

MATTEO CAPONI
INTRODUZIONE

Negli ultimi anni l'analisi delle feste, dei riti pubblici e del culto delle "glorie patrie" ha assunto una crescente importanza nel quadro della "storia culturale del politico" rivolta all'età contemporanea. Com'è noto, tali fenomeni hanno costituito un fattore chiave nella costruzione degli Stati nazionali. Assai minore è stata l'attenzione alle risposte messe in campo dalle "religioni del trascendente" di fronte alla genesi di un universo celebrativo concorrenziale, finalizzato ad infondere nelle masse un autonomo credo civile. Di fronte alla sacralizzazione della politica – che ha tra i suoi tratti più caratteristici l'incentivazione di un calendario festivo incentrato sulla "religione della patria" – un'altra dinamica contraddistingue l'universo del cattolicesimo intransigente: la politicizzazione dei santi e delle ricorrenze religiose ad essi associate, in un'ottica di contrasto all'avanzante secolarizzazione¹.

In questo panorama un posto importante è occupato dalle immagini e dalle pratiche connesse alle figure dei patroni. La santità patronale traccia infatti potenti dispositivi identitari, in grado non soltanto di assolvere a bisogni di protezione, ma anche e soprattutto di definire criteri normativi sociali di appartenenza e di esclusione. Veicolando un modello comportamentale esemplare, il *patrocinium* di un santo diffonde un sistema di raffigurazioni destinato a rappresentare – e in una certa misura ad autorappresentare – le virtù di una determinata comunità, portando con sé un *surplus* di valenze politiche. Il legame tra culti, santità e identità territoriali non è certo un terreno di indagine nuovo per gli storici medievisti e modernisti, particolarmente allenati a decifrare le sollecitazioni civiche insite nelle devozioni patronali. Più rari sono gli studi che affrontano questo tema nell'ambito del *nation building* otto-novecentesco; pressoché assenti, invece, sono i lavori che lo approfondiscono in rapporto al più recente processo di integrazione

¹ Cfr. Maurizio Ridolfi (ed.), *Rituali civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*, Gangemi, Roma 2006 ed Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001. Per quanto riguarda gli studi più recenti relativi alla storia della santità in età contemporanea si vedano almeno Tommaso Calì - Daniele Menozzi (eds.), *L'Italia e i santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2017; Sofia Boesch Gajano - Luisa Dodi (eds.), *Storia della Chiesa e storia della santità. Nuove prospettive sull'età contemporanea*, sezione monografica di «Società e storia» XXX, 115(2007), pp. 67-166; R. Rusconi, *Una Chiesa a confronto con la società*, in Anna Benvenuti et alii, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2005, pp. 331-386; Daniele Menozzi (ed.), *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII*, sezione monografica di «Rivista di storia del cristianesimo» II, 1(2005), pp. 1-131.

europea e alle metamorfosi delle identità nazionali nell'Occidente capitalista post-1945².

