

Statue vestite Prospettive di ricerca

a cura di Antonella Capitanio

PISA
UNIVERSITY
PRESS

Statue vestite : prospettive di ricerca / a cura di Antonella Capitanio. - Pisa : Pisa university press, 2017. - (Studi e fonti per la storia della scultura ; 6)

730.9455 (22.)

I. Capitanio, Antonella 1. Statue - Abbigliamento - Arte - Toscana 2. Scultura sacra - Abiti

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

Comitato scientifico

Andrea Bacchi, Marco Collareta, Anne-Lise Desmas, Jennifer Montagu, Cinzia Maria Sicca, Alison Yarrington



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

In copertina: El Greco (Domenikos Theotocopulos), *Sant'Ildefonso*, 1603-1614, olio su tela, Washington, D.C., National Gallery of Art, Andrew W. Mellon Collection, 1937.1.83

In quarta di copertina: *Notre Dame de Lorette Envoyée à Paris par le Général en chef Buonaparte*, acquaforte acquerellata, 1797, Pierron Imp., rue Montfaucon 1, Paris, Paris chez Troude M.d d'Estampes, rue de Bonaparte N. 7; Collection de Vinck, *Un siècle d'histoire de France par l'estampe*, 1770-1870, Vol. 50 (pieces 6797-6938), Directoire, Consulat et Empire, n. 6895, Bibliotheque Nationale de France

© Copyright 2017 by Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale Euro 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126, Pisa
Tel. + 39 050 2212056 Fax + 39 050 2212945
e-mail: press@unipi.it
<http://www.pisauniversitypress.it>

ISBN 978-88-6741-720-9

impaginazione: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare per eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte nel volume.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Indice

Introduzione	
ANTONELLA CAPITANIO	pag. 9
Vestire le statue, letteralmente. Tre casi nel territorio di Massa Carrara e Pontremoli	
MARCO COLLARETA	» 11
Pregare in casa: devozione privata in Toscana fra Cinque e Settecento	
CINZIA MARIA SICCA	» 19
A Fosdinovo: oltre alle statue vestite, un “quadro vestito”?	
SONIA LAZZARI	» 43
“Per Vestire la Santissima Vergine”. Testimonianze di culto mariano a Pisa e nel suo territorio	
DARIA GASTONE	» 57
Vestire il marmo, fra funzioni civiche e prassi devozionale. Dal <i>San Martino</i> di Lucca al <i>San Remigio</i> di Fosdinovo	
GABRIELE DONATI	» 71
<i>Gratis et ex devotione.</i> Il corredo della Madonna del Popolo di Pontremoli attraverso le testimonianze storiche	
FRANCESCA PISANI, ISABELLA BOTTI	» 87
Vestida de luto y simulacro sagrado: la Virgen de la Soledad de la Victoria de Madrid y la importancia de su atuendo	
MANUEL ARIAS MARTÍNEZ	» 103
I. Tecniche di esecuzione e di committitura nelle statue da vestire: tre casi esemplari nella diocesi pugliese di Castellaneta	
ELISA ACANFORA	» 117
II. Schede delle opere	
NICOLA ZILIO	» 123

Corpi di memoria. Pratiche vestimentarie del sacro, della moda, della morte e dell'eros MICHELE RAK	» 133
Dalla devozione al patrimonio: note antropologiche sul vestire le Madonne FABIO DEI	» 153
Oltre la devozione: statue vestite tra restauri e musei ANTONELLA GIOLI	» 165
I musei diocesani tra conservazione, riutilizzo e valorizzazione PAOLA MARTINI	» 201
Col senno di poi... Le Madonnine agghindate dieci anni dopo PAOLA REFICE	» 211
TAVOLA ROTONDA	» 217
Statue vestite: stato dell'arte e prospettive VALERIA E. GENOVESE	» 219
Abiti preziosi e statue vestite: il progetto di ricerca e valorizzazione della Diocesi di Massa Carrara-Pontremoli BARBARA SISTI	» 223
Figure devozionali vestite nella diocesi di Pisa: un percorso tra esperienza teologica ed esperienza artistica FRANCESCA BARSOTTI	» 233
Madonne vestite e Divini Infanti: prospettive di ricerca per i manufatti lucchesi PAOLA ANTONELLA ANDREUCCETTI	» 247
Registrare le tecniche dentro SICaR: un tracciato dinamico in costruzione FRANCESCA FABIANI, CLARA BARACCHINI	» 253

