio Rodari, parroco di Paspardo nel Bresciano non ha esitazioni ad infierire sull'atteggiamento dei suoi parrocchiani nei confronti delle feste religiose da essi osservate:

in questa mia parrocchia oltre le feste di ecclesiastico romano precetto si osservano, o per dir meglio si strepazzano, ancor le seguenti colla sospensione de giornalieri lavorieri in questo modo: la comunità fa cantare la prima messa a bon mattino, dopo la quale per non lasciar l'anime prive affatto di pane in festa io vi ho introdotto almen mez'ora di catechismo, in generale uomini e donne e dopo questo si celebrano da reverendi capellani le loro messe, e sulla sera si dice il vespro senza canto ed un terzetto di rosario. Il restante del giorno sel passano chi in giochi, chi in bettole, chi in amori, e chi in viaggi qua e là per li loro famillari interessi, e vi sono molti che vengono a far una visita alla chiesa<sup>97</sup>.

---

che aveva ricordato ed amato l'antica unione evangelica tra i fedeli ed il loro pastore, che ripugnava da gerarchie e da gradi ebbe, svuotata di quel contenuto teologico che le avevano infuso i controversisti di Pavia, una profonda eco nell'umile clero. Ed il rigorismo che combatteva l'amore per il lusso, ed il piacere corruttore delle città, l'istintiva avversione verso una troppo facile fiducia nella salvezza, il richiamo costante alla miseria ed alla fragilità dell'uomo, si accordò o si fuse talora all'insofferenza di molti uomini del clero settecentesco per la statica ed orgogliosa immobilità dei governi assoluti", cfr. BERENGO, *op. cit.*, pp. 229-231.

<sup>97</sup> Cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari...*, p. 81.

Una commistione evidente tra sacro e profano, che suscitava l'indignazione del parroco, ma che l'inchiesta rivela comunque essere un atteggiamento assai diffuso<sup>98</sup>.

### L'irruzione del privato

*Superstizione e profanazione* sono due termini che sembrano contraddittoriamente avvolgersi in talune descrizioni per connotare negativamente la religiosità popolare<sup>99</sup>.

In realtà la festa popolare e contadina costituiva evidentemente, per il mondo giovanile, pure l'occasione di manifestare non tanto e non solo la propria esuberanza<sup>100</sup>, ma anche la possibilità concreta di applicare quelle forme di derisione e di controllo che costituivano alcuni degli aspetti più significativa della vita contadina e popolare.

<sup>98</sup> Martine Segalen osserva come sia innegabile "che le feste presentino una commistione di elementi e che in esse l'aspetto sacro e sacralizzante sia sempre associato a quello del divertimento. In realtà rito e festa si compenetrano, senza tuttavia identificarsi completamente: sono campi che si intersecano, caratterizzati dalla definizione spazio temporale". Inoltre la studiosa riporta la definizione di festa enunciata da François-André Isambert. Una definizione complessa che mette in evidenza il carattere simbolico della festa e spiega, in una certa misura, la difficoltà insita in ogni tentativo di descrizione di un evento che raccoglie in sé aspetti apparentemente contraddittori: "La festa è in primo luogo e incontestabilmente un atto collettivo, caratteristica che è d'obbligo evidenziare. La festa si circonda di rappresentazioni, di immagini materiali o mentali, che però fungono da accompagnamento della sua componente attiva. La stessa cosa si può dire dei diversi oggetti materiali, arredi sacri, cibarie che servono a inscenare la festa. In secondo luogo la festa è un'attività, se non totale, almeno complessa, poiché mette in gioco diversi registri della vita sociale. Da questo punto di vista la nozione di festa travalica la nozione di rito e persino quella di cerimonia, sequenza di riti. Infine, l'azione rituale è simbolica, nel senso che evoca un essere, un avvenimento, una collettività [...]. La proprietà specifica della festa è la simbolizzazione. Il carattere simbolico implica un'altra caratteristica, che tuttavia, del simbolo, costituisce soltanto un aspetto: affinché il simbolo sia riconoscibile, occorre che esso sia relativamente fisso. La festa riveste delle forme rituali, obbligatorie, senza che il rito vi assuma necessariamente una valenza religiosa o il carattere vincolante di un valore morale", cfr. Martine SEGALÉN, *Riti e rituali contemporanei*, Bologna 2002 (Paris 1998), p. 84.

<sup>99</sup> Diversi gli esempi. A Venzone (Friuli) il parroco si sofferma sulla festa del patrono della chiesa, divenuta, su istanza della comunità, di precetto, nonostante la sua opposizione. Una festa che "non ha partorito sennon cento e mille guai e che l'anniversario ben può dirsi di più e più peccati". E sulla scia dell'indignazione non si perita di descrivere le feste popolari osservate in parrocchia. A San Odorico (Friuli) l'abbandono dei lavori pesanti nei giorni festivi (*festucce*) è frutto del "pensamento villico e forse superstizioso". A Zugliano, sempre nel Friuli, sono i giovani ad essere additati negativamente dal parroco. Alcune feste "si puono dire più tosto feste delli morosi e morose e poco giova che il paroco si affatichi per impedire in certuni queste circostanze", cfr. rispettivamente in *Il culto dei santi e le feste popolari...*, pp. 285, 328, 237.

<sup>100</sup> E' interessante l'episodio segnalato da G. Dellai nel suo studio su due comunità vicentine. Nel 1750. è la stessa comunità di Schiavon ad intervenire presso il parroco per ovviare a certi comportamenti *scandalosi* che avvenivano nel corso delle processioni festive, al riparo del campanile del villaggio: "Per levare il grave scandalo che porta in conseguenza il necessario incontro degli uomini con le donne nel giro che si fa con le processioni per la nostra strada in faccia alla chiesa parrocchiale", gli uomini della comunità supplicavano il parroco di "permettere il giro di dette processioni per la terra detta il Castellaro, che è fondo del beneficio di detta chiesa [...], obbligandosi all'incontro dal canto loro li suddetti governatori di assicurare le due parti del campanile verso il giro di dette processioni sopra il detto Castellaro con cancelli o grate per il dovuto riguardo e buona risserva", cfr. DELLAÏ, *op. cit.*, p. 127.

Pratiche sociali collegate al mondo dei celibi e a quello degli sposati si collocavano infatti nell'ambito della vita comunitaria e delle sue festività religiose, coniugandosi inestricabilmente con i rituali devozionali<sup>101</sup>.

*Riti di rivelazione, riti di derisione, veglie*<sup>102</sup>, opposizioni alle intrusioni esterne: sono tutte pratiche sociali intimamente collegate alle festività religiose. E' nella seconda metà del Settecento che esse incontreranno una forte opposizione sia da parte delle autorità ecclesiastiche che da parte di quelle secolari<sup>103</sup>.

Queste ultime, pur non intervenendo direttamente contro lo *charivari*<sup>104</sup> o altre pratiche di derisione e di controllo, hanno ormai affermato nel corso del Settecento una dimensione della giustizia penale più severa sia nelle procedure che nelle pene<sup>105</sup>. E' attraverso gli interventi di una nuova giustizia *punitiva* che i *riti di derisione*, che molto spesso (di fronte ad una maggiore insofferenza) sfociano nella violenza, emergono visibilmente rappresentandosi agli occhi dello storico in tutta la loro dimensione etnografica<sup>106</sup>.

