

GIULIO COZZARI

PRESENTAZIONE

Era giusto e opportuno che, aggiungendosi a quanto è stato già fatto per la conoscenza e la valutazione storica dello splendido patrimonio d'arte e di civiltà offerto dalla rete dei santuari presenti nel suo territorio, la Provincia di Perugia concorresse alla pubblicazione degli atti del convegno svoltosi a Isola Polvese dall'11 al 13 settembre 2001. Una data che suscita in tutti noi altri ricordi. Non è questa la sede per riflettere su quell'evento e, soprattutto, sul mutamento che ha apportato non solo nelle relazioni internazionali, ma anche all'interno delle nostre comunità. Da un osservatorio privilegiato, quale quello di Presidente della Provincia di Perugia, cioè di un ente che, raccogliendo la tradizione di pace di questa terra, si è sempre distinto per l'attività in favore della giustizia e della pace tra i popoli, ho avuto modo di verificare come l'incalzare degli eventi successivi all'11 settembre 2001, che hanno visto il disprezzo del diritto internazionale, abbiano più che mai rivelato la necessità di lavorare nella direzione di creare una nuova organizzazione mondiale, capace di rappresentare i diritti di tutti i popoli ed essere così strumento di pacificazione e di giustizia nel mondo. Ma ho dovuto, in modo altrettanto realistico, prendere atto che quella data e gli eventi successivi hanno prodotto nel tessuto delle nostre comunità lacerazioni profonde; molti temevano e temono uno scontro tra civiltà e religioni diverse, ma in realtà lo scontro avviene nella nostra stessa società e in molti, in questo clima, sono pronti ad aizzare il gretto egoismo del proprio benessere contro profughi e immigrati. Quando la società attraversa periodi di così profonda crisi, è un dovere delle pubbliche istituzioni proporre, senza indugi, i valori perenni della tolleranza, della giustizia, della solidarietà, della cultura. Per questo, anche l'impegno a pubblicare gli atti di un convegno storico, può assumere, in questa temperie, un significato particolare: la volontà di interpretare e far rivivere un passato che le virtù critiche del nostro tempo rivelano ricco di valori, che vogliono essere salvati per essere ancora un punto ben fermo a vantaggio della nostra stessa umanità. Questa ricerca sui santuari si va rivelando sempre più come esperienza significativa per recuperare il codice dei significati di tutte le presenze dell'uomo nel territorio. Ambiente naturale, paesaggio, architettura, storia, arte, si sono rivelati elementi individuanti, che investono scale operative di una dimensione fin qui raramente con-

siderata, per il prevalere della preoccupazione di un vaglio autonomo del singolo monumento, nella quale era assente il territorio. Fare storia dei santuari non significa fornire un'unità artificiale di credenze e di pratiche, significa invece privilegiare nella ricerca il legame che gli spazi e i luoghi sacri intrattengono con il territorio nel quale sono inseriti e con gli uomini; significa chiarire le stratificazioni culturali e le modalità di contatto, nel tempo, tra l'uomo e il sacro. L'esperienza sviluppata dal gruppo di ricerca, che ha trovato espressione nel volume *Santuari nel territorio della Provincia di Perugia*, a cura dei professori M.Tosti, M.Sensi, C.Fratini, pubblicato dalla Provincia nel 2002, attraverso una corretta metodologia, ha messo al centro il recupero costante di quei valori del territorio che l'opera precedente dell'uomo e la sua storia hanno stratificato e che non meritano di essere ignorati. Si è trattato di una seria e sapiente ricognizione che ha avuto come oggetto di studio la mirabile e in gran parte sconosciuta eredità d'arte che i secoli più fecondi della storia hanno lasciato intorno a Perugia, circondandola discretamente, spesso senza che il viaggiatore se ne renda conto o il cittadino ne sia informato, di un gran numero di veri tesori nascosti. L'impegno della Provincia si fonda sulla convinzione che solo creando le condizioni perché i cittadini imparino a conoscere, frequentare ed amare il proprio patrimonio culturale sia possibile far crescere intorno ad esso quella coscienza della sua appartenenza profonda alla comunità e quel senso di responsabilità collettiva senza i quali diventa estremamente difficile mobilitare le ingenti risorse e le collaborazioni indispensabili per provvedere adeguatamente alla sua salvaguardia.

Giulio COZZARI

PRESIDENTE DELLA PROVINCIA DI PERUGIA

ANDRÉ VAUCHEZ

PREFAZIONE

Da qualche tempo e soprattutto dal Giubileo del 2000, i santuari sono tornati alla ribalta. Non come un fenomeno patrimoniale, legato alla riscoperta di un passato degno d'interesse in quanto sarebbe diventato estraneo alla nostra cultura, ma come una realtà vissuta e partecipata dai credenti e anche da molti altri, nel quadro di una nuova religiosità, più spontanea - e quindi meno rispettosa delle ricorrenze fisse imposte dalla Chiesa cattolica ai suoi fedeli dal tempo di Carlo Magno o delle scadenze del tempo liturgico -, rivolta verso la ricerca di esperienze spirituali autentiche. Tra quest'ultime, molte sono legate, per i nostri contemporanei, alla frequentazione di alcuni luoghi particolarmente propizi a un incontro col sacro attraverso la bellezza del sito, la ricchezza artistica del decoro o, più semplicemente, l'afflusso di visitatori che da all'individuo la possibilità di uscire dal suo ambiente quotidiano e dal suo isolamento per immergersi nella folla calorosa e variegata dei pellegrini. Il fenomeno santuarioale non è, come si è creduto a lungo anche nelle file del clero, il residuo di una religiosità superstiziosa condannata a sparire dai progressi della razionalità e della medicina, ma un dato permanente della realtà umana e sociale, soprattutto nei paesi mediterranei dove è profondamente radicato nelle mentalità e nello spazio. Molti santuari di epoca tardo-antica o medievali sono stati distrutti o abbandonati, ma nuovi luoghi sacri compaiono quasi ogni anno, come a San Giovanni Rotondo in Puglia dove cinque milioni di persone sono venute nel 2002 sulle tracce di Padre Pio, mentre alcuni vecchi santuari tornano alla vita dopo una eclisse più o meno lunga, il che significa che si tratta di un processo sempre in atto e che i santuari corrispondono ad alcuni bisogni permanenti dell'umanità che non sono venuti meno col trionfo della modernità.

Da qualche anno, i santuari cristiani in Italia sono stati oggetto di una indagine sistematica nel quadro di una ricerca promossa dall'École française de Rome, ma che non avrebbe avuto successo senza l'adesione e la collaborazione di un grande numero di studiosi e ricercatori delle università italiane sparsi su tutto il territorio nazionale, dal Piemonte alla Sicilia. Questo programma si è sviluppato attraverso un censimento dei santuari cristiani d'Italia esistenti o esistiti, che sono stati individuati, schedati e inseriti su un "data base" destinato ad essere ben presto accessibile al pubblico

via internet. Al quale il prof. Mario Tosti e i suoi collaboratori hanno portato, per l'Umbria, un contributo essenziale.

Parallelamente a questo lavoro di schedatura, si è sviluppata una riflessione comune sui diversi aspetti del fenomeno santuarioiale attraverso una serie di convegni e di incontri scientifici, tra i quali uno dei più riusciti fu quello che si tenne nell'Isola Polvese, nel settembre 2001, per iniziativa del prof. Mario Tosti e dell'Università di Perugia, col sostegno della Provincia di Perugia, sul tema delle committenze religiose e artistiche nei santuari e del loro contributo alla gestione e alla decorazione di questi edifici sacri, dai più grandi e famosissimi, come quelli di Assisi, a quelli che godono solo di una fama regionale o locale e non sono per questo meno interessanti per lo storico. Sono ben lieto, a questo proposito, di sottolineare la collaborazione esemplare che si è stabilita tra l'Università e la Provincia di Perugia da una parte e l'École française de Rome dall'altra per consentire una pubblicazione rapida degli Atti del convegno dell'Isola Polvese, e di ringraziare vivamente il Presidente e le autorità della Provincia per il loro contributo finanziario e l'aiuto tecnico fornito dai loro servizi per agevolare l'edizione nel quadro della "Collection" de l'École.