Lo scopo del numero monografico è quello di offrire un contributo in quest'ultima direzione, esaminando in chiave comparativa quattro casi di patroni nazionali (Caterina da Siena e Francesco d'Assisi per l'Italia, Teresa di Lisieux per la Francia e Teresa d'Ávila per la Spagna) e uno continentale, Benedetto da Norcia patrono d'Europa. L'arco cronologico di riferimento è quello del lungo secondo dopoguerra – protrattosi, come ci ha spiegato Tony Judt, fino allo sgretolamento del blocco comunista dell'Europa orientale³ – con alcune incursioni nell'età dei fascismi. La silloge di saggi qui pubblicata prende le mosse dal seminario di studi che si è tenuto presso la Scuola Normale Superiore il 6 dicembre 2016; rispetto alle relazioni presentate in quella circostanza, manca il contributo di Andrea Talabér sul culto di santo Stefano nell'Ungheria comunista (che verrà edito in un'altra sede) e si è invece aggiunto quello di Gianluca Della Maggiore su santa Caterina nell'industria cinematografica a cavallo tra il fascismo e l'Italia democristiana. Tra gli elementi di originalità della sezione monografica vi è sicuramente la scelta di attuare un “contrasto di contesti” che si soffermi su alcuni snodi periodizzanti, in particolare il passaggio dalla guerra alla pace e la transizione dalla dittatura alla democrazia. Al di là dei diversi approcci seguiti dai singoli autori, l'impostazione del *dossier* mira ad arricchire la storia politica e culturale della santità patronale – dissezionando le costruzioni discorsive, i riti e più in generale le traduzioni/appropriazioni di cui furono oggetto gli *exempla sanctitatis* indagati – in un periodo, quello del secondo Novecento, segnato da mutamenti dirimpenti: il declino dei nazionalismi e il mutamento delle ragioni fondanti l'integrazione mitico-simbolica dell'individuo nello Stato (non più l'etica del sacrificio patriottico, bensì il soddisfacimento di benessere e diritti); la modernizzazione politica e sociale degli anni Sessanta-Settanta, contraddistinta anche dall'affermazione della società dei consumi, nella quale si innestò l'aggiornamento conciliare; l'inarrestabile avanzata della laicizzazione della sfera pubblica e della secolarizzazione della dimensione privata, entrambe caratterizzate da salti evolutivi che fecero parlare gli studiosi dell'epoca di “eclissi del sacro”.

Oggi appare evidente quanto quella conclusione fosse frettolosa. Emerge poi in modo altrettanto netto come il percorso della modernità globalizzata, lungi dal decretare l'estromissione dei patroni dall'orizzonte identitario collettivo, abbia conferito ad essi nuova linfa. La loro nutrita presenza in uno dei più popolari mezzi dell'industria culturale di massa novecentesca – il cinema – è un dato indicativo, richiamato in più di un articolo ed oggetto del già citato contributo di Della Maggiore. Quest'ultimo si sofferma su un

² Per una problematizzazione storiografica del sistema di differenze implicito nella categoria di “identità” rinvio ad Adriano Prosperi, *Identità. L'altra faccia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2016 e Francesco Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma 2013, pp. 31-56.

³ Tony Judt, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, Penguin, New York 2005.

caso particolare di cinema agiografico, in realtà segnato da uno scarso successo. La compatrona d'Italia non riuscì, a differenza di altri suoi omologhi, a diventare una "santa di celluloidi". Capirne i motivi ci aiuta a cogliere dinamiche più generali, riguardanti le riformulazioni dei tratti della santità nazionale alla luce dei meccanismi della cultura di massa, capace di assumere dimensioni talmente «pervasive» da «sottrarre alla gerarchia ecclesiastica la possibilità di esercitare un rigido controllo sulle procedure di elaborazione e diffusione di culti e modelli agiografici»⁴. L'industria cinematografica creò un'increspatura nel discorso agiografico, stemperando la specificità del "santo" intesa come riconoscimento ufficiale (*sanctio*) da parte dell'*autoritas* e sostituendovi la *fiction*. L'esigenza dei prodotti filmici di venire incontro a «un pubblico dei santi» sempre più improntato al mercato dei consumi determinò così un diverso modo di «scrivere di santi»⁵, potenzialmente in grado di sovvertire la tradizione del cattolicesimo intransigente (compresa la sua declinazione nazional-cattolica). Giovanni Papini e Lydia De Liguoro Dosio lavorarono a sceneggiature di film che non videro la luce, attirando la stroncatura ecclesiastica per il loro stile *à la page*. I pochi progetti concretizzatisi, negli anni Quaranta e Cinquanta, scontentarono i depositari del culto cateriniano; inoltre i tentativi del secondo dopoguerra di riutilizzare i soggetti più apertamente politici risalenti al periodo fascista, nell'ottica di un patriottismo incolore, si scontrarono con l'istanza di accordare la cinematografia ai gusti dominanti. Si preferì veicolare i contenuti dell'anticomunismo attraverso un registro *mélo*, sentimentale e calato nel "mondo" (anziché puntare sul modello ascetico, battagliero e penitenziale della "virile" Vergine di Fontebranda, ormai percepito come antiquato).