<sup>101</sup> Una commistione frequentemente segnalata dai parroci è la frequentazione di osterie e bettole da parte dei contadini (cfr. per alcuni esempi *supra*, p. 186). In questa critica i parroci incontravano tenaci alleati nel notabilato locale. Un esempio interessante è registrato nel 1764 nella piccola comunità vicentina di Torreselle. Era allora giunta notizia ai *governatori* locali che "certe persone estere siano per venire ad abitare in questo comune, con deliberata intenzione di poner in essere un'osteria, la qual osteria vien considerata non solo superflua in questo comune, per non esservi strade maestre per bisogno de' passeggeri, ma bensì per questa divenir occasione prossima d'innumerabili iniquità e sceleragini e ricovero di gente infesta, con evidente pericolo che siano per accadere oltre li infiniti mali anche più d'un omicidio, come s'ha purtroppo havuto l'esempio nel tempo andato, quando fu in essere detta ostaria". I capifamiglia deliberarono così di opporsi a tale iniziativa, cfr. per l'episodio POVOLO, *Valdilonte...*, p. 8.

<sup>102</sup> Sulle veglie (o *filò*) e il mondo giovanile cfr. il saggio di Hans MEDICK, *Village spinning bees: sexual culture and free time among rural youth in early modern Germany*, in *Interest and emotion. Essays on the study of family and kinship*, Cambridge 1984, pp. 317-339. Medick nota a conclusione della sua ricerca come lavoro, tempo libero e sociabilità fossero strettamente intersecati nel Settecento, non diversamente dalla *cultura* e dalla moralità, con l'economia. Difficile scindere ciascun aspetto dall'altro, così come non è consigliabile alcuna idealizzazione di quel mondo: "Instead of a romanticization and idealization of the past, one should pause to consider that sensuality boisterousness, and serenity in popular cultural life always went together with a rigorous and violent social-moral control and – what is perhaps more important – with permanent insecurity of life and with want", (p. 336). Sulle veglie cfr. inoltre FLANDRIN, *op. cit.*, pp. 97-100. Con l'avvento del folklore il mondo contadino viene idealizzato e mitizzato. Ma in un certo senso la stessa riforma del 1772-1787, indicando negativamente nelle festività religiose sia il momento ludico che quello della superstizione religiosa, svolgeva una prima (strumentale) decontestualizzazione della società rurale rispetto alla sua cultura e ai suoi legami con l'economia.

<sup>103</sup> E, come vedremo, anche da parte di un certo notabilato locale, cfr. *infra*, p. 200.

<sup>104</sup> *Charivari* o mattinate, tramite cui i gruppi giovanili, con manifestazioni chiassose e derisorie, colpivano i matrimoni tra vedovi oppure situazioni moralmente disapprovate dalla comunità. La bibliografia è amplissima; mi limito a ricordare qui Norbert SCHINDLER, *I tutori del disordine: rituali della cultura giovanile agli inizi dell'età moderna*, in *Storia dei giovani dall'antichità all'età moderna*, a cura di Giovanni LEVI, Jean-Claude SCHMITT, Bari 1994, pp. 316-317.

<sup>105</sup> Cfr. per alcune osservazioni sul rapporto tra giustizia pubblica e riti sacrificali che si svolgevano in chiesa, BOSSY, *Dalla comunità...*, p. 177.

<sup>106</sup> Per quanto concerne la Repubblica di Venezia cfr. *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia*, voll. 2, a cura di Giovanni CHIODI e Claudio POVOLO, Verona 2004; Claudio POVOLO, *Dall'ordine della pace all'ordine pubblico*, in *Processo e difesa penale in età moderna. Venezia e il suo stato territoriale*, a cura di Claudio POVOLO, Bologna 2007, pp. 15-107. Dalla fine

Ma i riti collegati al mondo giovanile incontrano soprattutto una forte opposizione di fondo proprio nell'emergere di quella dimensione del *privato* che Daniel Fabre ha individuato come antagonista principale della consuetudine. Una borghesia possidente, rivendicando "un'assenza di trasparenza nella vita privata" è ora incline denunciare all'autorità pubblica ogni attentato, ancorchè rituale, alla propria sfera familiare e personale<sup>107</sup>.

L'avversario più determinato dei gruppi giovanili e delle intemperanze provenienti dai riti da loro praticati è però, nella seconda metà del Settecento lo stesso curato, che si erge a difesa della quiete pubblica e familiare, additando negativamente i disordini giovanili<sup>108</sup>.

Sono molti gli esempi che emergono dalla realtà sociale settecentesca di seguito ai conflitti innescati da tensioni che si muovono sul piano *culturale*, prima ancora che religioso o di ordine pubblico. Di certo, è nella sfera giudiziaria che il tema della festa assume quelle sue valenze dirimpenti e conflittuali. L'azione penale svela così come lo scontro serrato tra parroco e gruppi giovanili possa clamorosamente debordare dai confini parrocchiali sino a coinvolgere le supreme magistrature della città lagunare.

Nella parrocchia di Rovetta, situata in Val Seriana (Bergamo), sul finire del secolo il prevosto locale, don Alessandro Ferrari, presenta una dettagliata denuncia contro il giovane fabbro del paese Giuseppe Pedrocchi. L'uomo è accusato, senza mezzi termini, di essere

perturbatore della quiete degli abitanti di Rovetta, perché insidiatore della innocente onestà, adultero, defloratore e reo di tentato aborto violento, armigero e scorretto calunniatore, irreligioso, disturbatore delle sacre funzioni e spargitor di massime contrarie al buon costume.

E' quanto basta per indurre il Consiglio dei dieci ad avviare un processo, delegandolo al tribunale di Bergamo con l'autorità di poter procedere con il proprio rito inquisitorio.

Le numerose deposizioni di testimoni, raccolte nel corso dell'inchiesta avviata per convalidare le pesanti accuse rivolte al giovane dal prevosto del villaggio, si dimostrano ben presto contraddittorie e rivelano semmai una certa ostilità nei confronti di un atteggiamento ribelle ed insofferente della nuova dimensione della vita privata che sembra prospettarsi ormai come prevalente.

Questo atteggiamento si manifesta in particolare in alcune ritualità religiose, in cui una diversa percezione del rapporto tra sfera pubblica e comportamento individuale, ritiene ormai intollerabile ogni intromissione esuberante e goliardica.

---

del Seicento, ad esempio, tutti i reati di omicidio e ferimento sono sottoposti al diretto controllo delle autorità centrali. Più in generale sulla nuova dimensione di giustizia punitiva cfr. Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, Torino 1976 (Paris 1975). Per una descrizione etnografica dei conflitti giovanili cfr. Claudio POVOLO, *Confini violati. Rappresentazioni processuali dei conflitti giovanili nel mondo rurale veneto dell'Ottocento*, in *La vite e il vino Storia e diritto*, a cura di Mario Da PASSANO, Antonello MATTONE, Franca MELE, Pinuccia F. SIMBULA, Roma 2000, vol. II, pp. 1071-1111.

<sup>107</sup> Daniel FABRE, *Famiglie. Il privato contro la consuetudine*, in *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di Philippe ARIÈS e Georges DUBY, Roma-Bari 1987 (Paris 1986), pp. 447-451.

<sup>108</sup> Cfr. FABRE, *op. cit.*, pp. 452-455.

Giuseppe Pedrocchi aveva ripetutamente dimostrato di non voler attenersi al nuovo stato delle cose. Ma alcune accuse rivolte contro di lui sono di estremo interesse nel connotare indirettamente il rapporto conflittuale che si era innescato tra i gruppi giovanili e il curato del villaggio:

qualvolta costui si riduceva alla chiesa riesciva di scandalo e di distrazione agli abitanti, stando sempre rivolto alle femmine e...caporione di alcuni altri giovinastri, contro le sinodali, contro un decreto relativo vescovile, da alcuni anni pubblicato a Rovetta, e contro l'espresso sentimento del signor prevosto, approfittando della sua allontananza, volle introdursi nella processione stessa, travestito ed in figura di manigoldo, con asta alla mano e con una lanterna nella sua cima<sup>109</sup>.