Per evitare ogni malinteso, bisogna precisare che, ai nostri occhi, non tutti gli edifici di culto sono dei santuari. Direi anzi che solo di rado le chiese parrocchiali o conventuali hanno diritto a questo nominativo, in quanto, di solito, non vi si trovano la tomba o le reliquie di un santo particolarmente venerato e non vi si verifica il pellegrinaggio annuale che costituisce il criterio minimo e indispensabile perché si possa parlare di un santuario. Bisogna invece prendere in considerazione i numerosi monumenti sacri o le cappelle rurali che conservano all'interno un'immagine ritenuta miracolosa e spesso degli affreschi relativi alla vita e ai miracoli del santo o della santa che vi si venera. La loro funzione ha suscitato molti interrogativi: erano l'espressione di una volontà, da parte della Chiesa, di cristianizzare lo spazio in alcuni luoghi dove sopravvivevano delle tradizioni culturali anteriori, come sembra indicarlo il fatto che molti santuari tuttora esistenti furono costruiti in prossimità a una fonte che aveva la virtù taumaturgica di guarire, ad esempio, le malattie degli occhi? Talvolta l'ubicazione dell'edificio risponde chiaramente a questo schema, come si può osservare a Vallepietra, sopra Subiaco, dove il pellegrinaggio alla Santissima Trinità era caratterizzato da alcuni riti molto arcaici che tuttora suscitano l'interesse degli studiosi del folklore e degli etnologi. Altrettanto si può dire per una serie di santuari umbri di sommità dedicati a San Michele, il cui culto si era sostituito durante l'alto medioevo a quello di alcune divinità pagane delle alture, che attiravano almeno una volta all'anno le popolazioni delle vicinanze. In altri casi invece, i santuari attestano che gli abitanti della

zona avevano pienamente assimilato il sistema religioso cristiano - in particolare il culto dei santi e della Madonna - , cercando di integrarlo nel loro ambiente di vita e nella delimitazione del loro territorio, senza nessun riferimento ai luoghi sacri del paganesimo.

Parecchi di loro infatti sono nati sui confini di una diocesi, una pieve o una parrocchia, oppure di circoscrizioni ecclesiastiche o civili oggi scomparse ma il cui ricordo rimane vivo nella memoria collettiva. Questi santuari di confine fungono un doppio ruolo di protezione del territorio di fronte alle minacce esterne, ma anche di luogo d'incontro e di sociabilità tra due comunità vicine, come dimostra il fatto che le feste periodiche, in occasione delle quali esse si radunavano, spesso erano accompagnate da fiere e scambi, anche tra uomini e donne che talvolta si sposavano dopo essersi incontrati durante queste ricorrenze. Tali riunioni periodiche attorno ai santuari consentivano infatti alle comunità rurali, spesso divise da conflitti relativi ai spostamenti del bestiame o allo sfruttamento dei boschi, di stabilire accordi di pace e di riscoprire nella celebrazione di un comune intercessore celeste, il senso delle profonda solidarietà che li univa al di là dei loro dissensi episodici.

In ogni caso, le ricerche più recenti mettono in rilievo il ruolo fondamentale dei santuari come degli indicatori che consentono una lettura complessiva del territorio e un accesso privilegiato alle rappresentazioni spaziali di una società come quella dell'epoca medievale e moderna. Dal loro studio infatti emerge una concezione binaria e alternativa che contrappone lo spazio umanizzato a quello selvatico, riproponendo in un contesto cristiano la distinzione fondamentale nelle lingua latina e la civiltà antica tra l'*ager* - cioè il territorio "antropizzato", come dicono gli antropologi, e coltivato - e il *saltus* che include tutti i *loca horrida* (bosco, montagna, grotte, ecc.). Da questa divisione risulta una percezione diversa del sacro: nel primo, il sentimento religioso si esprime attraverso il canale dei riti liturgici, cioè della religione ufficiale e civica, mentre nel secondo si sviluppa una religiosità che segue altre vie, più libera nei confronti delle istituzioni e delle norme.

Non si tratta di una contrapposizione tra la cultura da un lato e la natura dall'altro, anche se i santuari del secondo tipo sono spesso collocati al di fuori dei centri abitati: ciò che l'uomo venera nel *saltus* non è la natura (la foresta o il lago) né un oggetto straordinario (un sasso o una fonte) ma la potenza che si rivela in questi luoghi. Come ha scritto Ernesto De Martino, «la riplasmazione mitologica del territorio costituisce appunto questo riscatto per cui l'inaccettabile territorio della storia diventa la "patria" o il "paese" della mitologia». Lo spazio incolto, non abitato, si offre quindi al gruppo umano più vicino come "spazio proiettivo", cioè uno spazio referenziale necessario attraverso il quale si scioglie la struttura stessa degli enigmi e dei problemi in cui si imbatte la comunità.

Il carattere particolarmente impressionante o terrificante del paesaggio che circonda il santuario non basta tuttavia a spiegare l'esistenza di quest'ultimo, legata in modo prioritario al fatto che Dio o la Madonna vi si sarebbero manifestati attraverso una rivelazione o una "ierofania", oppure che vi sarebbero vissuti e morti dei personaggi ritenuti santi - un eremita o un pellegrino ad esempio -.

Nel cristianesimo infatti - a differenza delle religioni dell'Antichità -, la santità non è legata ai luoghi ma agli uomini o alle donne eccezionali che ci vengono ad abitare: è nel deserto d'Egitto che Sant'Antonio e i primi "Padri" si santificarono, ma è stata la loro vita ascetica e solitaria e la loro familiarità con Dio a rendere famosi e "sacri" il tugurio o la grotta dove avevano pregato e la roccia dalla quale avevano fatto scaturire una fonte d'acqua fresca, tutti luoghi divenuti dopo la loro scomparsa meta di pellegrinaggio.

Bisogna comunque ricorrere alla storia per capire la diversità del fenomeno santuarioale attraverso i secoli: mentre nella tarda antichità e nel medioevo, lo sviluppo dei santuari fu soprattutto legato al culto dei santi e delle loro reliquie, a partire della fine del Trecento e in epoca moderna la loro nascita si riferisce per lo più alle loro immagini o ad alcune rivelazioni soprannaturali: in Umbria come altrove in Occidente, l'origine della devozione, testimoniata nelle leggende di fondazione, risale spesso alla scoperta fortuita fatta da un contadino o da una pastorella, di una statua di Cristo o della Vergine Maria sepolta nella terra o nascosta nel tronco di un albero, oppure all'apparizione della Madonna a una donna semplice che portava il pranzo a suo marito mentre lavorava nei campi, chiedendole che un luogo di culto fosse edificato sul posto in suo onore, come avvenne nel 1428 sul Monte Berico, nei pressi di Vicenza, il cui caso è stato studiato da Giorgio Cracco in uno studio pionieristico. Ma altri tipi di santuari sono legati alla perdita definitiva della Terra Santa nel 1291 e alle invasioni turche che rafforzarono il desiderio dei cristiani, soprattutto in Italia, di riportare Gerusalemme in patria, nel quadro di un movimento spirituale di superamento mistico della crociata.