Dalla devozione al patrimonio: note antropologiche sul vestire le Madonne

FABIO DEI

Nella tradizione folklorica o demologica italiana, il tema delle statue vestite (o dei simulacri vestiti, come preferisce definirli Elisabetta Silvestrini¹) è prevalentemente collocato nel quadro della religiosità popolare. Le pratiche devozionali della preparazione di preziosi abiti per Santi e Madonne, i rituali della vestizione, della loro ostensione in processioni o altri momenti di culto sono state per lo più collocate nella cornice della “bassa” religiosità cattolica dei ceti popolari. Una religiosità di tipo immanente, frutto di secolari e anzi millenari compromessi e sincretismi con la religione “alta” della Chiesa, e caratterizzata dalla permanenza di elementi pagani e magici. In modo più o meno esplicito, si dà per scontato un quadro storico che vede i ceti popolari (il mondo contadino, soprattutto del Mezzogiorno) come premoderni: non partecipi cioè fino in fondo di quel movimento culturale che ha fra l’altro separato la fede dalle questioni materiali e quotidiane, rendendola “alta” e “astratta”, in una parola trascendente. Il “popolo” resterebbe impigliato in una religione ingenua, immanente e miracolistica, che ha bisogno di appoggiarsi a supporti materiali e a una identificazione feticistica della divinità nel simulacro materiale.

Ora, questa concezione un po’ “primitivizzante” della devozione popolare, del suo uso di rappresentazioni iconiche o plastiche e di pratiche “feticistiche” come quella della vestizione mi sembra a sua volta piuttosto ingenua; certamente è assai attardata rispetto agli sviluppi teorici riguardanti la religione da un lato e la cultura materiale dall’altro. La letteratura antropologica più recente sui simulacri vestiti, beninteso, ha spostato l’accento su un approccio di tipo patrimoniale, con contributi di ricerca e riflessione anche assai raffinati². Tuttavia, il nodo teorico riguardante il rapporto tra religione popolare e cultura materiale resta aperto. Cercherò nelle sintetiche osservazioni che seguono di discuterne alcuni aspetti, soffermandomi in particolare sulla natura delle statue vestite in termini di cultura materiale; sul senso delle pratiche devozionali e del concetto stesso di “devozione”; sulle questioni del dono, della reciprocità e della inalienabilità; sul problema della identificazione dei simulacri vestiti e delle relative pratiche in termini di “cultura popolare”; infine, sul problema della patrimonializzazione. È bene specificare che non sono affatto uno specialista di questo specifico campo di ricerca. Ciò che posso offrire sono spunti interpretativi frammentari e probabilmente disordinati – voci possibili per un’agenda di ricerca multidisciplinare come quella che il nostro convegno aspira a costruire.

La materia del sacro

Il simulacro vestito è qualcosa più di un'icona e di una statua immobile. Una tradizione classica di studi insiste sulle raffigurazioni materiali della divinità o santità come forme di umanizzazione del sacro. La religione si fonda sul postulato di un ordine dell'invisibile sottostante al visibile che ne determina le vicende secondo codici segreti. Fra i due ordini – visibile e invisibile, superficiale e profondo, o sacro e profano – dev'esser vi qualche punto di contatto: momenti in cui l'invisibile può essere percepito. Questi momenti possono consistere nell'apparizione o epifania (l'incontro col "radicalmente altro", nella tradizione fenomenologica di Rudolf Otto che arriva anche negli studi italiani attraverso la mediazione di Ernesto De Martino); oppure nella parola di Dio che viene pronunciata dagli oracoli o dai profeti, e nei segni divinatori; ma anche – appunto – nelle rappresentazioni iconiche e plastiche. Queste sono segni, ed è importante sottolineare che gli attori sociali (i "fedeli" o i "devoti") non confondono i segni con la cosa in sé – sgombrando il campo dall'idea paleo-evoluzionista che la mentalità dei primitivi e del popolo confonda questi due piani, credendo che la rappresentazione della Madonna sia davvero la Madonna e così via. Ma è solo attraverso tali segni che l'entità sacra può partecipare della sfera di esistenza delle persone, facendosi in qualche modo "persona" essa stessa. Elisabetta Silvestrini, in un importante saggio sui simulacri vestiti, cita in proposito un passo dallo studio di Alphonse Dupront sulle statue sacre:

L'umanizzazione dell'immagine si compie dunque [...] tramite la spazializzazione. La presenza si impone allora in modo naturale: essa è lì, di fronte a noi, e non c'è più bisogno di cercarla [...]. La statua occupa tutta la sua parte di spazio: tanto la sua monumentalità quanto la sua piccolezza fanno corpo unico con esso. Una tale codificazione, che la rende omogenea allo spazio quotidiano o naturale, favorisce la relazione culturale con l'immagine. Tanto più che essa, così integrata nell'ambiente umano, trova un'agevole incarnazione nei gesti più semplici. L'immagine a due dimensioni può essere colta solo tramite la vista e, per quanto vorace sia questo senso, il rapporto rimane parziale, il corpo ne risulta coinvolto in modo solo indiretto: questo vale per l'icona, oggetto, sempre, di una riverenza distante. Al contrario la statua ha un retro, che permette una visione posteriore; ha la pienezza, sia pure apparente, della forma umana; la possibilità di girarle attorno è una conferma di presenza; come, nel caso, il poterla prendere per mano, con ogni reverenza, per beneficiare della sua potenza miracolosa³.