I gruppi giovanili di Rovetta avevano evidentemente tentato di ripristinare un'antichissima usanza che prevedeva un'incursione di uomini (*manigoldi*) armati e Cosa non gradita al prevosto del villaggio, che aveva pensato bene di togliere di mezzo un personaggio troppo esuberante ed insofferente delle nuove regole, ricorrendo alle vie della giustizia.

Una reazione assai diffusa, quella del prevosto di Rovetta, e che si alimentava di una nuova dimensione della giustizia penale, ormai affermatasi sul finire del Settecento. Ma, a ben guardare, l'esuberante comportamento di Giuseppe Pedrocchi, *l'uomo che guardava le donne*, attesta comunque indirettamente la vitalità di alcune tradizionali ritualità collegate alle festività e al ruolo dei gruppi giovanili.

### **Nella nuova dimensione della giustizia penale**

La grande inchiesta del 1772-73 si colloca dunque in un contesto culturale e politico da cui emerge una forte opposizione nei confronti della consuetudine e dei riti tradizionalmente celebrati per connotarne i valori e le dimensioni simboliche.

Le osservazioni critiche dei parroci nei confronti delle festività religiose popolari riflettono, nell'insieme, una percezione che possiamo definire più sensibile alla dimensione privata e individuale sia della vita religiosa che della sfera familiare.

Tale dimensione, con ogni probabilità, prese forma e si impose in concomitanza con il fenomeno poco sopra ricordato: l'affermarsi, cioè, di una giustizia penale provvista di uno spiccato timbro punitivo, non più volta a ristabilire la *pace*, quanto piuttosto ad imporre un nuovo concetto di *ordine sociale*<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Il processo è in A.S.V., *Consiglio dei dieci, Processi criminali, Bergamo*, busta 55, anno 1794. Il Pedrocchi venne arrestato, ma infine il tribunale sentenziò di non procedere nei suoi confronti.

<sup>110</sup> Come è stato notato da Bruce Lenman e Geoffrey Parker, che diversi anni orsono tracciarono le linee di fondo del passaggio da una forma di *community law* ad una definita *state law*, "by the middle of the eighteenth century [...] the theory and practice of criminal law in western Europe were very different from the situation three century before. Above all, there had been a decisive shift from the private to the public domain", cfr. Bruce LENMAN – Geoffrey PARKER, *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*, in *Crime and the law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, ed. by V.A.C. GATRELL, Bruce LENMAN, and Geoffrey PARKER, London 1980, p. 42.

Laddove infatti, come in Carnia, nel corso del Settecento, la documentazione scritta emerge dal profondo sostrato consuetudinario, delineando in maniera più dettagliata taluni aspetti della vita delle comunità e delle parrocchie, nel cui ambito, come si è visto, il culto dei santi e le festività religiose sembrano essere ancora ben radicati, si può cogliere come si stia ormai affermando una diversa percezione di *ordine* e di devianza.

A Sutrio e Paluzza, piccoli ma vivaci villaggi della Carnia, in cui i parroci segnalano la presenza di numerose festività religiose<sup>111</sup>, i provvedimenti assunti dalle due comunità (e verbalizzati da un notaio) suggeriscono come già a partire dalla prima metà del Settecento si delinei un clima sociale volto a contenere, se non a reprimere, ogni comportamento individuale o collettivo ritenuto ostile o pericoloso.

Se nel 1735 e nel 1748 era stato il timore di possibili incendi a spingere la comunità di Sutrio ad intervenire contro i gruppi giovanili del villaggio che intendevano celebrare il carnevale con “festa pubblica”<sup>112</sup>, nel 1761, ad essere oggetto dell’attenzione dei suoi rappresentanti fu invece

l’insolenza di certa gioventù che si fano lecito di praticare la sacristia della loro veneranda chiesa di San Odorico di Sutrio in tempo che li reverendi sacerdoti devono fare le loro preparazioni per i divini uffici, con loro grave disturbo. Perciò, per oviare l’inconveniente li signori meriga e giurati attuali, con ordine della pubblica vicinia, a pieni voti, sia noto e si fa intendere a cadauno, tanto minori che maggiori, che ogni qualvolta s’introducano nella sacristia, senza interesse, per ivi far permanenza considerabile e pregiudiziale, incorreranno subito nella pena di numero uno oglio da esser applicato alla medesima veneranda chiesa, coll’incombenza al meriga d’esser irremissibilmente da lui scossa [...] etiam coi mezzi di rigorosa giustizia...<sup>113</sup>

Episodi che rivelano le prevedibili tensioni esistenti tra i gruppi di *celibi* e gli anziani del villaggio, ma che, senza ombra di dubbio, si collocano in un nuovo clima sociale caratterizzato dalla percezione più severa con cui si guarda a taluni comportamenti individuali e collettivi<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> Cfr. *Il culto dei santi e le feste popolari, op. cit.*, pp. 516-518.

<sup>112</sup> Archivio di Stato di Udine (=A.S.U.D.), *Archivio Gortani, documenti*, busta 19. In data 30 gennaio 1735 si delibera che “havendo la gioventù di questa villa accordato il carnevale con resolution di far festa publica, commemori hormai del castigo ricevuto già due anni e mezo dell’incendio successo alla medema villa, e ciò ad onta del reverendissimo curato et dell’honorando comune, perciò fu convocata vicinia de more e passò parte a pieni voti che sia assolutamente impedita, la resolutione già presa, dalli huomini tutti del comun da doversi unire in ogni evento e portarsi tutti a far l’impedimento e non solo per questa volta, ma etiamdio in avvenire e tanto in occasion di sagre che di carnevali. E così anco siano proibite le mascare et ogni altro disordine”. Il 28 febbraio 1748 si infligge una pena ai *guardiani del fuoco* che non erano intervenuti ad impedire un *festino* che era stato organizzato contro le disposizioni della comunità, “con lumi et lanterne”.

<sup>113</sup> A.S.U.D., *Archivio Gortani, documenti*, busta 19, 2 aprile 1761.

<sup>114</sup> Il nuovo stato delle cose è pure percettibile dall’emergere di una pratica sociale che si evidenzia nel corso del Settecento in molte realtà della Terraferma: la tendenza, cioè, da parte di persone, coinvolte a diverso titolo in vicende che possono essere sottoposte ad un’indagine giudiziaria, di recarsi da un notaio per dettare una dichiarazione che appare come una vera e propria testimonianza preventivamente rilasciata per chiarire la propria posizione rispetto al procedimento penale che si è avviato o che sta per essere avviato dal tribunale competente. Un esempio interessante si registra

Ad Avosacco, nel 1731, è una giovane donna, proveniente da un altro villaggio della Carnia a preoccupare i rappresentanti della comunità: il suo comportamento *scandaloso* è infatti additato come pericoloso e di cattivo esempio e vengono perciò assunti provvedimenti severi contro chiunque l'ospiterà<sup>115</sup>.

Un atteggiamento di insofferenza verso chi può turbare la tranquillità della comunità si coniuga con il timore di possibili incidenti e disordini.