Inizì allora un processo di trasferimento in Occidente delle sacralità orientali, illustrato in modo particolare dal "miracolo" della Santa Casa di Loreto ma che si estese ben aldilà. Sotto l'influenza, il più spesso, dei Francescani Osservanti, la necessità di fissare nello spazio l'immaginario religioso legato all'esistenza terrena di Cristo e di sua madre trovò alla fine del medioevo e nel Rinascimento una espressione tangibile nella creazione di spazi devozionali basati sulla ricostruzione cronologica e topografica della Passione di Cristo in un percorso simile a quello che si può desumere dai vangeli. Così i "sacri monti" ricompongono una verità "storica" attraverso l'identificazione fisica dei luoghi santi: la grotta di Betlemme, la casa della Santa Famiglia a Nazareth, il

Monte Oliveto, il Calvario. Così la fissazione delle memorie religiose in stretto collegamento con la realtà visibile e durevole di un paesaggio e tramite la rappresentazione scenografica di alcuni episodi maggiori della storia della salvezza sono servite alla Chiesa per dare un carattere immutabile alle credenze religiose cattoliche, allora sottoposte a una severa contestazione da parte di alcuni settori dell'Umanesimo e dalla Riforma protestante. Ogni insediamento sacro dunque è una costruzione culturale, una mappa mentale sulla quale s'iscrivono, in una relazione dialettica, i bisogni religiosi e umani dei fedeli e gli indirizzi spirituali e pastorali del clero. I santuari sono inseriti nel tempo: nascono, si trasformano e talvolta muoiono. Perciò possono diventare oggetti di storia, di una storia che li ha investiti di un carattere sacro non in modo permanente ma per delle ragioni ben precise e che possono cambiare a seconda dei contesti socio-religiosi.

Così, questo bel volume, senza pretendere l'eshaustività, avrà raggiunto il suo scopo se aiuterà i suoi lettori - e non dubito che sarà il caso - a capire che i santuari, pur vecchi che siano, non sono radicati nel passato remoto e non vanno soffocati dal clima di entusiasmo ecologico o naturalistico un po' ingenuo che circonda talvolta la loro riscoperta attuale. Invece le loro vicende secolari e la loro fruizione da parte di individui, gruppi e comunità umane devono essere studiate con tutta la serietà e il rispetto che richiede l'approccio ad una realtà viva, iscritta nello spazio e nella quale la fede e la storia si sono incrociate a vicenda attraverso i secoli.

André VAUCHEZ

MARIO TOSTI

INTRODUZIONE

Il volume raccoglie le relazioni presentate al IV convegno nazionale *Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, tenutosi nei giorni 11-13 settembre 2001 presso Isola Polvese, sul Lago Trasimeno (PG). Resta la testimonianza di una tappa del rigoroso percorso di ricerca che ha portato negli ultimi anni numerosi studiosi a confrontarsi con la tematica generale del rapporto nell'Occidente cristiano tra lo spazio, l'uomo e il sacro, ma, ripensando a quella tragica data, 11 settembre 2001, giorno dell'attentato alle Torri Gemelle a New York e giorno di inizio del convegno, rappresenta anche la testimonianza della volontà di continuare a sperare nel valore della cultura e della scienza, capaci di riportare gli uomini alla ragione, al confronto delle idee e di superare le derive integraliste e le scorciatoie dei conflitti. Concludendo i lavori della Tavola Rotonda, avanzavo l'auspicio che, anche dopo quel tragico evento, prevalessero le ragioni della pace; da allora sono trascorsi più di due anni e quella speranza si è rivelata vana; il mondo, dopo l'11 settembre 2001, è cambiato profondamente.

Anche allora, pur nello scenario appartato e tranquillo di Isola Polvese, molti compresero che i rapporti internazionali, le relazioni politiche tra gli stati, gli scenari economici, dopo quel tragico evento, non sarebbero stati più quelli del millennio appena lasciato. E purtroppo il panorama è veramente mutato: abbiamo assistito al ritorno della "guerra preventiva", della "guerra giusta", ma soprattutto si è fatta strada nelle coscienze un culto della violenza che non promette niente di buono per il futuro dell'umanità e aiuta, forse, ad occultare ottimamente una terribile situazione di disuguaglianza e ingiustizia sociale a livello planetario. Molte autorevoli voci dal mondo della cultura e della scienza si sono alzate a denunciare tale irrazionale e pericolosa deriva, quasi sempre inascoltate.

Allora la scelta migliore, che è anche testimonianza, resta quella di continuare a proporre alla comunità scientifica, e più in generale ai moderni mezzi di comunicazione di massa, percorsi di ricerca e riflessioni metodologiche e interpretative nel segno di un confronto tra idee che può anche essere aspro, ma che costringe tutti a mettere da parte le proprie certezze e le proprie sicurezze e ad affrontare i problemi orientati solo dalle coordinate culturali che costituiscono il patrimonio indelebile della nostra civiltà. È proprio

ciò che il gruppo di ricerca sul censimento dei santuari cristiani d'Italia ha tentato di fare: dopo Isola Polvese, dopo l'11 settembre 2001, l'esperienza collettiva è stata arricchita da nuovi incontri di riflessione metodologica e storiografica, di respiro generale, oppure direttamente legati alle singole ricerche regionali¹. Appuntamenti preceduti dai convegni di Roma (1997), di Monte Sant'Angelo (1998) e di Sanzeno (1999) di cui gli atti sono in corso di stampa o già usciti².

In questo lungo itinerario il convegno di Isola Polvese ha avuto una sua specifica funzione, suggerita dai risultati del censimento che avevano evidenziato, soprattutto per i santuari dell'area umbra, l'accurata presenza delle committenze religiose e la straordinaria decorazione di questi particolari edifici sacri. La varietà degli oggetti della devozione e degli oggetti legati al culto, nonché la varietà dei luoghi sacri, dai piccoli santuari rupestri alle grandi chiese mendicanti fino alle monumentali chiese santuariali di età contemporanea, meritavano di essere analizzati attraverso la specifica documentazione dei santuari per individuare committenze individuali e collettive o istituzionali, così da dare un contributo alla storia religiosa, a quella sociale e a quella propriamente artistica. La dimensione artistica, soprattutto nella ricostruzione della storia della edificazione del santuario e del ciclo di vita, sembra essere l'osservatorio migliore per comprendere fino in fondo le dinamiche legate alla conservazione e alla devozione delle reliquie e delle immagini, anche alla luce dei rapporti tra fedeli laici e autorità ecclesiastiche e tra queste, gli ordini religiosi e le comunità locali.

Tale prospettiva è risultata idonea anche per chiarire e approfondire l'identità del santuario rispetto ad altri luoghi di culto, che è stato indubbiamente uno dei primi problemi emersi durante il censimento e il più a lungo dibattuto. Nel settembre 2001 si era ormai a circa metà del cammino e i dati che emergevano dalle relazioni, frutto dei primi risultati del progetto, apparivano talvolta contraddittori e molti furono i richiami a considerare con criteri

¹ Il IV Convegno è stato preceduto dall'incontro tenutosi a Trento, presso l'Istituto Storico Italo-Germanico (*La geografia dei santuari tra medioevo ed età moderna*, 31 maggio-1 giugno 2001). Dopo l'appuntamento di Isola Polvese il gruppo di ricerca si è incontrato a Roma: *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, 25-27 settembre 2002; *I santuari francesi e italiani nel mondo contemporaneo. Tradizione, riprese, invenzioni*, 8-9 novembre 2002; a Bari: *Il censimento dei santuari tra dinamiche istituzionali e devozione popolare*, 3-4 aprile 2003. Dal 4 al 7 giugno 2003, sempre a Roma, presso l'École, si è svolto il convegno finale *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*, 4-7 giugno 2003.