Il che ci porta al problema dei significati assunti dai santi patroni in parallelo con la crisi degli Stati nazionali e con l'affermarsi degli equilibri bipolari della Guerra fredda. La promozione dei patroni europei, ai quali Benedetto fece da apripista, è un interessante capitolo di questa storia. Sante Lesti si sofferma sulla campagna che nel 1946-47 fu portata avanti dall'abate di Montecassino Ildelfonso Rea, con il sostegno entusiastico di vari esponenti dell'episcopato italiano, francese, spagnolo, tedesco e jugoslavo, per giungere alla proclamazione del santo di Norcia a patrono d'Europa. Questo tentativo andò incontro al fallimento; sarebbe spettato a Paolo VI concedere quel titolo quasi vent'anni dopo, nel 1964, in un clima del tutto diverso. Eppure quella prima proclamazione mancata rappresenta una spia dello smottamento concettuale in atto. La minaccia apocalittica incarnata dai mali dell'apostasia moderna, dell'ateismo comunista e del paganesimo liberal-democratico – additate a cause del conflitto mondiale appena concluso – appariva ancora

⁴ Cfr. Lucia Ceci, *Le devozioni non muoiono?*, in Ead. (ed.), *Culti di fine millennio. Devozioni di massa e modernità nell'universo cattolico*, sezione monografica di «Memoria e ricerca» XXIV, 3(2016), p. 376 e Tommaso Caliò - Roberto Rusconi (eds.), *Le devozioni nella società di massa*, sezione monografica di «Sanctorum» V (2008), pp. 5-167.

⁵ Per riprendere i concetti discussi in Paolo Golinelli (ed.), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Viella, Roma 2000 e Gennaro Luongo (ed.), *Scrivere di santi*, Viella, Roma 1998.

intatta. Da qui la necessità di affiancare ai patroni nazionali e a san Giuseppe, patrono della Chiesa, un apposito patrono che unisse sotto di sé (e salvasse) l'Europa cristiana, quasi ad innalzare di livello la scala di patrocinio richiesta dalle avversità dei tempi. Nella vicenda si avverte insomma un depotenziamento delle devozioni "nazionali" e il loro ridimensionamento nell'ambito della strategia ecclesiastica di lotta contro la modernità secolarizzata.

Più in generale, è possibile individuare una palpabile tendenza alla snazionalizzazione dei culti dei santi patroni, inversa a quella avviata nel lungo Ottocento. È in gioco, ovviamente, la questione della perdita di *appeal* del nazional-cattolicesimo: un'ideologia, e prima ancora un senso comune radicato, le cui spinte e la cui capacità di "cattura cognitiva" sono state e continuano ad essere tuttora dure a morire, come dimostra la ventata di neopatriottismo che scuote l'inizio del nuovo millennio. Le vicende di Teresa di Lisieux e di Teresa d'Ávila sono in tal senso emblematiche. La prima, oggetto del saggio di Antoinette Guise Castelnuovo, fu proclamata patrona secondaria della Francia il 3 maggio 1944, affiancandosi così ad altri *alliés du ciel*, come san Luigi, san Martino di Tours e santa Giovanna d'Arco. La proclamazione precedette di poco la fine del regime di Vichy; la stampa collaborazionista utilizzò la figura di Teresa come arma della propaganda di guerra anti-alleata e l'episcopato fece della santa la banditrice di una riconciliazione nazionale che ravvivasse la fede cristiana contro la minaccia "divisiva" comunista. Nella memoria pubblica il riconoscimento operato da Pio XII rimase comunque legato all'evento della Liberazione. Ad ogni modo, la caratterizzazione patriottica di Teresa, che aveva alle spalle il precedente della Grande Guerra, non riuscì ad imporsi, in quanto la caduta di Pétain screditò irrimediabilmente la piattaforma politica del nazional-cattolicesimo. Il culto teresiano venne indirizzato piuttosto alla ricristianizzazione delle masse operaie e rurali, in linea con gli obiettivi della *Mission de France* e della *Mission de Paris*. La *laïcité à la française*, ripristinata dalla Quarta Repubblica con qualche apertura da parte cattolica, incoraggiò la valorizzazione della fanciulla normanna come santa universale e patrona delle missioni (con un persistente sottofondo colonialista, che postulava la funzione civilizzatrice della Francia, ma soprattutto in una logica *ad intra* anti-trionfalista). Il tragitto di "interiorizzazione" della spiritualità teresiana, giunto fino al conferimento del titolo di "Dottore dell'amore divino" (1997), è anch'esso da inquadrare non soltanto nei mutamenti post-conciliari, ma anche nell'ascesa di una *global Christianity* caratterizzata allo stesso tempo dalla marcata individualizzazione religiosa, dall'interconnessione planetaria e dalla centralità carismatica dello *spiritual warfare*⁶.