Dunque, il fatto che la statua si vesta e si muova (nel Mezzogiorno d'Italia, in particolare, sono noti casi di Madonne che "fuggono", che si muovono e corrono incontro a Cristo risorto ecc., insomma protagoniste di messe in scena)⁴ la avvicinerrebbe allo statuto di persona. Il sacro acquisirebbe corporeità, e soprattutto una "presenza" – termine che nel linguaggio di De Martino rappresenta l'essenza dell'essere persona. Così Luigi Lombardi-Satriani, proprio nella scia di una certa lettura di De Martino, può affermare: "attraverso il corpo dei santi la dimensione della sacralità, che rischierebbe altrimenti di restare fluttuante nella sua indeterminazione, può acquisire concretezza, può diventare questi corpi sacri, può essere oggetto di una specifica venerazione"⁵. Per quanto affascinante, questo punto di vista presenta sempre il problema di attribuire

al “popolo” (ai primitivi o alle classi subalterne) una mentalità inguaribilmente “immanente”: la necessità di una ingenua materializzazione del sacro, che non sarebbero in grado di capire nella sua trascendenza. Inoltre, insistere su questi aspetti rischia di individualizzare il rapporto con l’oggetto sacro, di vederlo soltanto come un dispositivo psicologico-esistenziale più che come una pratica sociale. Lo stesso Lombardi-Satriani afferma ad esempio:

Vestire una statua, entrare in contatto fisico con essa, in qualche maniera assicurano al fedele una contiguità fisica con la divinità, lo rendono partecipe della dimensione che si proietta al di là dell’esistenza individuale e dello stesso mondo nel suo complesso. Anche la precarietà del singolo viene così assunta su un piano che oltrepassa il destino individuale ancorandolo nell’eterno⁶.

Qui si coglie un aspetto certamente importante del funzionamento del dispositivo simbolico in questione. Ma si rischia di dimenticare che la natura di questo culto è eminentemente sociale, e che le immagini, specie quelle plastiche e mobili, sono principalmente “macchine” che servono a socializzare il rapporto con il sacro, a rendere possibile una devozione collettiva. E poi su questi termini, sacro e devozione, occorre tornare con maggior attenzione.

L’agency delle cose

Consideriamo intanto la cornice degli studi più recenti di cultura materiale⁷, dove almeno due aspetti sembrano particolarmente interessanti per la lettura delle statue vestite. Il primo riguarda il problema della *agency* o agentività dell’oggetto; il secondo la nozione di dispositivo socio-tecnico. Consideriamoli brevemente. La teoria sociale classica attribuisce *agency* – cioè capacità di agire attivamente nel processo sociale e nelle reti di relazioni della vita quotidiana – esclusivamente agli esseri umani (individui o gruppi): considerare come agenti gli oggetti sarebbe una forma di superstizione magica o di feticismo, come ad esempio nell’analisi marxiana del “feticismo delle merci”. Ora, dagli anni ’80 in poi i cosiddetti nuovi studi di cultura materiale hanno sostenuto la necessità di comprendere il rapporto tra soggetti umani e oggetti materiali o, diciamo, la “vita sociale” delle cose, proprio attraverso un qualche grado di “feticismo metodologico”⁸. Ciò significa riconoscere che gli oggetti agiscono nel contesto sociale in modi parzialmente autonomi rispetto ai soggetti che li usano. Questa autonomia agente può essere considerata come l’incorporazione della *agency* dei produttori o dei progettisti, ma talvolta l’oggetto può sfuggire anche a questa. Si pensi a un oggetto tecnologico che non funziona, o non funziona nel modo previsto: in questi casi abbiamo una forte predisposizione a “personalizzarlo”, ad esempio insultando o prendendo a calci l’automobile che non parte, o pregando sommessamente il computer che si è bloccato di non farci perdere tutti i nostri preziosi dati...). D’altra parte, un essere umano può cedere, e di fatto cede, in tanti

contesti sociali una parte della sua capacità agente. L'esempio classico ed estremo è lo schiavo, ridotto (anche se sempre parzialmente) al rango di "cosa"; ma si potrebbe dire lo stesso anche di situazioni di "libertà" dove gli individui umani sono eterodiretti o indotti a comportamenti "da macchina" (il tylozismo, la catena di montaggio ecc.).