² A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000 (*Collection de l'École Française de Rome*, 273); G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002.

univoci il concetto di santuario, pena il rischio di moltiplicare all'infinito il loro numero e di elencare come tali tutti i luoghi di culto di una diocesi. Molti dei ricercatori, fortemente influenzati da alcune letture antropologiche, che inseriscono i santuari in un contesto più ampio di attenzione al territorio e privilegiano, in una prospettiva di "lunga durata", i legami degli spazi sacri con gli uomini, individui e collettività, che li frequentano, nell'accingersi a compilare le schede si erano orientati a censire anche quei luoghi divenuti sacri in seguito, e soprattutto, alla presenza e all'azione umana. Non tutti certamente avevano letto Maurice Gruau, ma molti di loro erano convinti, come lui, che in ambiti territoriali tendenzialmente omogenei, fosse impresa assai ardua stabilire una frontiera tra il sacro e il profano, tra quanto fa parte del mondo dei riti e quanto non ne fa parte. Le cose, insomma non sono sacre, non sono rituali in sé, possono divenirlo solo attraverso l'uso che ne fa l'uomo³. Tale prospettiva aveva, naturalmente, in un certo senso, reso la definizione di santuario meno precisa e rigorosa, più attenta a considerare l'identità delle diverse forme di luogo sacro in rapporto con la società che li costruisce e li gestisce che non piuttosto a considerare l'identità spirituale e i caratteri riconosciuti di eccezionalità.

Le giornate del convegno di Isola Polvese hanno segnato indubbiamente una tappa decisiva nella messa a fuoco del fenomeno santuarioale in quanto, concentrando l'attenzione su reliquie e immagini, cioè su aspetti centrali del concetto di santuario, non solo hanno contribuito a chiarire e restringere l'identità del santuario, ma hanno anche, interessandosi di committenza e fruizione, messo concettualmente ordine alla vasta e confusa varietà delle devozioni popolari e analizzato l'incidenza dei diversi livelli culturali nella scelta dei modelli artistici. Il concetto di santuario emerso supera certamente la definizione datane dal diritto canonico, ma i chiarimenti elaborati in ordine alla formazione e strutturazione nei secoli di tale idea, osservata attraverso la materialità delle "cose", la loro rilevanza simbolica, la loro funzione sociale e politica, sono stati utilissimi per distinguere con più nettezza un santuario da un comune luogo di culto. Alla fine emerge più che mai la qualità del cattolicesimo romano come religione della mediazione, nella quale gli oggetti hanno un ruolo fondamentale; una sacralità fatta di "cose" che ha trovato nei santuari il luogo elettivo. Le relazioni proposte al convegno hanno fatto emergere problemi di particolare interesse, che hanno a che fare con l'identità dell'oggetto di culto, variabile nello spazio e nel tempo e dotato di una

³ M. Gruau, *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*, Paris 1999, p. 35.

propria sacralità, come nel caso dei santuari martiriali, oppure che necessita di una legittimazione sacrale se la venerazione si concentra su un'immagine; sempre in relazione all'oggetto di culto, è emerso l'inatteso e affascinante tema della "mobilità": il santuario è apparso come una realtà viva, che nasce, vive e muore, ma la reliquia spesso resta, cambia la propria funzione, sembra seguire, in stretto rapporto con il territorio, le sue emergenti esigenze politiche e sociali.

L'oggetto, immagine o reliquia, non è immutabile, non sembra tanto l'elemento di stabilità del fenomeno santuarioale; è sottoposto invece a trasformazioni, duplicazioni, e va sempre considerato in relazione delle esigenze artistiche o devozionali. Fabio Bisogni, nel suo intervento di apertura del Convegno [*Santuari senesi della Vergine tra medioevo e età moderna: aspetti iconografici*], purtroppo non riprodotto negli atti, ha trattato il tema assai interessante della manipolazione delle immagini nella Toscana tra Quattro e Cinquecento, sostenendo, in modo convincente, che tale fenomeno non è da collegare al deperimento del patrimonio artistico dopo le soppressioni, ma appare piuttosto un atto volontario che può spiegare l'affermarsi della supremazia del culto mariano. L'esempio efficace, riferito da Bisogni, dell'immagine della Vergine di Duccio del Duomo di Siena, che la devozione popolare vorrebbe retrodatare di diversi decenni, fino a farla risalire alla data cruciale per Siena della battaglia di Montaperti (1260), e che ha costituito un importante modello a imitazione del quale sono state arbitrariamente "aggiornate" diverse immagini mariane, già oggetto di venerazione, dimostra, fuori di ogni dubbio, che ogni volta che si deve affrontare la storia di un'immagine questa va esaminata con gli strumenti e le competenze adatte, anche, e direi soprattutto, se sono immagini che non rivestono un grande "valore artistico", nel senso tradizionalmente inteso, come di fatto sono molte delle immagini conservate nei santuari minori.

Di figure ridipinte, vestite, rifatte, spesso venute dal mare, e del ruolo centrale da loro avuto nel costruire la rete dei santuari lungo le strade e i tratturi, parla il saggio di Maria Stella Calò Mariani [*Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia: la Capitanata*] dedicato alle immagini mariane dei secoli XI-XIV, nel territorio della Capitanata. I miti del Mediterraneo si perpetuano in questa terra in leggende e antichi legami; la mobilità dei pellegrini e il movimento della transumanza si intrecciano, fioriscono racconti leggendari che sempre sottolineano i forti legami di questo territorio con la tradizione culturale bizantina. In Puglia la presenza di comunità monastiche italogreche, l'azione degli ordini legati alla Terrasanta, gli interessi dinastici dei Normanni, degli Svevi e degli Angioini, il flusso di pellegrini, di *milites*, di mercanti, spiegano largamente la circolazione di manufatti: reliquie, stau-

roteche e suppellettili sacre, insieme a icone mariane orientali, ritenute miracolose, diventano centrali per comprendere le vicende di questa terra tra XI e XIII secolo, allorché un processo di ripopolamento e di riorganizzazione ecclesiastica modificò profondamente la geografia politica e promosse la crescita di città, quali Foggia, posta nel cuore del Tavoliere e punto terminale dei tratturi, in cui il culto tributato alla Vergine si radicò in una forte istanza di identità civica.

Un altro esempio di come le forme della vita religiosa si ricolleghino ai contesti ambientali è fornito dal saggio di Cristina Aglietti [*Santuari e tratturi dell'Abruzzo interno*] che esamina, in particolare, il profondo legame dei santuari con il fenomeno della transumanza. La civiltà del tratturo, come è noto, ha condizionato molte regioni meridionali, al punto forse da determinare perfino il sistema viario romano; per secoli i tratturi sono stati itinerari di reciproca acculturazione e la religione e le sue pratiche sono risultate la manifestazione più evidente. Pastori, viandanti, pellegrini, percorrevano tali itinerari, portando immagini sacre, icone, statue; evidenti risultano i legami dei santuari dell'Abruzzo interno con l'area pugliese anche dal punto di vista della struttura architettonica e degli elementi ornamentali; molti di questi edifici erano dislocati proprio in prossimità dei tratturi maggiori e due santuari, Monte S. Angelo nel Gargano e S. Vittorino presso L'Aquila, rappresentano i terminali di uno degli itinerari più frequentati, marcato dall'impressionante movimento che per due volte l'anno conduceva i pastori e le loro pecore dai pascoli abruzzesi alle pianure della Puglia. La prassi della transumanza appare il fulcro intorno al quale ruota anche la vita economica delle comunità: partenze e ritorni dei pastori e dei loro greggi erano infatti non solo caratterizzati da cerimonie di purificazione e di ringraziamento, ma anche da contemporanee fiere di bestiame, con al centro la contrattazione della lana, il prodotto sul quale molte delle grandi famiglie di L'Aquila e Foggia avevano costruito le loro fortune economiche. Le vie delle greggi, già fiorenti a partire dal III secolo a.C., sembrano declinare nell'Alto medioevo; le invasioni barbariche destabilizzarono la pastorizia transumante che riprese nel tempo della dominazione normanna, sveva e angioina, allorché il potere politico, in sintonia con gli ordini religiosi, soprattutto i Celestini, la favorì e la potenziò, fino a imporla come modello economico regionale.