Diverso fu il destino di Teresa d'Ávila, ripercorso da Giuliana Di Febo. Ufficialmente compatrona della Spagna dal 1812 al 1816, durante la guerra

⁶ Cfr. Giovanni Vian (ed.), *Una «Global Christianity»*, sezione monografica di «Rivista di storia del cristianesimo» XIII, 2(2016), pp. 227-321; Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, New York 2002; Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, Paris 1995.

civile del 1936-39 la mistica castigliana divenne una patrona di fatto, assurgendo ad icona nazional-cattolica della *hispanidad* e di *Santa de la Raza* a supporto della “crociata” franchista. Ma gli anni Sessanta – con la mobilitazione politica e la dissidenza culturale prodotte dal rinnovamento conciliare – avviarono un ripensamento del suo profilo di santità. La proclamazione della mistica a Dottore della Chiesa (1970) funse da punto di partenza per una sua rivisitazione sotto il profilo dei rapporti di genere, prospettando in suo nome il superamento del tradizionale ruolo ancillare riservato alla donna nella Chiesa e nella società. Fu però tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta, a transizione democratica avvenuta, che la figura di Teresa venne definitivamente sottoposta ad una spassionata reinterpretazione storico-critica, mirante a sfrondare del tutto la sua figura dalle passate incrostazioni ideologiche e superare il prolungato silenzio sulla sua origine *judeoconversa*.

I saggi mostrano un graduale appannamento delle semantiche nazional-cattoliche sottese ai patronati. Tuttavia ciò avvenne perlopiù senza un vero ripensamento del passato. I contributi evidenziano infatti la polisemia delle scelte e delle raffigurazioni patronali, storicizzandone i contenuti e facendone un oggetto di analisi stratificato, frutto di molteplici riscritture destinate non di rado a convivere. A tale proposito, una tipica strategia consisté nel riformulare i contenuti di una figura patronale annettendo ad essa ulteriori caratterizzazioni e qualità (aggiungendo cioè nuovi patronati o il titolo di Dottore della Chiesa, come nel caso delle due Terese). Santi che impersonavano la superiorità di una “nazione cattolica” sulle altre divennero così modelli universali, ancor più che nazionali, in modo pressoché indolore. Santi di guerra poterono trasformarsi in santi di pace, come nel caso del “più italiano dei santi”, Francesco d’Assisi. Il saggio di cui sono autore si concentra sull’evoluzione del culto del Poverello dall’osservatorio privilegiato della città se-rafica, illustrando i significati veicolati dagli ambienti del Sacro Convento dal secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta. Se inizialmente le celebrazioni nazionali del 4 ottobre e la pubblicistica francescana rimasero fortemente influenzati dal clima clericofascista nel quale era avvenuta la proclamazione dell’Assisi a compatrono d’Italia, riproponendo il *topos* di Francesco come santo della romanità in un’accezione anticomunista e confessionista, il Vaticano II spostò gli accenti del culto verso i temi della fratellanza dei popoli e del dialogo ecumenico. Eppure, nonostante questa percepibile snazionalizzazione, si dovette attendere l’ottocentesimo della nascita del santo, e soprattutto la coincidenza con la “Seconda guerra fredda” e la fuoriuscita italiana dalla stagione del terrorismo, affinché l’impegno per la pace divenisse la nota dominante dello “spirito di Assisi” e facesse di Francesco un’icona pacifista planetaria.