Si tratta indubbiamente di un nuovo clima sociale, che nella seconda metà del Settecento vedrà sia un certo notabilato locale che le autorità della Repubblica muoversi compatti contro i cosiddetti *malviventi*: persone, cioè, che, per lo più nullafacenti, assumono atteggiamenti ostili nei confronti del *quieto vivere* delle comunità<sup>116</sup>.

nel 1719 ad Arta, comunità della Carnia: "Costituito presso di me nodaro et testimoni sudetti messer Nicolò Capellano, uomo di questa villa d'Arta, qual abbia sentuto a gridare D. Giovan Pietro quondam Zuanne Molinari coll'egregio D. Giorgio Rumpil certe parole di romore con alta voce, et tra l'altre disse che il Molinari che ello è nato nella villa d'Arta et non l'egregio Rumpil et non altramente [...]. Così parimente il medesimo Capellano, insieme con messer Nicolò Lena, altro uomo di questo loco, et Antonio Mecchin di Clauzeit, ora abitante qui in Arta, quali tutti e tre dicono et attestano che abbiano sentuto parimente a gridare tra lo sudetto D. Giovan Pietro Molinari contro lo predetto egregio Rumpil et Zuane Molinari nepote del detto Giovan Pietro, che Zuane abbia detto che se Giovan Pietro di lui zio transiterà questa sera per il cortivo per andar a casa, che esso Zuane gli vuol trahere. Così parimente dicono che abbiano sentito a proferire dall'egregio Rumpil che ello vuol andare a Tolmezo quando a lui gli piacerà et non quando comanda il Molinari [...]. Parimente costituita appresso di me nodaro et testimoni sudetti D. Lucia figliola di messer Nicolò Capellano sudetto costituente, qual dice et attesta che D. Maria, madre del detto D. Zuane gli abbia detto a detta costituente che procuri di allontanar D. Giovan Pietro sudetto da D. Zuane figliolo della predetta D. Maria, dicendo che suo figlio Zuane ha la pistola sotto l'abitto; et così parimente dice che abbia sentuto che l'egregio Rumpil habbia deto che Giovan Pietro, avanti abbia il pagamento da Zuane sudetto nepote, andrà avanti nel cimiterio della veneranda chiesa d'Arta. Et così dice et attesta d'aver parimente visto l'egregio Rumpil che lo medesimo egregio haveva sotto l'abitto qualche cosa et che ello insieme il predetto Zuane, ad alta voce, ambi inusitavano con minacce il predetto Giovan Pietro fuori dalla ostarìa in la strada...", cfr. A.S.UD., *Archivio notarile*, busta 76, 4 maggio 1719. Per molti altri esempi concernenti il vicentino cfr. Maria Silvia GRANDI VARSORI, *L'esercizio della professione notarile a Lisiera tra '600 e '700*, in *Lisiera. Immagini, documenti e problemi per la storia e cultura di una comunità veneta*, a cura di Claudio POVOLO, Vicenza 1981, pp. 698-700. Come è stato notato da Lenman e Parker "steadily [...] popular demand and government response led to changes in the practice of criminal justice. As it did so, and as the vigour of the law was experienced by an increasing number of people, a greater degree of prudence in personal behaviour became advisable...", cfr. LENMAN-PARKER, *op. cit.*, p. 40.

<sup>115</sup> A.S.UD., *Archivio Gortani, documenti*, busta 3, 27 marzo 1731: la donna, una certa Giacoma, nativa di Forni, andava questuando per il paese ed era stata ospitata da più di un uomo nella propria casa. "Fatti perciò palesi e quasi pubblici li cattivi e scandalosi portamenti d'essa donna, hanno gli homini dell'honorando commune [...] deliberato ripararsi delle disgrazie che detta donna colla sudetta sua pratica e mal esempio gli può causare". Il consiglio della comunità decideva così di infliggere una pena pecuniaria a chiunque l'avesse ospitata. E la decisione avrebbe dovuto essere notificata dal notaio della comunità a tutte le famiglie di Avosacco.

<sup>116</sup> A Sutrio nel 1772 si accenna esplicitamente ai *sovranì comandi* rivolti ai comuni perché denunciino i *malviventi*. La comunità ha segnalato al competente tribunale di Tolmezzo li pravi costumi e mala vita di Pietro Dorotea, "senza veder però alcun effetto di giustizia". Poiché il giovane era giunto "geri nella villa stessa con franchezza et havendo fatta l'espressione di dar fuoco alla villa se il commune non gli contribuiva certa summa di soldo, fu destramente tenuto in custodia a cauto riparo d'un male si luttuoso minacciato". Il consiglio della comunità, "presa in esame la delicatezza della materia presente, oltre gli altri delitti commessi", decideva di informare nuovamente il tribunale di Tolmezzo, ma qualora questo non fosse intervenuto, si autorizzava il *meriga* "ad implorar il braccio di Sua

A Paluzza, negli anni '70 del Settecento sono numerose le iniziative intraprese dalla comunità contro alcuni giovani che dimostrano insofferenza e ribellione nei confronti dell'autorità familiare e minacciano la tranquillità della comunità.

Nel luglio del 1772, la comunità aveva sollecitato i Sindaci Inquisitori in Terraferma, perché procedessero contro Nicolò Englaro, additato come pericoloso *malvivente*. Il giovane era riuscito ad evitare l'arresto fuggendo in Germania.

Ma, con disappunto, gli uomini della comunità, il 31 maggio 1773 annotarono come il giovane, ritornato a Paluzza, non avesse dismesso le sue pericolose inclinazioni:

rimpatriato essendo questo e continuando nel suo pessimo sistema di vivere, con mal esempio e scandalo universale, inveendo ora contro l'uno, ora contra l'altro, non rispetta il padre, non conosce li doveri di marito, non sente amor per la famiglia, grida, minaccia e bastona, essendo ridotta intollerabile la di lui avanzata temerità, perché diretta a togliere la pace e la tranquillità alli propri abitanti, che temono di giorno e di notte della propria vita. E però fu a pieni votti terminato di ricorrere all'autorità di Sua Eccellenza signor Luogotenente, vindice delle violenze e sopraffazioni, acciò in ordine ai suoi venerati proclami del quieto e pacifico vivere, degni passare a quei castighi che alla sua giustizia saranno riputati opportuni contro la persona di detto Englaro e ripristinare il comune nella bramata sua tranquillità<sup>117</sup>.

Nel 1775 è la volta di un altro giovane, Pietro Englaro, a preoccupare la comunità. Le vicende che lo videro come protagonista rivelano come esistesse una stretta connessione tra la nuova concezione di *ordine sociale* e la diversa percezione con cui, in questi stessi anni, si guarda alle festività religiose.