Mobilità delle immagini, trasformazione dell'oggetto di culto, trasferimenti di sacralità, tuttavia altre volte le comunità di fedeli tendono a instaurare un rapporto più intimo e inscindibile con le immagini, specialmente con quelle considerate acheropite; allora l'oggetto sacro si ferma, non si muove più dal luogo prescelto, quasi a sottolineare la volontà di affermare un legame con quel ter-

ritorio, geloso ed esclusivo. Martina Caroli [*Dalla reliquia all'immagine: percorsi nell'area ravennate*] presenta nel suo contributo circostanziate riflessioni sul complesso panorama ravennate, caratterizzato dall'intersecarsi di svariati motivi culturali che si sovrappongono e si rinnovano reciprocamente e propone la verifica quantitativa dell'impossibilità storica di effettuare la semplificazione, spesso in modo ingenuo proposta, che contrappone un primo millennio in cui primeggia il culto dei santi e la devozione verso reliquie a un secondo millennio a prevalente connotazione mariana, che dirige il culto verso le immagini. L'analisi dei singoli santuari e delle tipologie e valenze culturali degli oggetti/immagini dell'area ravennate evidenzia ulteriormente tale impossibile semplificazione, restituisce al culto di tipo santorale una propria autonomia, che non prende slancio dall'esplosione del culto mariano né viene da questo definitivamente oppresso. Nell'area ravennate, territorio di prolungato dominio bizantino, in molte basiliche-santuari, ma anche altrove, è possibile verificare compresenze tra reliquia e immagine, un rapporto paritario che allorquando riguarda una particolare categoria di immagini, quelle dipinte da mano soprannaturale o miracolosamente ritrovate e, in qualche forma, "donate alla comunità", riesce a coniugare l'origine misteriosa e l'affermazione della volontà di relazione con un luogo, talvolta nella forma delle immagini inamovibili, legate per sempre ad uno spazio o ad un gruppo determinato di persone.

Il tema delle reliquie, quale punto di osservazione privilegiato per indagare i rapporti tra arte, committenza e devozione è anche al centro del contributo di Carlo Tosco [*Committenti, cappelle e reliquie nel tardo medioevo*]. Facendo esempi significativi, Tosco illustra le soluzioni architettoniche nuove per le cappelle devozionali che diventano protagoniste di una concezione alternativa dello spazio e di conseguenza favoriscono mutamenti anche nel culto. A partire dal XIII secolo, la cappella non è più pensata come un corpo aggiunto all'edificio, ma come elemento costitutivo dell'intera architettura. Si tratta di un mutamento conseguente alla presenza, nelle città, di nuove forme associative che, attraverso corporazioni di mestiere, confraternite, gruppi familiari, favoriscono la nascita di punti di riferimento e di identificazione collettiva capaci di garantire, attraverso la ricchezza degli ornamenti, il potere e il prestigio della committenza. Sullo sfondo, naturalmente, l'emergente rivendicazione, da parte dei laici, di un ruolo più attivo all'interno della chiesa; un'istanza che trova favorevoli i nuovi ordini mendicanti, le cui chiese, non a caso, saranno le più ricettive a tali nuove dinamiche architettoniche. Un ulteriore significativo elemento per lo sviluppo di questi spazi è legato alle pratiche in favore dei defunti e alle messe di suffragio: le cappelle come spazi funerari, riservati ai committenti; un percorso quello delineato da Tosco che non

solo mette in evidenza i rapporti tra arte e vita religiosa alla fine del medioevo, ma consente di elaborare inedite considerazioni sugli aspetti sociali delle arti figurative.

Il tema affrontato da Tosco rimanda a un problema generale che certamente non poteva non essere esaminato durante i lavori del convegno: si tratta cioè della collocazione dell'oggetto nello spazio del santuario; una storia dello spazio non può non essere accompagnata da una storia dello spazio proprio dell'oggetto della devozione; occorre inserire l'oggetto sacro nel suo contesto, accettando la possibilità che ciò potrebbe portarlo addirittura fuori del campo religioso, fino a sconfinare in quello profano. È il contributo di Genoveffa Palumbo [*Oggetti e devozioni nel napoletano. Il santuario di Casaluce, le anfore, la Madonna, la scatola, il dragone*] che sollecita tutti a ricordare sempre meglio le ricerche tra i territori del sacro e quelli del profano; quello della Palumbo è un invito esplicito ad abbandonare la storia degli oggetti sacri, conservati nei santuari, finalizzata a verificare la verità/falsità delle reliquie e a incamminarsi verso una prospettiva veramente "laica", che consideri reliquie e immagini sacre strumenti per ricostruire non solo la storia delle devozioni, ma anche la storia concreta di luoghi e di comunità. Anche quando i santuari devono l'origine a un'apparizione o al ritrovamento di un'immagine sacra, quasi sempre è un oggetto che costituisce l'elemento che distingue la lunga durata della vita del santuario; oggetti d'arte e oggetti "anonimi", spesso testimoni di riti, di tradizioni, di lavori che non conosciamo più. I santuari campani, rispetto a quelli del resto della Penisola, presentano una straordinaria abbondanza di oggetti, rituali e liturgici, donati da pellegrini, o preparati, per le più diverse occasioni, da uomini e donne legati alla vita del santuario; essi restano la documentazione visiva del manifestarsi e organizzarsi nei secoli della devozione. L'indagine condotta sugli oggetti dell'antico santuario di Casaluce ruota intorno alla storia delle anfore delle nozze di Cana e della Madonna "siriana", storie che intrecciano liturgia, calendario e riti del santuario con miracoli "sociali", in particolare "pacificazioni", canali privilegiati della penetrazione religiosa nelle campagne meridionali, e dominio sul tempo atmosferico.

La storia di un santuario e dell'oggetto ad esso legato acquista senso e significato compiuto solo se inserita in una "rete": la rete delle istituzioni religiose, con le sue complementarità, stratificazioni, rivalità. Solo la ricostruzione di questa "rete" può consentire una interpretazione globale del fenomeno santuarioale; ma i santuari, come sappiamo, sono realtà vive, nascono, vivono e muoiono, dunque nella ricostruzione è altrettanto importante verificare, accanto alle presenze, le assenze. Naturalmente tale relazione coinvolge tutto il sistema dei rapporti tra gli spazi sacri, ma va considerata anche negli spazi presenti all'interno di chiese e santuari. Il

rapporto presenze/assenze, assai caro agli storici dell'arte, è oggetto della riflessione di Raimondo Michetti [*Santi di facciata. Sculture e agiografia sulle chiese della Roma d'età moderna*], svolta sul contesto privilegiato della città santuario, Roma, sottoposta continuamente a nuove proposte devozionali e a processi di continua e dinamica articolazione degli spazi sacri. Sono circa quaranta le chiese romane che, tra XVI e XVIII secolo, arricchiscono la loro facciata con la presenza di nuovi santi di pietra; non si tratta di un fenomeno inedito, ma nell'arco cronologico considerato assume una rilevanza numerica e una valenza simbolica degni di approfondimento. Michetti afferma che, in fondo, si tratta di una "forma particolare di rappresentazione agiografica", che tuttavia tocca un aspetto significativo della ricerca sui santuari, capace di far luce, in particolare, sulle dinamiche e sui differenti tipi di relazione che possono intercorrere tra committenza e fruizioni. Non si addentra ad approfondire la dimensione artistica, ma punta l'attenzione sulle valenze religiose per comprendere se "i santi in facciata" siano solo l'aggiunta di nuovi ornamenti architettonici oppure esprimano una significativa e consapevole proposta devozionale. Evidente sembra il collegamento con il grandioso progetto agiografico che Roma elaborò in risposta alla polemica protestante sulla santità, un progetto nel quale, anche in questo caso, un ruolo centrale venne svolto dagli ordini religiosi quali i Theatini, i Gesuiti, ma anche dalle *nationes*: S. Luigi dei Francesi, S. Giovanni dei Fiorentini. Anche nel fenomeno dei "santi di pietra", Roma appare città dell'incontro e dello scontro tra ordini religiosi, confraternite, *nationes*, che dialogano e si confrontano all'interno dello spazio sacro; uno spazio decorato e abbellito da proporre non tanto ai pellegrini, in grado forse di percepire solo il senso di protezione, di potenza, emanato dalle schiere celesti dei "santi di pietra", ma ai membri delle istituzioni religiose, gli unici in grado di comprendere i criteri di appartenenza e selezione dei singoli santi e compiacersi della forza della propria istituzione, oppure riflettere sull'incisività o meno della proposta delle altre presenze. Un caso interessante che mette in evidenza come la tradizionale dialettica tra committenza clericale e fruizione laicale non è sufficiente e le prospettive di studio, anche relativamente al fenomeno santuarioale, devono aprirsi alle forme e ai significati del sacro che circolano all'interno dei ceti clericali.