Possiamo forse scorgere qui una possibile chiave di lettura degli oggetti sacri. Essi sono per eccellenza oggetti che divengono autonomi rispetto al processo stesso della loro produzione. Il loro significato e il loro uso è deciso da una tradizione che si impone alle persone coinvolte in quest'uso, che non possono disporne se non attraverso complicati negoziati. È piuttosto la statua – emblema della divinità – che è in grado di imporre e organizzare i comportamenti delle persone e le loro reciproche relazioni. La statua, in particolare quella mobile e "preparabile" (attraverso i vestiti, i gioielli e così via), sembra funzionare come meccanismo che ordina comportamenti e relazioni pubbliche tra le persone. Nei termini della semiologia della cultura materiale, si tratta di un "sistema" o "dispositivo socio-tecnico": vale a dire un meccanismo sociale in cui persone e oggetti si intrecciano inestricabilmente. L'agentività delle persone diventa un elemento interno dell'apparato tecnico, e quest'ultimo a sua volta definisce modi di relazionarsi tra le persone, diventa parte stessa della loro agency. Esempio banale è il distributore di numeri che servono per fare la fila al supermercato. Un caso più complesso sono i software di *file sharing* o *peer-to-peer*, o quelli di *social network*, dove l'identità stessa di un individuo, o se vogliamo la sua psicologia sociale, si plasma e si ridefinisce in rapporto alle caratteristiche tecniche del dispositivo. Nel caso degli oggetti di culto sono le qualità artistiche e tecniche che svolgono il ruolo "costrittivo" e organizzativo della tecnologia: al posto delle caratteristiche tecniche vi sono le credenze, gli obblighi e i tabù, i valori della tradizione ai quali gli individui devono in una certa misura adattarsi.

Vesti e vestizioni

Ora, la Madonna che si veste e si muove non è una persona e non viene scambiata per tale: tanto che in alcuni casi viene lasciata per un anno intero dentro un armadio, senza che nessuno se ne preoccupi). Né i "primitivi" né i fedeli di origine contadina di Santi e Madonne hanno quella mentalità "mistica" e "partecipativa" che Lévy-Bruhl attribuiva loro, e che li porterebbe a scambiare il simbolo per la cosa in sé. La sacralità della statua vestita non è intrinseca, si attiva nel contesto rituale (spaziale, calendariale-festivo, ambientale). Essa è appunto un dispositivo che organizza i comportamenti, gli status e le relazioni della intera comunità dei devoti. Ce ne rendiamo conto se andiamo a studiare, al di là degli oggetti, le pratiche che circondano le figure delle Madonne vestite. I contributi etnografici che ho potuto consultare insistono ad esempio con forza, più che sulle vesti, sulla vestizione. Chi veste la Madonna? Ci sono alcune figure che hanno il diritto di farlo: in molte tradizioni, documentate sia storicamente che nel "presente etnografico", si tratta di alcune donne cui il diritto è riconosciuto dalla confraternita o associazione che organizza il culto di quella

particolare Madonna, si preoccupa di raccogliere le risorse economiche per l'acquisto o la manutenzione di vesti e gioielli, per l'organizzazione di processioni o altri momenti rituali. Lo status giuridico della statua e delle vesti è ambiguo: appartiene alla parrocchia ma anche alla confraternita, che esercita diritti su di essa che neppure il parroco può in certi casi mettere in discussione. E neppure il parroco può partecipare o anche solo assistere alla vestizione. Marlène Albert-Llorca dedica un saggio molto bello a questo ruolo di vestitrici ufficiali nelle confraternite dell'Andalusia, donne denominate *camareras*. Si tratta di un diritto qualche volta acquisito, trasmesso nella stessa famiglia di generazione in generazione; talvolta assegnato a rotazione. Comunque le donne in questione devono avere caratteristiche particolari: sostanzialmente, sembra di capire, il principale requisito è la distanza dalla sessualità attiva. Storicamente è documentata la presenza di fanciulle, cioè vergini, oppure vedove, oppure "signorine" nel senso di donne anziane non sposate⁹. Solo queste donne possono spogliare e rivestire la Madonna, vederla "nuda", cioè partecipare di un segreto "sacro" – che non consiste però nella "sensualità" del corpo santo, ma, spesso, nella rozza materialità dei supporti, nello svelare magari i supporti incorporei che sorreggono le parti visibili ("osceni", come nel disegno di Goya "Esta no lo es menos?", nella serie dei Disastri della guerra; una Madonna portata via a spalla in posizione orizzontale, con le stecche che si intravedono al posto delle gambe, e perciò stesso desacralizzata). Il ruolo di *camareras* è molto ambito e richiede investimenti in termini economici oltre che di tempo. Così come nel caso laziale del "Santo in casa", dove ogni anno è nominata una famiglia di "festaroli" che ha il compito di ospitare il santo nella propria abitazione e di organizzare la festa appunto annuale, con grande dispendio di tempo e talvolta di denaro (ma più spesso la famiglia gestisce il denaro raccolto dalla confraternita attraverso una questua o altre modalità di autofinanziamento)¹⁰. I santi in casa fra l'altro hanno spesso un loro corredo di vesti, il che li rende fenomeno contiguo a quelli che stiamo esaminando. Non sembra esservi una regola unica per stabilire questo tipo di ruoli – piuttosto una serie di norme che si accavallano, guidate comunque da una sintassi in qualche modo compatta. Tornerò fra un istante su questa natura dei legami comunitari che si organizzano attorno ai rapporti con il santo o la Vergine.