Pietro Englaro era stato ripetutamente, ma inutilmente, sollecitato dai notabili della comunità a cambiare il suo stile di vita:

Doppo che nell'anno 1754 seguì nel giorno della sagra di San Giacomo in publico festino un omicidio, documentato il commune da un tale spettacolo per la morte di uno e di più feriti, non si trova esempio che il commune avesse permesso in tali giorni di sagre e mercati che alcuno si fosse fatto lecito di fare publici festini nelle rispettive case. Il primo ed ultimo che si fece lecito ad alterare una tale conveniente pratica fu per appunto il detto Englaro, che nel 1770, a questa sagra detta di piazza, si arrogò la libertà di fare publico festino in casa sua, che portati li meriga e giurati a

---

Eccellenza signor Luogotenente", cfr. A.S.UD., *Archivio Gortani, documenti*, busta 19, 26 febbraio 1772. Come è stato notato da Lenman e Parker il fenomeno è avvertibile in tutta Europa già a partire dal Settecento: "Nevertheless the underlying trend towards punishing criminals in court is clear: there was less reluctance to prosecute. Prosecution was encouraged not merely by the growing polarization of society into a rich minority who controlled the courts and a poor proletariat who came before them. There were other groups besides landowners who demanded a more punitive system...Another powerfull group which repeatedly called for more deterrents against crime were the commercial classes: merchants, shopkeepers and industrialists...", cfr. LENMAN-PARKER, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>117</sup> A.S.UD., *Archivio Gortani, documenti*, busta 12, alla data. Sempre a Paluzza, il 19 novembre 1773, la comunità procede contro Zuanne Englaro per la sua "avanzata temerità [...] diretta a togliere la pace e la tranquillità alli propri abitanti, che temono di giorno e di notte fino alla propria vita", cfr. *Ibidem*, alla data...

darli pena, ebbe coraggio d'ingiuriarli con parole, come si vede dal di lui costituito 11 settembre dell'anno stesso. Ma questo non basta, anche in quest'anno, alla fiera di San Giacomo, senza abbadare al divietto del commune, fece publico festino e portati li meriga e giurati a darli pena, oltre che li maltrattò con parole, si aventò contro di essi, sichè furono costretti a dover partire, per non soggiacere a qualche inconveniente. Finalmente, poi, li tre corrente, nella sagra di piazza, avendo fatto altro publico festino, poco mancò che non seguisse un criminale, che pose in... costernazione tutto il popolo, come da fede di questo reverendo paroco<sup>118</sup>.

Di lì a due anni, la stessa comunità di Paluzza delibera che “a senso de' privilegi di questa provincia” [la Carnia], ogni forestiero che fosse venuto ad abitare nel villaggio avrebbe dovuto rilasciare apposita fideiussione *de bene vivendo*<sup>119</sup>.

Si tratta di iniziative che denotano come una nuova sfera del *privato* si stesse delineando in sintonia con una dimensione pubblica della giustizia penale che aveva sensibilmente indebolito la tradizionale concezione della giustizia, incentrata prevalentemente su accordi ed atti di pace stabiliti nell'ambito della comunità<sup>120</sup>.

L'estensione della nuova giustizia punitiva e della diversa concezione di *ordine pubblico* è del resto attestata dalle frequentissime iniziative assunte dalle comunità nel corso del Settecento per contenere le forti spese processuali in cui esse avrebbero potuto eventualmente incorrere di seguito al verificarsi di crimini e disordini.

A Sutrio nel febbraio del 1763 il consiglio della comunità discusse animatamente se si dovesse comunicare al competente tribunale di Tolmezzo l'improvvisa morte di un abitante del villaggio. Di estremo interesse, la delibera riflette significativamente quale fosse la percezione locale della nuova giustizia punitiva:

Finalmente, a contezza dell'onorando comune, che nel caso fusse legge di dover dar di simili casi parte all'ufficio, per sottraer l'onorando comune da qual si sia spesa che

---

<sup>118</sup> A.S.UD., *Archivio Gortani, documenti*, busta 12, 9 settembre 1775. La delibera della comunità mise in rilievo come le iniziative dell'Englaro durante le festività religiose si inserissero nella sua più complessiva personalità di *malvivente*: “A tali disordini e perché poi, inoltre, continua egli con prepotenza a far [...] risse ed esser di universale scandalo per il suo contegno libertino e disonesto e continuando pure a dar ricetto in casa sua a persone sfacendate e vagabonde, che girano di giorno e di notte armate e delle quali persone si ha giusto fondamento di dubitare che possino esser quegli che comettono anche delli furti, de quali pur troppo ne vanno seguendo in queste ville, s'implora da Sua Eccellenza signor Luogotenente, come capo di provincia, a passare verso detto Englaro a quelle correzioni che dalla sua giustizia sarano credute opportune, ad esempio degli altri e per la tranquillità di questi popoli”. Molti di questi *malviventi*, come si può constatare, sono giovani e sposati, ma, con il loro comportamento, sembrano porsi deliberatamente in una fascia *liminare*, al di fuori del gruppo degli sposati. La dura reazione nei loro confronti è dettata, molto probabilmente, dal loro atteggiamento di rifiuto nei confronti dello stile di vita consono agli uomini sposati. All'incontrario, era molto più complesso contrastare i gruppi giovanili, i quali, come si è notato, assumevano spesso atteggiamenti e comportamenti ritenuti potenzialmente pericolosi ed ostili (cfr. il caso di Sutrio, poco sopra ricordato) da parte di un certo settore della comunità.

<sup>119</sup> A.S.UD., *Archivio Gortani, documenti*, busta 12, 9 settembre 1775, pp. 536-538.

<sup>120</sup> Rinvio al mio *Liturgies of Violence: Social Control and Power Relationships in the Republic of Venice between the 16th and the 18th Centuries*, in Eric R. DURSTELER, *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Brill, Leiden – Boston 2013.

li avesse potuto succedere per mancanza di dar parte, fu presa parte che li meriga e giurati havessero procurato che il signor Giovan Battista Vazanino chirurgo, avesse fatta la visita al cadavere e poi havessero subito data notizia all'ufficio di Tolmezo di tal morte repentina, prima che l'onorando comune, essendo legge come detto, non fusse statto dall'ufficio condannato<sup>121</sup>.

Se la nuova dimensione del penale, come già si è visto, trova riscontri significativi anche nell'ambito di contesti sociali che, come nel caso delle comunità della Carnia, possono essere considerati, tutto sommato, periferici, appare evidente come essa si riflettesse contraddittoriamente sulle stesse dinamiche che caratterizzavano i rapporti individuali e comunitari.

Nel 1771 la comunità di Sutrio è sollecita ad intervenire contro due donne del villaggio che avrebbero potuto creare non pochi problemi di fronte all'inevitabile intervento della giustizia esterna:

passò a pieni voti di levar e far presentare un protesto a Cattarina relicta quondam Francesco Vezanino e figlia, che se succederà qualche inconveniente o criminale per loro colpa, esse avrano da rimborsare il commune di tutti li danni e spese.

Due potenziali infanticide potevano evidentemente costituire una minaccia per la comunità, ma la tradizionale concezione della giustizia sembra pure essere messa in discussione dal suo stesso interno; da chi è così poco incline ad accogliere possibili mediazioni e pattuizioni. E' sempre a Sutrio, il 12 gennaio 1769, che il notaio della comunità deve infatti annotare:

Comparve su questa vicinia il reverendo signor don Osvaldo Selenato, qual instò a dover l'onorando commune denonciar alla giustizia, nel termine di giorni tre, li furti che sono stati fatti nella sua stalla d'una capra ed un castrone, acciò siano esaminati li fatti, altrimenti recusando il commune denonziare, farà ello stesso le sue