Raimondo Michetti, con il suo contributo, propone, in fondo, di dilatare il significato della committenza e, in effetti, nei lavori del convegno, tale prospettiva ha trovato una puntuale conferma, con la conseguente necessità di scomporre il problema e di analizzare i diversi livelli della committenza - istituzionale, privata, collettiva, individuale - nonché le interferenze. Il saggio di Michele Bacci [*Luoghi devoti e committenza privata nella Toscana del Trecento*]

è esemplare nell'individuare il rapporto tra la tipologia della committenza e l'apporto specifico dell'autore dell'opera, come anche nel mettere in evidenza il contributo originale dovuto alla personalità e al gusto dell'artista rispetto alle tradizionali e prevalenti convenzioni rappresentative. Attraverso il racconto di due storie, quella dell'affresco posto in una piccola cappella sul ponte a Rubaconte (attuale ponte alle Grazie) a Firenze e quella dell'immagine della Vergine dell'Alba a Lucca, Michele Bacci evidenzia il contributo di privati nella promozione e affermazione di un luogo di culto, la loro influenza nelle scelte artistiche e nelle modalità di presentazione delle immagini, nonché nella stessa iconografia. Nella Toscana del Trecento, un gran numero di fedeli fece ricorso alle arti figurative per ribadire la propria devozione verso la Vergine, spesso alcune immagini divennero destinatarie di un culto speciale e investite di virtù taumaturgiche. Fu il caso dell'immagine posta in una piccola cappella sul ponte a Rubaconte che, attraverso varie metamorfosi, si trasformò in icona taumaturgica. Diverse furono le spinte che agevolarono tale trasformazione; innanzi tutto il luogo, il ponte, che nel corso del XIV secolo fu l'unico a rimanere illeso durante le piene del fiume Arno e che rinvia al più generale processo di "riformulazione" in chiave mariana del rapporto tra la città e il suo fiume, poi, a partire dal 1347, l'avvio di opere pubbliche da parte dell'autorità comunale, onde evitare il ripetersi di inondazioni, e la conseguente ristrutturazione architettonica del ponte con la costruzione, in corrispondenza di ciascuna pila, di piccoli oratori e celle abitate da reclusi. Si evince dunque un processo di progressiva sacralizzazione del ponte, con la conseguente valorizzazione dei suoi elementi. Fu un mercante-usuraio fiorentino a farsi carico della costruzione e colse l'occasione per ottenere un luogo di culto privato, destinato ad accogliere la sua sepoltura e quella dei suoi figli, senza che tuttavia esso perdesse la dimensione pubblica, confermata dal fatto che, almeno fino alla metà del Quattrocento, sono testimoniate donazioni. Lo stesso fenomeno, l'affermazione cioè del culto di un'immagine mariana ad opera determinante di un privato cittadino, avvenne, nel medesimo arco di tempo, a Lucca. La vicenda è descritta dettagliatamente da un atto di cancelleria del vescovo Nicolao (1396) che dava risposta a una petizione di un laico, Giuntino di Torello, tesa a ottenere la consacrazione della cappella che ospitava l'immagine della Vergine dell'Alba, dipinta, secondo una consuetudine diffusa in Toscana, in prossimità di una porta della città. L'affresco fu al centro di contese e controversie che evidenziano ora l'attività dei Disciplinati nel fondare e amministrare il luogo, ora degli eredi di Giuntino di Torello; durante tali liti l'oratorio si arricchisce, muta forma e lo stesso affresco subisce parecchie trasformazioni fino a che un recente restauro non ha potuto stabilire che il soggetto originario, probabilmente dipinto verso il

sesto decennio del Trecento, era l'Annunciazione, da ricollegare senz'altro all'emergere di pratiche devozionali promosse dai Serviti, al quale, per iniziativa dei Disciplinati, venne inserito un brano figurativo con al centro l'immagine dominante del fondatore dell'oratorio. Alla fine del Trecento, in concomitanza con l'elevazione dell'oratorio a dignità di luogo ecclesiastico, si avvia un processo di normalizzazione, testimoniato da un terzo strato pittorico che ripropone il culto di una immagine ormai priva di riferimenti e allusioni dirette agli originari promotori della venerazione pubblica.

Dalla committenza privata alla committenza del potere politico; è il caso della Sardegna studiato da Maria Grazia Mele e Maria Giuseppina Meloni [*Committenza e devozione in Sardegna tra medioevo ed età moderna*]. La Sardegna tra X e XIII secolo, riattivati i contatti con il mondo occidentale, era divisa in quattro regni o "giudicati" che univocamente testimoniava, attraverso la costruzione di edifici sacri e di santuari, non solo la propria fedeltà a Roma, ma anche la sacralità dell'autorità, erigendosi quasi a mediatori del soprannaturale. Pur in un quadro di scarse testimonianze documentarie e di fonti narrative controverse, Maria Grazia Mele, esaminando alcuni casi concreti, riesce a far emergere le implicazioni politiche ed economiche alla base della fondazioni di alcuni santuari. Una prospettiva visibile, per esempio, nella fondazione del santuario della SS. Trinità di Saccargia, edificato per volontà del "giudice" Costantino I, che sottolinea la volontà di legare al regno i più potenti ordini monastici; in particolare l'affidamento del luogo sacro ai benedettini significava non solo stringere un'alleanza con la influente congregazione religiosa, ma riqualificare e ripopolare un territorio potenzialmente fertile, allora semideserto. I mutamenti politico-istituzionali del XVI secolo, riferiti nella seconda parte del saggio da Maria Giuseppina Meloni, incoraggiati da una profonda crisi demografica, che portarono nel 1502 Giulio II ad attuare una drastica riduzione nella rete delle diocesi, provocarono profonde trasformazioni degli antichi luoghi di culto e della rete dei santuari che vedono adesso in qualità di committenti le stesse autorità religiose. Furono, in particolare, a partire dal XVI e fino al XVIII secolo, le cattedrali delle soppresse diocesi a essere trasformate in santuari; i casi ricordati di S. Maria di Castro o Castra e S. Pietro di Sorres, evidenziano la volontà delle autorità ecclesiastiche di risollevarle, attraverso pellegrinaggi e nuove devozioni, le sorti delle antiche cattedrali. Nascono forme santuariali caratterizzate da una forte spiritualità popolare, sostenute dal desiderio di valorizzare edifici preesistenti, incoraggiate e incentivate dalle autorità religiose con il consenso del comune dominante che in tal modo, attraverso il santuario, prendeva simbolicamente possesso del villaggio e recuperava spazi rurali altrimenti in disuso.

Il caso della Sardegna è indicativo nel proporre un rapporto stretto tra committenza e scansioni cronologiche: dal tardo antico all'alto medioevo all'età moderna fino a quella contemporanea, diverso è il rapporto con le istituzioni civili e religiose ufficiali che determinano anche la diversità delle funzioni dei santuari che ora sembrano in stretto collegamento con strutture di inquadramento e disciplinamento della società, ora più svincolati dal controllo delle istituzioni ecclesiastiche. L'esito finale di tale ricostruzione sarebbe quello di poter leggere la storia dei santuari in rapporto con la storia complessiva del territorio e verificare concretamente come le comunità abbiano costruito, reimpiegato o reinventato i luoghi più idonei alle loro esigenze religiose e sociali; luoghi sacri e santuari considerati come momenti di sintesi di percorsi insediativi e di tendenze egemoniche espresse dagli ordini regolari o da singole istituzioni ecclesiastiche oppure come risultato di alcune politiche del sacro.