Devozione

Voglio intanto discutere brevemente il tema della "devozione" – il termine più usato nella letteratura etnografica per sottolineare appunto il legame tra il simulacro sacro e i fedeli. Devozione è non solo la credenza e non solo l'insieme degli atti di culto e di preghiera, ma sembra indicare un attaccamento speciale. Ora, nella tradizione antropologica che fa capo a Durkheim e Radcliffe-Brown, la devozione consiste in sentimenti sociali che tengono legati individui e gruppo: sostenuti e alimentati dal rituale, in particolare dal sacrificio, espressi talvolta nel linguaggio del mito, essi costruiscono di fatto i legami sociali. In una società secolarizzata, analoghi sentimenti si indirizzano verso oggetti non identificabili in

termini religiosi, mistici o ultraterreni, ma verso le sfere di intimità della vita quotidiana. Così, quando si parla dell'amore romantico e degli affetti familiari – verso i bambini, p.es. – in termini di devozione, non si usa solo una metafora. Nelle società contemporanee e secolarizzate vi è un reale investimento di “sacralità” (in senso durkheimiano) verso questi soggetti, investimento nutrito a partire da riti del quotidiano. Non deve sorprendere quindi che certe analisi etnografiche finiscano per scoprire la devozione in pratiche banalissime come lo shopping, il fare la spesa, le feste di compleanno e così via¹¹. Per inciso, una antropologia contemporanea della famiglia non può fare a meno di studiare queste forme di ritualità, così come ha bisogno di porre al centro dell'attenzione le forme, apparentemente banali e insignificanti, di memoria culturale domestica che Michele Rak ha identificato in termini di “corpi di memoria”¹² – quegli oggetti e quelle performance che santificano il Self, celebrano l'unità biografica dell'individuo e l'unità delle relazioni familiari in un mondo in cui queste sono di fatto, invece, sempre più liquide e precarie.

Insomma, il sacro con cui hanno a che fare le Madonne vestite è di questo tipo: consiste nella costruzione di legami di intimità. Non è il sacro di cui parlavano i fenomenologi, l'incontro con il radicalmente altro che suscita il brivido del fascinans o del tremendum: piuttosto un sacro semplice e domestico, che commuove ma non eccita né atterrisce (anche se un episodio narrato da Marcello Arduini¹³ parla di una donna che si è spaventata e ha gridato vedendo la Madonna svestita, accedendo dunque al segreto della sua materialità nascosta). Per la gran parte, le interviste alle vestitrici italiane e alle *camareras* andaluse evidenziano un modo di approcciarsi alla Madonna in termini di consuetudini domestiche, capelli pettinati, vesti appuntate con nastri e spilli, trine e rammendi, gesti e movimenti di cura e sollecitudine, come quelli nei confronti delle figlie o delle spose, nota qualcuno (fra l'altro, l'idea della Madonna-sposa ritorna spesso in questi materiali: si pensi ai casi in cui le spose regalano alla Madonna i loro vestiti di nozze). Le donne parlano con la Madonna, ci dialogano, la trascinano in una logica di obblighi domestici e di reciprocità. È coerente con tutto ciò l'esistenza di casi in cui la Madonna vestita è custodita in una famiglia invece che in chiesa, in modo permanente. Anche in tal caso la devozione è dell'intera comunità, che però passa attraverso quella famiglia per le sue pratiche di dialogo e affidamento alla Madonna. Un caso del genere, a Soriano nel Cimino, è stato studiato da Arduini¹⁴: qui la Madonna vestita è un vero e proprio lare domestico, e Gina Reali, la donna che l'ha ereditata (con una dinamica di trasmissione per via femminile, come avviene per i gioielli di casa) ne parla come di un familiare in più, benevolo e intimo, che si saluta prima di andare a letto.

Dono, reciprocità, inalienabilità

Dunque, per comprendere il fenomeno delle Madonne vestite è necessario riferirsi all'insieme di pratiche che le circondano. Le statue sacre sono gestite da comunità, come detto, attraverso relazioni che sono di devozione ma anche di natura in senso lato economica.