<sup>121</sup> A.S.U.D., *Archivio Gortani, documenti*, busta 19, 4 febbraio 1763. Nel 1766, dopo che il *meriga* ha denunciato al tribunale di Tolmezzo "le sassate butate nelle fenestre e sbare dela casa ove habita Domenico Chitassi", delibera in merito all'imminente *cavalcata* del giudice inviato dallo stesso tribunale: "sopra che riflettito e balotato de more, passò a pieno di non contradire il cavalcare, acciò siano esaminati i fati. Col pagare per hora le spese il commune". La comunità era infatti tenuta ad affrontare le spese processuali, salvo poi il suo diritto di rivalersi su colui che fosse stato individuato come colpevole del fatto. Il tribunale di Tolmezzo aveva giurisdizione penale su quasi tutto il territorio della Carnia. Il rappresentante veneziano, inviato ad Udine con la qualifica di *Luogotenente*, aveva la possibilità di interferire con diversi strumenti giudiziari (tra cui gli appelli) nei confronti delle numerose giurisdizioni della *Patria del Friuli*. Inoltre, se provvisto dell'autorità delegata dal Consiglio dei dieci, giudicava con il proprio tribunale ogni caso penale che gli fosse stato indirizzato dal supremo tribunale veneziano. Per il Friuli e la Carnia rinvio ai numerosi studi di Furio Bianco. Cfr. in particolare Furio BIANCO, *Comunità di Carnia*, Udine 1995 e *Contadini e popolo tra conservazione e rivolta. Ai confini orientali della Repubblica di Venezia tra '400 e '800. Saggi di storia sociale*, Udine 2002. Ed inoltre, per la stessa Carnia, Furio BIANCO – Domenico MOLFETTA, *Una doppia identità: cramars e contadini nella montagna carnica*, in *Cramars*, a cura di Furio BIANCO e Domenico MOLFETTA, Reana del Rojale 1992.

incombenze. Il che balotato de more, passò a pieno di dar le denonzie, e ciò a spese del commune<sup>122</sup>.

In questi ultimi decenni del Settecento ogni occasione che avesse potuto creare possibili problemi di *ordine pubblico* era dunque percepita nell'ambito stesso delle comunità rurali come potenzialmente pericolosa, soprattutto da parte di un certo notabilato locale, così poco incline ormai ad accettare la presenza di elementi devianti e non in sintonia con la nuova dimensione del privato che si stava affermando.

La riforma delle festività religiose, avviata dal Senato veneziano, incontrava dunque, per certi versi, un terreno fertile nell'ambito stesso delle comunità rurali, soprattutto da parte di quei ceti di possidenti e di commercianti non più inclini ad accettare la tradizionale cultura comunitaria incentrata sulle pattuizioni e i compromessi<sup>123</sup>.

### **Il culto dei santi e i miracoli**

Un altro, rilevante, aspetto, che l'inchiesta del 1772-73 contribuisce a far emergere è l'amplessimo e, in un certo senso, variopinto, culto dei santi diffuso in tutte le diocesi interpellate dalle autorità veneziane.

Una casistica di grande rilievo, che molto potrà offrire allo storico interessato ad inoltrarsi nel personalissimo calendario liturgico popolare.

I dati dell'inchiesta vennero immediatamente sottolineati dal consultore Natale Dalle Laste e confermarono come le festività popolari si muovessero in uno spettro assai ampio, che andava dal culto di santi più vicini all'ortodossia ecclesiastica (festività insignite spesso della stessa qualifica di *precetto*) a quello, assai più lontano, che traeva origine dall'immaginario popolare<sup>124</sup>.

Da Sant'Antonio Abate, San Rocco e il culto della Vergine, sino a giungere al mitico San Difendente, per non accennare che ad alcuni nomi tra i più diffusi, il vasto florilegio dei santi, caratterizzato da rituali devozionali, processioni, venerazione di reliquie e quanto altro, rinvia al tema del miracolo e della *grazia*.

Un tema di indubbio interesse, che ha suscitato l'attenzione di storici e antropologi e che, proprio nel corso del Settecento, non diversamente da altri fenomeni culturali, registra una significativa diversificazione nella percezione da parte della cultura dominante rispetto a quella subordinata.

---

<sup>122</sup> Cfr., per entrambe le vicende, A.S.U.D., *Archivio Gortani, documenti*, busta 19, 3 dicembre 1771 e 12 gennaio 1768.

<sup>123</sup> La legge, assunta dal Senato veneziano il 13 marzo 1782, contro i cosiddetti *malviventi*, che "pravi nel costume e dediti al vizio mal soffrono di procacciarsi il giornaliero alimento colla propria industria", era dunque l'estrema conseguenza di questo nuovo clima sociale. Con due soli testimoni e l'attestazione del parroco costoro avrebbero potuto essere inviati rapidamente ai lavori forzati in Levante, cfr. su questa legge e il fenomeno dei *malviventi* Francesca MENEGHETTI CASARIN, *Il vagabondaggio nel Dominio veneto alla fine del diciottesimo secolo*, Milano 1985.

<sup>124</sup> Il Dalle Laste, pur inframmettendo le sue personali convinzioni, riassunse assai bene alcuni risultati dell'inchiesta. A questo consulto rinvio per la specifica diffusione del culto dei santi nelle varie diocesi, cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, filza 265, 14 agosto 1773.

Come ha dimostrato Lorraine Daston, a partire dalla fine del Seicento si afferma una nuova concezione del miracolo, volta essenzialmente a dettare un criterio che fosse in grado di distinguere un miracolo vero da uno contraffatto. Si riteneva che le contraffazioni potessero provenire dalla superstizione o da un'immaginazione troppo fervida. In entrambi i casi si temeva che tutto questo potesse avere forti implicazioni politiche e religiose sull'ordine sociale costituito.

Non più considerati provvisti di una prova interna, immanente per così dire, anche i miracoli seguirono quel processo culturale più generale che investì il rapporto tra fatti e prove. Se i fatti cominciarono ad essere percepiti alla luce di teorie che determinavano conseguentemente pure il concetto di prova, così, inoltre, i miracoli potevano essere accolti solo dopo il vaglio della dottrina. A determinare la validità del miracolo (fatto) stava comunque la sua non intenzionalità, che altrimenti poteva presupporre l'inganno o la finzione. Le inchieste condotte dai vescovi (e già stabilite con il Concilio di Trento) sui presunti miracoli dovevano evidentemente porre un argine alle *superstizioni* popolari<sup>125</sup>.

Ovviamente le teorie dei teologi cattolici dovettero scontrarsi con la tenacia del mondo consuetudinario e con le pressioni esercitate dalla *religiosità popolare*<sup>126</sup> che, come già si è notato, assegnava un ruolo centrale al culto dei santi e alla mediazione da loro esercitata tra il divino e la vita materiale<sup>127</sup>.

### Onore e grazia

L'inchiesta del 1772-73 introduce pure direttamente al grande tema della *grazia* e a quello del concetto di onore ad essa collegato.

<sup>125</sup> Cfr. per tutto questo cfr. Lorraine DASTON, *Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe*, in *Questions of evidence. Proof, practice and persuasion across the disciplines*, a cura di James K. CHANDLER, Chicago 1994, pp. 243-274.

<sup>126</sup> Nella sua visita pastorale del 1687, il vicario episcopale vicentino ricordava perplesso il culto dedicato dalla popolazione della comunità collinare di Ignago a san Leonardo, cui era dedicato l'altare maggiore della chiesa parrocchiale: "Il cappellano di detta chiesa dispensa fili di ferro ad amalati che per devozione li ricevono, et si dice che ricuperata la salute, quale ricevuta ritornano il filo di ferro al santo". Interrogato, il cappellano rispose: "Vengono assai infermi a questa chiesa alla veneratione di san Leonardo e dove hanno l'infermità legano un filo di ferro, et il ferro è benedetto da me", cfr. Luigi Albano BERLAFFA, *Itinerario di una comunità. Terra, uomini, istituzioni nella storia di Castelnovo e Ignago*, Marano Vicentino 1998, p. 234.