Una prospettiva di "lunga durata", proposta nel consistente saggio di Mario Sensi [*Alle radici della committenza santuariale*] che segue lo sviluppo, nell'area umbro-marchigiana, del culto verso i corpi santi e le forme di pietà che alimentarono dall'alto medioevo all'età tridentina, allorché, l'emergere di nuovi modelli di santità, portò spesso alla separazione tra il luogo santo e il corpo santo o la reliquia, con l'affermarsi di significative e peculiari nuove forme di devozione. In generale, nell'area considerata, sembra prevalere, almeno fino al tardo medioevo, una spontaneità del sacro nella vita religiosa popolare, che in un secondo tempo viene inquadrata in strutture istituzionali a cui è demandata la gestione del rapporto e la mediazione con il sacro. Spesso le due dimensioni sono state messe in antitesi, ma è meglio immaginare un rapporto dialettico: la devozione popolare stimola l'intervento delle autorità che in genere inquadrano il fenomeno entro schemi interpretativi e modalità religiose accettabili per i due gruppi fino a spingersi a favorire la nascita di organismi che governano il santuario. Un fenomeno particolarmente rilevante, e degno di riflessione, è quello dei santuari *ad instar*, cioè a somiglianza del prototipo, che ne imitano l'architettura; una prassi inaugurata con ricostruzioni modellate sul S. Sepolcro e che appare particolarmente evidente nell'area dell'appennino umbro-marchigiano per tutto il medioevo e almeno fino ai primi decenni dell'età moderna.

Un esempio tipico sono le grotte micaeliche, diffuse nell'Italia longobarda divennero santuari a guardia spirituale dei pascoli, grazie all'intervento di "signori" laici, proprietari dei prati, che spesso mantennero lo *iuspatronato*. Il culto micaelico conserva la sua tipologia di culto praticato nelle grotte o nelle chiese rupestri, spesso sostituendo quello tipicamente italico e pastorale di Ercole; luoghi frequentati per la terapia del corpo e dello spirito, hanno rive-

lato, secondo recenti indagini, una forte presenza lungo la dorsale appenninica, legata ai pascoli e alla transumanza. Attivi fino al XIII secolo, a partire da tale periodo lentamente regrediscono e spesso mutano titolazione con culto alla Madonna e ai santi. Un fenomeno quindi diffuso del quale tuttavia non si deve esaltare gli aspetti ripetitivi e trascurare quegli elementi istituzionali, pure percepibili, che spesso configurano, nonostante le somiglianze, un santuario diverso dall'originale. L'esempio ricordato da Giancarlo Andenna, nel suo intervento alla Tavola Rotonda conclusiva del convegno, dei molti piccoli santuari improntati sulla Vergine della Fontana di Caravaggio, che sorsero nel corso del Seicento presso le grandi cascate del Cremonese e del Lodigiano, ribadisce la centralità delle vicende istituzionali, in questo caso determinanti per modellare una rete di santuari in grado di influenzare e disciplinare la religiosità popolare e controllare la vita degli affittuari e dei contadini. Del resto, è noto che il sopraggiungere della riforma post-tridentina provocò la riorganizzazione della topografia del sacro e, come ha sottolineato Dominique Julia, la diffusione di santuari che riprendono altri santuari oppure la riproduzione di immagini o statue venerate, inviate in chiese lontane, che per questo diventano luogo di culto e di pellegrinaggio, è un fenomeno assai diffuso che limitava la mobilità e nello stesso tempo contribuiva a uniformare devozioni e a far conoscere pratiche giudicate sicure⁴.

A partire dai secoli XII e XIII, anche nell'Italia centrale, fecero la loro apparizione i santuari mariani e, se pure non mancano esempi di santuari fondati da signori feudali, la stragrande maggioranza sono legati alla stagione delle mariofanie, a partire dal Trecento. La peste sembra essere la grande "levatrice" della stagione mariana, così come il moto religioso penitenziale dei Bianchi che nel 1399 percorse, con intento pacificatore, anche le regioni dell'Italia centrale, attirando folle di cittadini e pellegrini. Ma Umbria e Marche, regioni disseminate di tante piccole città e con campagne fortemente umanizzate, mantengono, nel tempo, la specificità della presenza diffusa di micro-santuari; luoghi sacri legati alle specifiche esigenze di medie e piccole comunità che attraversano spesso momenti difficili dal punto di vista politico, demografico, sanitario. Santuari di montagna o di valle, santuari trasformati in chiese parrocchiali e santuari custoditi da eremiti, santuari di *juspatronato* signorile e santuari affidati alle cure dei *santesi*, fino ai santuari della fecondità e ai santuari "de répit", ove venivano portati dai genitori i bambini morti prima di essere battezzati.

Un voto, un'iniziativa personale, raramente sono all'origine

⁴ D. Julia, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte* cit., p. 241-295.

della fondazione del santuario, più spesso si tratta di apparizioni, ritrovamento di immagine, trasporti miracolosi, miracolo; gran parte dei mediatori sono bambini o adolescenti che svolgono in prevalenza la professione di pastori o contadini; il luogo in cui avviene la manifestazione risulta quasi sempre uno spazio aperto, in campagna: boschi di querce, oliveti, cappelle diroccate, sentieri poco frequentati, ponti e fiumi, luoghi cioè predisposti al contatto tra il mondo dei vivi e il mondo soprannaturale. Mario Sensi scrive che ogni comunità voleva avere un luogo simbolico espressione “compiuta della religione civica”; tuttavia, piuttosto che manifestazione della “religione civica”, preferendo riservare questa espressione a tutto l’insieme delle manifestazioni religiose che caratterizzano le città italiane tra Quattro e Cinquecento e in particolare alla ritualità legata ai ceti mercantili e artigianali⁵, forse ci troviamo di fronte, essendo nella stragrande maggioranza dei casi santuari attivi in piccoli o piccolissimi centri, oppressi dalla città, dalla fame, dalle malattie, a uno sforzo collettivo di organizzare la difesa, del corpo e dello spirito, della comunità, creando un protettore e organizzando attorno ad esso la salvaguardia dell’identità. Non sembra possibile inoltre escludere, in alcuni casi, che santuari sorti fuori delle mura e sostanzialmente dipendenti da una cultura rurale, si pensi, per esempio, al santuario della Consolazione della città di Todi, diventino uno spazio importante di raccordo fra la campagna e la città, dando origine “a una sorta di pendolarismo sacro, in cui non sono solo i cittadini ad uscire dalle mura e ad entrare nello spazio sacro del santuario, ma è la stessa immagine sacra che si allontana dalla sua sede ed entra processionalmente nella cinta urbana”⁶.

Nell’economia dei lavori di un convegno che, per la prima volta, portava a discutere in Umbria del fenomeno santuarioale, non potevano mancare una serie di interventi dedicati alla realtà regionale; sono raccolti quasi tutti nell’ultima sezione degli atti, dedicata agli aspetti artistici e antropologici, un ambito cioè che ha rappresentato un settore specifico dell’unità di ricerca dell’Università di Perugia. Certamente si tratta di contributi diversi, per taglio interpretativo, ma anche per valore scientifico; insieme hanno il pregio di delineare un primo bilancio del censimento e di proporre tematiche che sono state e saranno al centro della riflessione metodologica e storiografica⁷. Intanto sembra pacifico poter affermare

⁵ Sulla religione civica quale elemento essenziale del farsi e del manifestarsi delle collettività urbane, cf. O. Niccoli, *La vita religiosa nell’Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 1998, p. 34-43.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ Per una prima riflessione sui problemi storici di ordine generale relativi al fenomeno santuarioale in questa regione mi permetto di rinviare a M. Tosti, *Per una nuova storia dei santuari cristiani in Umbria*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei*

che il Convegno di Isola Polvese ha aperto una nuova strada: si è avviata una prospettiva interdisciplinare, che considera la storia della costruzione del santuario anche nella dimensione artistica e le figure, gli oggetti e le immagini, fonti primarie per documentare il ciclo di vita del luogo sacro, e che apprezza l'apporto dei cultori dell'antropologia in indagini che vogliono illuminare i processi ideologici, politici, religiosi e mentali nonché l'efficacia simbolica della manifestazione del sacro.