Si tratta di una economia morale, separata dal mercato (anche se vi fa talvolta ricorso). Vi è un circuito di questua, raccolta di offerte, doni, aspettative di reciprocità che definiscono una comunità sostanzialmente chiusa al suo interno. Questo aspetto è poco studiato ma sarebbe fondamentale per capire la rete di relazioni che si costruisce attorno al culto. La reciprocità agisce su più livelli. Fra la Madonna e i fedeli, da un lato, e dall'altro fra i membri della comunità. Svolgere un ruolo di leader in queste comunità devozionali è un privilegio ricercato e al tempo stesso temuto: ci si prende in carico un bene pubblico, con gli onori e gli oneri che questo comporta. Perché lo status giuridico delle statue e del loro corredo prezioso di vesti e gioielli sembra appunto quello di una proprietà comunitaria (la "nostra" Madonna, si dice). Fra l'altro, le mitologie di fondazione di questi culti sottolineano il legame stretto con una comunità di paese specifica. La Madonna protegge o salva il paese dalla pestilenza, ma la sua protezione si ferma ai confini del paese stesso: il paese vicino non è protetto. E si racconta di Madonne che, portate in processione fuori dal paese, diventano pesantissime quando oltrepassano i suoi confini e devono essere riportate indietro. Questi oggetti sacri rappresentano evidentemente dispositivi di organizzazione dello spazio comunitario, del mondo addomesticato – "pali totemici" che proteggono dal caos cosmico, secondo la celebre immagine di Ernesto De Martino, o semplicemente forme di riconoscimento locale, compatte e chiuse su se stesse. In questo senso si applica alle statue vestite il concetto di "bene inalienabile", che nella recente antropologia economica viene contrapposto sia a quello di "merce" che a quello di "dono". In autori come Annette Weiner e Maurice Godelier, il "bene inalienabile" è il nucleo di una teoria sociale non più basata, come nel marxismo o nello strutturalismo, sull'idea che tutto circola (sotto forma di merce oppure di dono, sulla base della legge del profitto oppure di quella della reciprocità): piuttosto, ci sono alcune cose che vengono trattenute perché le altre possano circolare. Queste cose sono sacre: rappresentano l'identità e l'unità di un gruppo sociale, sono conservate da custodi speciali (spesso donne) e attraverso precise norme rituali, sono circondate da miti di fondazione che le collegano al gruppo stesso¹⁵. Sono beni identificanti che la comunità non potrebbe perdere, pena la sua dissoluzione. Caratteristiche che mi sembrano appartenere interamente alle statue vestite. Il che aiuta a capire la loro natura eminentemente locale, e il loro peculiare equilibrio fra sfarzo e povertà, arte e artigianato. Devono essere artisticamente "belle" ma non troppo, preziose ma non troppo, perché non sono universalizzabili; se transitassero sul piano della grande Arte, del patrimonio culturale universale, perderebbero il loro significato locale e idiosincratico.

Il culto delle statue vestite è una forma di cultura popolare?

Una domanda per me importante è come si collocano queste forme di culto nel quadro dei rapporti tra livello egemonico e subalterno della cultura, nel senso che Gramsci ha dato a questi termini e che è stato al centro della tradizione di studi italiani denominata "demologia". La risposta non è semplice. Molta letteratura, e anche alcune osservazioni

emerse nel nostro convegno, insistono sul fatto che storicamente la Chiesa non ha gradito particolarmente simili forme devozionali, sia per motivi dottrinari (il timore delle gerarchie cattoliche di offrire immagini di religiosità a tinte magiche, superstiziose, “pagane”, facilmente attaccabili dalla critica protestante), sia per la tendenziale autonomia delle confraternite che rischiavano di togliere potere ai sacerdoti, o di indirizzarsi verso pratiche incontrollate). D'altra parte, non si deve neppure esagerare questa contrapposizione. Se oggi abbiamo i dati storici sulle pratiche del culto è perché le parrocchie l'hanno accolto nella ufficialità della propria liturgia, come nelle registrazioni dei propri bilanci finanziari. I sacerdoti hanno sfruttato volentieri, e spesso sembra anche promosso, queste forme di devozione popolare: l'accusa di superstizione e paganesimo non sembra sia stata sollevata seriamente: e del resto, se la pratica esiste ancora oggi è perché non è stata osteggiata apertamente. Non ha mai avuto bisogno di esser praticata in modo sotterraneo. Semmai è indubbio un certo contrasto con una più generale cultura moderna, promossa più dagli Stati nazione che dalla Chiesa. Penso in particolare al periodo illuminista, dove la critica a pratiche di devozione o affidamento popolare si appuntava soprattutto sulla loro arcaicità, sulla “bruttezza” e povertà dei materiali, ed è stata particolarmente forte in alcune parti d'Italia. Mi è capitato ad esempio di studiare il caso degli *ex-voto* anatomici in carta pressata, che sono stati largamente banditi nella Toscana della seconda metà del Settecento e di cui restano oggi rare attestazioni. “La chiesa è piena di voti antichi indecenti, di cartone, figure, ossa, ecc., che vanno tutti fatti levare”: così scriveva nel 1787 il Granduca di Toscana Pietro Leopoldo dopo una visita al Tempio della Madonna della Carità di Seggiano, sull'Amiata¹⁶. Episodi di una storia religiosa che in Italia è ovviamente assai frastagliata per i modi in cui modernizzazione e religione sono entrate in rapporto, e che spiega almeno in parte le differenze tra la Toscana e i vicini paesi dello Stato Pontificio in cui la tradizione delle statue vestite e dei “santi in casa” è rimasta molto forte.