Per concludere con alcune osservazioni metodologiche, la raccolta di saggi intende uscire da una prospettiva eminentemente funzionalista, che intravede nel culto dei patroni un mero strumento in mano alle istituzioni civili e religiose per portare avanti i propri rispettivi progetti di governo. I

vari contributi non esaminano gli usi politici dei culti solo come strumentalizzazioni o manipolazioni di vertice, bensì anche come *collages* creativi, in grado di mettere insieme materiali preesistenti e aggiungerne nuovi, in risposta a bisogni sinceri e ad una fame di santità dal basso. In secondo luogo, gli interventi compresi nel numero monografico permettono di avanzare una proposta interpretativa che sfuma la dicotomia idealtipica tra politicizzazione del religioso e sacralizzazione del politico. La santità nazionale configura infatti una “fede politica” spuria, che nel culto del patrono lega indissolubilmente soteriologia ed escatologia terrena, “religione dell’uomo” e “religione dello Stato”⁷. Andando avanti nel secondo Novecento, la devozione ai patroni intercetta una fede politica altrettanto promiscua, in grado di abbattere le barriere confessionali e di accomunare credenti e non credenti, all’insegna di una mondanizzazione dell’*eschaton* cristiano, per cui il messaggio di santità viene calato e vissuto principalmente nella temporalità. I modelli di santità sono così indirizzati a riaffermare anche e soprattutto una verità sociale e una vita migliore su questa terra: i valori della pace e dell’ecologia, le radici cristiane dell’Europa, i ruoli di genere. Le letture della santità patronale intrattengono inoltre un rapporto ambivalente e storicamente determinato con la modernità. Nate all’interno dell’ermeneutica intransigente e controrivoluzionaria, esse mutano a seconda delle contingenze socio-politiche e degli orientamenti ecclesiastici. Si contaminano con i fenomeni *pop*, con le logiche di consumo dettate dal mercato e col pantheon mediatico di miti contemporanei che poco hanno da spartire non soltanto con la realtà storica dei santi stessi, ma anche con la forma del cattolicesimo politico sedimentatasi prima del Vaticano II⁸. Al di sotto di questo rapporto di osmosi con forme di santità “non confessionale”, si avverte comunque il persistere del potere coercitivo della tradizione, tale da riattivare la popolarità dei santi dell’età medievale e moderna, rendendoli patroni più “credibili” rispetto ai “nuovi santi” alla Teresa di Lisieux.

In definitiva, i saggi qui proposti confermano come, persino a Novecento inoltrato, la santità politica non possa essere ricondotta all’espressione anacronistica di una cultura arretrata, all’immagine cioè di una residua sacca di resistenza in una società in via di secolarizzazione. La rilevanza sociale dei patroni fa parte a pieno titolo della modernità ed è inquadrabile nelle dinamiche di un mondo globale, nel quale comunità spaesate hanno bisogno di riannodare il «filo spezzato della tradizione», o per meglio dire, di inventare e reinventare una tradizione, per costruire «nuove forme di riappaesamento». Ecco dunque riaffiorare la reiterata e mutevole fascinazione del patronato, che risiede appunto nella sua vocazione, intrinsecamente politico-religiosa, a «riscrivere con parole sempre nuove i confini del noi»⁹.

⁷ Il riferimento è ovviamente a Raffaele Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni italiane, Roma 1946.

⁸ Tommaso Caliò, *Ai confini dell’agiografia*, in «Sanctorum» VIII-IX (2011-2012), pp. 101-120.

⁹ Marino Niola, *I Santi patroni*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 167.