<sup>127</sup> Questo tema è vastissimo e costituisce, a mio giudizio, lo sfondo culturale e simbolico entro cui si colloca la stessa inchiesta del 1772-73. In questa sede non si indicano se non alcune suggestioni. Le *pressioni* esercitate dal basso di fronte ad un presunto miracolo si intersecano con ideologie ed obbiettivi delle gerarchie ecclesiastiche, riformulandosi costantemente alla luce del contesto sociale e politico in cui la vicenda si svolge. Molti esempi in Paola VISMARA CHIAPPA, *Miracoli settecenteschi in Lombardia tra istituzione ecclesiastica e religione popolare*, Milano 1988. Per l'area oggetto dell'inchiesta cfr. *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980. Ovviamente la bibliografia sul tema è amplissima. Ricordo qui il numero tematico di *La ricerca folklorica*, 29 (1994), dedicata a *Miracoli e miracolati*, a cura di Maria Pia Di BELLA, con una serie di interventi sulla dimensione culturale del miracolo; cfr. inoltre *Le feste, le terre, i giorni*, a cura di Alessandro FALASSI, Milano 1988. Vasta è pure la bibliografia sui santuari. Ricordo il lavoro di Guerrino MACCAGNAN, *La Madonna dello spasimo di Cologna Veneta*, Cologna veneta 1995, con inserito il processo canonico istruito nel 1596 di seguito ad un evento *prodigioso* avvenuto nel 1595 e ai successivi miracoli attribuiti alla Vergine.

In un saggio paradigmatico, dedicato alcuni anni orsono al tema dell'onore in Sicilia, Maria Pia Di Bella ha sottolineato le relazioni assai strette esistenti tra *grazia*, onore e miracoli. La *grazia* collettiva, così come l'onore collettivo, apparteneva alla famiglia ed era trasmessa da ciascuna generazione a quella successiva. L'intercessione di un miracolo, accompagnato da promesse e voti, creava un rapporto particolare con il santo protettore. Se il miracolo veniva concesso, colui o coloro che l'avevano invocato acquisivano prestigio ed onore. I numerosi santuari dislocati un po' ovunque (con gli ex-voto che attestavano gli avvenuti miracoli) testimoniavano le virtù benefiche del santo protettore.

Riti devozionali, adorazione di reliquie, pellegrinaggi e processioni in onore del santo patrono o del santo benefattore erano tutti aspetti che manifestavano la fede della famiglia e della comunità nei suoi confronti, ma costituivano pure, rispetto alle altre comunità, il segno della sua benevolenza e della sua generosità nel concedere i miracoli richiesti<sup>128</sup>.

Il culto dei santi collegava il mondo materiale a quello spirituale e la *grazia* costituiva il segno visibile di un patto che si era realizzato e veniva mantenuto in virtù dei voti stabiliti. Un patto che, evidentemente, poteva essere pure infranto, da entrambi i contraenti, se una *grazia* non veniva concessa, oppure un voto non veniva rispettato<sup>129</sup>.

Il culto di determinati santi era associato alla memoria collettiva. Una memoria, come abbiamo potuto constatare, quasi sempre indeterminata, riposta nella testimonianza degli anziani, ma che, in virtù dei miracoli ottenuti, si riproponeva costantemente, accrescendo il prestigio del santo venerato.

Il concetto di *grazia* rinvia dunque al passato e, in quanto tale, è incardinato nel diritto consuetudinario. Le festività religiose, pur veicolando tensioni giurisdizionali, conflitti giovanili e riti di rivelazione, attraverso la dimensione della *grazia* e il culto dei santi riproponevano quei valori ideali che sancivano la forza e la legittimità della consuetudine.

<sup>128</sup> Come ha osservato John Bossy, il culto dei santi era più preventivo che di cura e l'aiuto da loro concesso era più quello dell'amico che quello del potente (in questo senso i dati dell'inchiesta sono istruttivi), ma, "oltre che agli individui, i santi dovevano ovviamente la loro protezione anche alle collettività di cui erano patroni, ma non dobbiamo considerarli come semplici ostaggi delle rispettive clientele. Il santo avrebbe protetto la propria parrocchia, confraternita, nazione, solo se ne avesse ricevuti i dovuti onori, onori che consistevano nel dimostrarsi una comunità autenticamente cristiana; per questo la festa del santo comportava, oltre ai riti formali, uno sforzo da parte dell'intera comunità per superare se stessa sul piano della penitenza e della carità", cfr. John BOSSY, *L'occidente cristiano. 1400-1700*, Torino 1990 (Oxford 1985), p. 87.

<sup>129</sup> Cfr. Maria Pia Di BELLA, *Name, blood and miracles: the claims to renown in traditional Sicily*, in *Honor and grace in anthropology*, a cura di John G. PERSITIANY e Julian Alfred PITT-RIVERS, New York 1992, pp. 151-165. E' questa *reciprocità* stabilita tra il santo e i fedeli che spiega per lo più la resistenza, se non l'opposizione, del mondo popolare nei confronti di qualsiasi tentativo volto ad abrogare o a modificare i riti connessi al giorno festivo. Come è stato acutamente osservato da Pitt-Rivers, "the passage of grace is never guaranteed, even by the state of grace, the purity of intentions or the correct administration of the rite, because grace is a mystery which remains in the free gift of God" (Julian Alfred PITT-RIVERS, *Postscript: the place of grace in anthropology*, in *Honor and grace...*, p. 224). In quanto *amici* e protettori i santi dovevano svolgere un ruolo essenziale nell'ottenimento della *grazia* richiesta: "The grace of God is obtained through other sacraments, and prayers are offered to God and the saints, above all the various manifestations of the Holy Virgin, for their intercession to obtain divine favor in the form of personal advantages, cure, or miracles", *Ibidem*, p. 226.

### Dopo la riforma...

Con il primo gennaio 1788 le festività religiose vennero notevolmente ridotte e regolamentate. Una sorta di *omologazione delle consuetudini* che, come è stato osservato, aveva il fine precipuo di realizzare una sostanziale forma di controllo nei confronti di un sistema giuridico che per sua natura era flessibile ed aperto<sup>130</sup>.

Se la riforma delle festività, pur tra molte tergiversazioni, giunse infine in porto, quali furono successivamente la sua fortuna e il suo accoglimento? In che misura il mondo consuetudinario, che leggi del Senato, sulla spinta evidentemente di ben precise forze sociali, avevano voluto irrigidire, si adeguò alla normativa esterna?

I due consultori Natale Dalle Laste e Piero Franceschi, a chiusura del loro consulto steso il 12 gennaio 1787, quando le ultime fasi della riforma delle feste di precetto stavano per concludersi, riferivano al Senato come la precedente riforma delle feste popolari potesse forse essere stata disattesa, quantomeno in alcuni suoi, non irrilevanti, aspetti:

ci troviamo in dovere di aggiungere che sebbene sono state regolate da Vostra Serenità e dai vescovi negli anni andati le feste popolari, restano però negli almanacchi e lunari li segni di prima; il che può far credere alla gente rozza che il comando non sia uscito o che sia rievocato o che possa impunemente trasgredirsi. Queste che, in addietro, solevano essere comunemente in numero di trentaquattro, oggidì si leggono contrassegnate come per l'innanzi in quasi tutte le edizioni dello stato; ed anzi in un lunario, che porta la data di Padova e Bassano, si rimarcano in numero di quarantotto per l'anno 1787<sup>131</sup>.