In ogni caso, sono state più le istituzioni laiche che non l'ufficialità ecclesiastica a pensare che il corpo deve nascondersi a favore di un sacro puramente spirituale. In questo senso la persistenza e forse la recente ripresa di tali forme di culto sono da considerare fenomeni di resistenza dei ceti subalterni rispetto a imposizioni egemoniche. Tuttavia, il “popolare” non è, non può rappresentare l'eversione o la contestazione esplicita del piano religioso (o istituzionale) ufficiale. Piuttosto, è qualcosa che si insinua sul piano tattico all'interno delle strategie ufficiali, o per meglio dire nei loro interstizi. È nel dettaglio dei particolari del culto che una logica “popolare” si manifesta. Il caso dei vestiti da sposa donati alla Madonna ad esempio può esser letto in questo senso; o quello della signora Gina di Soriano che tiene la Madonna in casa che si è inventata un suo personale rito:

La Madonna fa parte della casa, chi prende la casa prende la Madonna. [...] Il parroco non s'impiccava di niente, quella era una cosa personale, nostra. Io l'ho vista sempre così nell'urna, prima stava nella camera della nonna, non avevo toccato mai niente. Quando stavamo male la Madonna se portava da la camera del malato, ma mai fori di casa [...] Io la sera, non sia per ringraziamento, non vado a letto, c'ho

un fazzoletto che mi metto qui ne la spalla, per paura che me cade, mi rivolgo alla Madonna che mi dia la benedizione [...] m'abbasso e m'addormento [...] me sento piu tranquilla, perché io non posso anda al letto se non [...] allora me faccio bacia il fazzoletto... Queste so' le storie antiche¹⁷.

Insomma, è solo attraverso una microetnografia – difficilmente ricostruibile, certo, per la documentazione storica – che possiamo eventualmente scoprire una dimensione popolare e “non ufficiale” del culto delle Madonne vestite.

Patrimonio

Cosa pensare delle pratiche attualmente vive del culto – vestizione, mobilità, devozione – delle statue vestite? Si tratta di persistenze o “sopravvivenze” di tradizioni passate, oppure di riprese o forme di revival consapevoli? Non necessariamente queste due dimensioni si escludono reciprocamente. Certo è che nelle pratiche odierne vi è un aspetto che potremmo dire riflessivo: la consapevolezza del loro carattere patrimoniale. “Questa è storia antica...” – dice la signora intervistata da Arduini che si tiene la Madonna in casa, quando parla delle sue ritualità private. E più in generale i gruppi che si aggregano attorno alla vestizione e al culto non sono portatori inconsapevoli della tradizione, ma attivi costruttori di essa. Si sentono legittimati – “modernamente”, diciamo – nelle rispettive pratiche dal senso della loro profondità storica e del loro valore culturale. Dunque, la comunità devozionale sarebbe al tempo stesso una comunità patrimoniale, aggregata attorno alla consapevolezza di una memoria culturale da difendere (il che significa anche consapevolezza di aver attraversato un momento di rottura rispetto a quel passato). Per questo mi sembra dubbio parlare di persistenza, come se ci fosse stata una continuità senza cesure nelle forme del culto rispetto a una premodernità (sia questa il mondo contadino prebellico, siano le situazioni di antico regime che emergono dalle documentazioni archivistiche; ma naturalmente questo aspetto sarebbe da studiare caso per caso).

Del resto, le odierne ricerche sul patrimonio cosiddetto intangibile mostrano con chiarezza come non si possano più nettamente contrapporre “portatori” inconsapevoli e studiosi consapevoli di certi beni – quelli che li vivono e quelle che li musealizzano, diciamo. La musealizzazione non si pone oggi a un livello meta-discorsivo rispetto alle pratiche popolari; condivide piuttosto gli stessi processi di patrimonializzazione, lo stesso oscillare tra la “protezione” e la “rievocazione”. Se accettiamo questo punto, dobbiamo rivedere i termini classici del problema delle “frizioni patrimoniali”, del conflitto potenziale fra portatori ed esperti di patrimonio. Prendiamo un caso classico, come descritto ad esempio da Berardino Palumbo per la Val di Noto: una confraternita porta in processione un prezioso dipinto settecentesco, la Soprintendenza locale è preoccupata che l'opera si deteriori, e vorrebbe sostituirla con una copia. Ma quel dipinto è stato fatto per portarlo in processione, e la copia non avrebbe lo stesso valore sacro¹⁸. Quali ragioni valgono di più? Quelle dell'uso o quelle della conservazione? Quelle delle nor-