Un retroscena sorprendente, che induce a riflettere sugli esiti stessi della riforma delle feste di precetto che, di lì ad un anno, sarebbe entrata in vigore<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> Cfr. Raoul C. Van CAENEGEM, *Introduzione storica al diritto privato*, Bologna 1995 (Cambridge 1992), pp. 60-61. John Bossy ricorda come "in Francia l'erudizione giuridica cinquecentesca ridusse a stampa le consuetudini, e tra queste anche la miriade di variazioni locali del rito matrimoniale, contribuendo sì ad assicurarne la sopravvivenza, nei confronti del rito romano, ma con ogni probabilità impedendo l'ulteriore incorporazione di costumi sociali vivi", cfr. BOSSY, *L'occidente...*, p. 122.

<sup>131</sup> Cfr. A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma, Expulsis papalisticis*, filza 139.

<sup>132</sup> Keith Thomas, nel suo ampio saggio dedicato alla religione e al declino della magia in Inghilterra, ha notato come i Puritani avessero mirato a sostituire, con un certo successo, l'anno tradizionale, costellato di feste ecclesiastiche, con "una successione regolare di sei giorni di lavoro e di uno di riposo". Un obiettivo simile, per certi versi, a quello perseguito dagli stati cattolici nella seconda metà del Settecento. Questo però poteva avvenire solo in presenza di determinate circostanze. Infatti "le credenze sull'irregolarità del tempo erano il naturale prodotto di una società di natura sostanzialmente agricola e dalla tecnologia relativamente primitiva: costituivano cioè il riflesso del valore ineguale che il tempo inevitabilmente aveva per quanti fossero impegnati in attività agricole o in semplici attività manifatturiere nelle quali un fattore cruciale era rappresentato dal tempo atmosferico. Le diverse dottrine circa giorni infausti, giorni dei santi, anni climaterici, anni bisestili, eccetera, erano tutte più facilmente accettabili in una società che dipendeva dalle stagioni per la sua sopravvivenza. Il vecchio calendario ecclesiastico si fondava sulla necessità di genti che vivevano attaccate alla terra, laddove la richiesta puritana di un ritmo settimanale sostitutivo di uno stagionale promanava dalle città, non dalle campagne", cfr. Keith Vivian THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano 1985 (Londra 1973). In questi ultimi decenni del Settecento, in cui si colloca la riforma delle festività religiose, come abbiamo potuto notare, istanze simili muovevano pure da certi settori del mondo rurale, anche

E' probabile che il mondo consuetudinario mantenesse sostanzialmente la sua flessibilità di fondo, annullando o riducendo l'impatto suscitato dalla riforma intrapresa dal Senato veneziano<sup>133</sup>.

Quella riforma, di certo, un effetto di rilievo lo ebbe indubbiamente: che fu quello di aver prodotto la grande inchiesta del 1772-73, i cui risultati, nonostante le contraddizioni e le ritrosie insite nelle relazioni dei parroci, furono di grande rilievo, in quanto aprirono uno squarcio illuminante sul grande mare delle consuetudini.

---

se la forza delle consuetudini riuscì, molto probabilmente, a contrastarle e a ridurne quantomeno la portata.

<sup>133</sup> Piero Brunello ha giustamente notato come i provvedimenti e le direttive delle autorità ecclesiastiche intrapresi nel corso dell'Ottocento dovessero comunque raffrontarsi con il variegato mondo di credenze e di ideologie diffuse nella campagna veneta: "Il parroco infatti doveva fare i conti, oltre che con le richieste del vescovo o del potere politico, anche con le aspettative dei fedeli. Il clero dell'Ottocento continuò a lamentare la persistenza di superstizioni difficili da estirpare, relative ad esempio all'esistenza di spiritelli maligni o alla facilità con cui le donne vecchie e vedove erano credute streghe che facevano morire i bambini. Si aprirono così conflitti i cui esiti dipesero da un gioco di accordi, compromessi, tentativi di controllo e difesa di spazi di autonomia". Più malleabili, ovviamente, erano i parroci, che dovevano muoversi a stretto contatto del mondo consuetudinario. Brunello ricorda la fortuna goduta dal santuario di Clauzetto (Friuli), "dove ogni anno ossessi e posseduti dal demonio, soprattutto donne, venivano liberate da esorcisti non autorizzati dalla chiesa", così come le disposizioni del vescovo di Padova che in una lettera pastorale del 1825 intervenne contro la pratica diffusa di esporre reliquie e di suonare le campane in occasione di temporalità: "Il vescovo sapeva che i preti si adattavano a queste pratiche non per convinzione, ma per arrendevolezza alle richieste dei fedeli. E infatti in quella stessa circolare invitò i parroci a non tollerare 'ignoranza' e 'credulità' dei parrocchiani", cfr. Piero BRUNELLO, *Acquasanta e verderame. Parroci agronomi in Veneto e in Friuli nel periodo austriaco (1814-1866)*, Verona 1996, pp. 39-44. In realtà, come si è più volte constatato, tutto ciò che le autorità percepivano come superstizione rifletteva a livello simbolico l'esigenza di contrassegnare sia taluni valori distintivi della comunità, che le relazioni intrattenute dai singoli individui o gruppi con l'insieme della collettività.

## RIASSUNTO

### **Ambigue descrizioni: feste devozionali e feste di precetto nell'inchiesta veneziana di fine Settecento**

Nel 1772 il Senato veneziano intervenne con una legge per limitare il numero esorbitante delle festività religiose diffuse in ogni parte del *dominio da terra* e dell'Istria. Il provvedimento era principalmente volto ad agevolare lo sviluppo delle attività economica ed in particolare dell'agricoltura in tutto lo stato. A tal fine il supremo organo veneziano incaricò i propri rappresentanti di raccogliere i dati inerenti ciascuna delle loro giurisdizioni. L'inchiesta, di lì a qualche anni, condusse ad una raccolta di dati che vennero sottoposti all'attenzione dei *consultori in iure*, che con i loro pareri avrebbero dovuto segnalare sia la vastità e le caratteristiche del fenomeno, che i possibili provvedimenti che avrebbero dovuto essere assunti per deliberare in merito ad una vera riforma delle festività religiose. Nel 1775 il Senato decise di vietare tutte le feste infrasettimanali che non fossero state decretate festive per ecclesiastico precetto. Un provvedimento prudente, che volutamente non affrontava la materia delicata delle feste di precetto, di diretta competenza ecclesiastica. Solamente nel 1787, infine, un successivo intervento del Senato, decretò che anche quest'ultime fossero drasticamente ridotte.

La grande inchiesta veneziana degli anni '70 e '80 del Settecento, analogamente a quanto avvenne in altri paesi europei, è rivelatrice della percezione diversa rivolta dai ceti dominanti nei confronti di una cultura e di una religiosità *popolare* ampiamente condivise da tutti i ceti sociali nei secoli precedenti.

I dati raccolti negli anni '70 del Settecento sono soprattutto interessanti in quanto si costituiscono come una vera e propria ricerca etnografica ricca di *descrizioni* inerenti il culto dei santi e la diffusione delle festività religiose in Terraferma e in Istria. Affidate ad una preliminare indagine dei parroci, queste *descrizioni*, lungi dall'essere uniformi e provviste della precisione richiesta dal Senato veneziano, offrono un quadro variopinto della religiosità *popolare* e della difficoltà, se non dell'impossibilità, di tracciare un quadro omogeneo del mondo consuetudinario che ancora pervadeva intensamente, con i suoi tratti culturali, la vita religiosa delle popolazioni suddite. *Descrizioni ambigue*, dunque, in quanto i dati raccolti dai parroci difficilmente potevano prestarsi a fornire una risposta adeguata ai quesiti formulati da una legge che muoveva da una prospettiva decisamente estranea al mondo consuetudinario e alle sue numerose sfaccettature.