me dell'apparato statale o quelle delle pratiche locali dal basso? Il punto è che, posto in questi termini, questo conflitto implica la dicotomia tra una comunità spontanea che vuole vivere il sacro e non patrimonializzarlo, diciamo, e gli esperti che si pongono a un meta-livello e a loro volta possono contemplare il culto popolare non come forma di vita, ma come tradizione e patrimonio immateriale, che va bene fino a quando non intacca il valore ancor più sacro del bene storico, o della bellezza assoluta, di una estetica universale. Ma, appunto, siamo oggi sempre di meno di fronte a dicotomie di questo tipo. Le cosiddette *heritage frictions* ci sono sempre, ma avvengono all'interno di una consapevolezza diffusa del valore patrimoniale della tradizione oltre che dell'arte. In altre parole, anche le comunità locali sono meta-discorsive, e questo caratterizza e differenzia irrevocabilmente rispetto al passato i contesti che ci troviamo di fronte oggi.

Note

- ¹ E. Silvestrini, *Introduzione. Vestire i simulacri*, «La ricerca folklorica», 62, 2010, pp. 3-6.
- ² Di particolare rilievo il numero della rivista «La ricerca folklorica» curato da Elisabetta Silvestrini e dedicato a *Vestire i simulacri* (62, 2010). Si vedano anche le ricerche su specifici contesti locali come quelle sul Veneto e sul Friuli di Riccarda Pagnozzato, Giampaolo Gri e della stessa Silvestrini (*Donne, Madonne, dee. Abito sacro e riti di vestizione, gioiello votivo, "vestitrici": un itinerario antropologico in area lagunare veneta*, a cura di R. Pagnozzato, Padova, Il Poligrafo, 2003; *Madonne della Laguna, Simulacri "da vestire" dei secoli XIV-XIX*, a cura di R. Pagnozzato, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993); quelle condotte nel viterbese da Marcello Arduini (*La Madonna Addolorata di Valentano*, in <http://www.lacitta.eu/storia/1659-il-culto-delle-madonne-vestite-nella-tuscia-di-marcello-arduini.html>); nonché i lavori raccolti in *Virgo gloriosa: percorsi di conoscenza, restauro e tutela delle madonne vestite*, a cura di L. Bortolotti, Atti del convegno organizzato in occasione di Restauro 2005, Salone dell'Arte del Restauro e della Conservazione dei Beni Culturali e Ambientali, Ferrara, 9 aprile 2005 (<http://online.ibc.regione.emilia-romagna.it/h3/h3.exe/apubblicazioni/t?NRECORD=0000047838>).
- ³ A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bari-Roma, Laterza, 1993; cit. in E. Silvestrini, *Abiti e simulacri. Itinerario attraverso mitologie, narrazioni e riti*, in *Donne madonne dee*, cit., p. 19.
- ⁴ Si veda fra l'altro Antonio Riccio, *La Madonna che scappa di Ausonia. Interpretazioni dinamiche*, «La ricerca folklorica», 62, 2010, pp. 79-96.
- ⁵ Luigi M. Lombardi-Satriani, *Le sacre vesti*, «La ricerca folklorica», 62, 2010, p. 8.
- ⁶ *Ibidem*, p. 7.
- ⁷ Per una cornice sintetica di tali studi rimando a F. Dei, P. Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, Carocci, 2015.
- ⁸ A. Appadurai, *Introduction: commodities and the politics of value*, in A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, Chicago, Chicago University Press, 1986 (trad. it. *Le merci e la politica del valore*, in *Gli attrezzi per vivere, Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, a cura di E. Mora, Milano, Vita e pensiero, 2005, pp. 3-75).
- ⁹ M. Albert-Llorca, *La Vierge mise a nu par ses chambrières*, in *CLIO, Histoire, Femmes et Société*, 2, 1995, pp. 201-228 (trad. it. *La Vergine messa a nudo dalle sue "camereras"*, «La ricerca folklorica», 62, 2010, pp. 9-20).
- ¹⁰ V. Cannada Bartoli, *Il santo in casa. Retorica dell'alternanza in un rito*, Roma, Aracne, 2006.
- ¹¹ D. Miller, *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity Press, 1998 (trad. it. *Teoria dello shopping*, Roma, Editori Riuniti, 1998).

- ¹² M. Rak, *Corpi di memoria. Pratiche vestimentarie del sacro, della moda, della morte e dell'eros*, relazione nel presente convegno.
- ¹³ M. Arduini, *Etnografia delle vestizioni dei simulacri mariani*, «La ricerca folklorica», 62, 2010, pp. 21-44.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 32.
- ¹⁵ A. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- ¹⁶ Soprintendenza ai Beni Artistici e Storici di Siena, *Gli ex-voto del Romituzzo*, Siena, 1991, p. 5.
- ¹⁷ M. Arduini, *Etnografia delle vestizioni...*, cit., p. 32.
- ¹⁸ B. Palumbo, *Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo*, «Antropologia museale», 1 (1), pp. 14-19.