Il saggio di Corrado Fratini [*Immagini devozionale, artisti e committenti: precisazioni su alcuni santuari e luoghi di culto dell'Umbria*] è l'ennesimo tentativo di sradicare un pregiudizio assai diffuso, cioè che in genere le testimonianze artistiche conservate nei santuari, eccetto quelle presenti negli edifici più celebri, sono ritenute di modesta qualità, di estrazione popolare e per questo raramente hanno attratto l'attenzione degli storici dell'arte. Movendosi nell'area della Valle Spoletana e del Casciano, Fratini riesce, attraverso la lettura delle testimonianze figurative, ad articolare le vicende dei santuari di S. Maria di Pietrarossa, presso Trevi, S. Maria Apparente, presso Collegiacone, S. Pietro e S. Maria, in Paterno. La sua analisi permette anche di verificare e interpretare la regia, la pianificazione di un luogo di culto, come nel caso della "Chiesa Tonda", un santuario pensato e voluto dai Baglioni, signori di Spello, ma fallito. Le date delle testimonianze pittoriche sono tutte anteriori alla conclusione dei lavori architettonici, ultimati nel 1539; dopo tale data tutto si interrompe e le grandi superfici murarie, costruite per ospitare una serie di decorazioni, rimasero nude. La concorrenza di altri santuari "spontanei", che proprio in quegli anni polarizzarono la devozione locale, il declino della fortuna dei Baglioni e lo scarso credito, se non la diffidenza, nei confronti dei Serviti, destinati ad amministrare il santuario, sono tra le cause del fallimento, documentato in primo luogo dalle sopravvissute testimonianze figurative.

Sempre nell'ottica della lettura delle vicende di un santuario attraverso le immagini, si muove il saggio di Angelo Turchini [*Committenza "popolare" nella devozione a Santa Rita da Cascia*]; una devozione, quella per santa Rita, dall'andamento ciclico: per lungo tempo la fama delle sue non comuni virtù restò come sepolta; trascorsero infatti quasi due secoli dalla sua morte perché Urbano VIII, nel 1627, emanasse il decreto di beatificazione che tuttavia non ebbe il potere di imporla all'attenzione e alla devozione della Chiesa universale. Si deve a una monaca agosti-

niana ligure, Maria Teresa Fasce, nella seconda metà dell'Ottocento, il rilancio della conoscenza della beata Rita; il tentativo ebbe un successo insperato e questa donna, in apparenza così lontana nel tempo e negli stili di vita, venne santificata il 24 maggio 1900 da Leone XIII, il papa umbro, che per 32 anni era stato vescovo di Perugia. Da un territorio marginale, Cascia e la Valnerina, la sua conoscenza si allargò, superò l'angusta dimensione locale e interessò prima l'Italia e poi i luoghi dell'emigrazione italiana, soprattutto le due Americhe⁸. Tra le fonti storiche utili per ricostruire una geografia e una storia della devozione a santa Rita un posto privilegiato conservano gli ex voto; essi rispecchiano la cultura figurativa del tempo che li ha prodotti e fungono da tramite fra raffigurazioni del sacro e vissuto personale. Il *corpus* votivo del santuario mette in evidenza l'allargamento della sfera di conoscenza della santa che, come abbiamo accennato, da locale e regionale, passa, in età contemporanea, a livello internazionale, ma permette anche, attraverso l'analisi delle tipologie iconografiche, di seguire la formazione e la fissazione dell'immagine di devozione.

La ricca documentazione offerta da Turchini, in appendice al suo saggio, presenta le varianti più significative della sacra immagine, riflesso della devozione popolare che esalta ora un aspetto ora un altro; con un momento importante negli anni del processo di beatificazione, allorché l'immagine devota si distingue dalla narrazione che ripercorre i momenti salienti della vita e dei miracoli della santa.

Nel corso del censimento, uno dei problemi più rilevanti che si è dovuto affrontare è stato, come abbiamo accennato, il rapporto presenze/assenze, sia riferito agli spazi all'interno dell'edificio, richiamato nella relazione di Raimondo Michetti, sia nella ricostruzione della "rete" dei santuari; un tema di tale rilievo che fin dal momento dell'impostazione del censimento si è deciso di prendere in considerazione i santuari scomparsi o trasformati in altri luoghi di culto. L'intervento di Clara Amandoli [*Santuari scomparsi, santuari in disuso nell'area di Assisi*], una delle ricercatrici più attive nel gruppo di lavoro dell'Università di Perugia, parte dal presupposto che le modalità del censimento abbiano lasciato in ombra numerosi santuari, attivi nel passato, ma ora in disuso. Solo una circostanziata ricerca negli archivi permette di rivelare lo spessore di

⁸ D. Veneruso, *La santità di Rita da Cascia nella percezione e nella circolazione storica*, in P. Borzomati-A. Vincenti (a cura di), *La devozione a S. Rita da Cascia in Italia*, Cascia 1997, p. 15-20; F. Giacalone, *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Roma 1996; inoltre V. Giorgetti-O. Sabatini-S. Di Lodovico, *L'Ordine agostiniano a Cascia. Nuovi dati storici sulla vita di santa Rita e di altri illustri agostiniani. Ricerca storica su fonti ignote, inedite e sottoutilizzate*, Perugia 2000.

tale ambito ed è quello che Clara Amandoli ha tentato di fare, relativamente a un'area, quella di Assisi, che appare particolare e fortemente contrassegnata dal sacro. Due sembrano essere state le circostanze che hanno modificano, tra medioevo ed età moderna, la geografia del sacro in questo territorio, determinando un numero notevole di abbandoni del primitivo luogo di culto: il graduale definirsi di Assisi da "città dei santuari" a "città santuario", un processo che troverà il punto di arrivo in età contemporanea, con il conseguente spostamento di immagini o di oggetti di culto dalla campagna verso la città, per ragioni difensive, ma anche di controllo e disciplinamento delle devozioni o per sottolineare il ruolo degli ordini religiosi; il graduale emergere come polo di attrazione, nell'età della Controriforma, della basilica-santuario di Santa Maria degli Angeli, un evento che alla metà del Cinquecento provocò una vera e propria "rivoluzione" del sacro in Umbria. Un luogo di culto che aveva l'ambizione di inserirsi stabilmente nei flussi di pellegrinaggio verso Roma e Loreto e, per raggiungere tale obiettivo, le autorità ecclesiastiche misero mano a una politica di riorganizzazione del sacro nell'area della Valle umbra limitrofa alla nuova basilica: antiche chiese e monasteri, ormai in disuso, ma anticamente venerati luoghi di culto, vennero definitivamente demoliti e le pietre furono usate per costruire il nuovo edificio⁹.

Si cercò di stabilizzare le devozioni e il flusso dei pellegrini lungo l'itinerario che da Foligno giungeva a Santa Maria degli Angeli e da qui ripartiva verso la città di Assisi. Così Sisto V nel 1586 sollecitò la costruzione della Chiesa di Santa Maria di Rivotorto, sulla strada che da Foligno conduceva a Santa Maria degli Angeli, sul luogo ove S. Francesco ebbe una delle sue prime dimore e dove già nel Quattrocento era sorta una chiesa dedicata alla Madonna. Nel 1561, lungo la strada che da Santa Maria degli Angeli conduceva ad Assisi, venne edificata una chiesa campestre per contenere un'immagine della Madonna col Bambino, dipinta nel muro di cinta di un podere e ritenuta miracolosa. Simile strategia si può evidenziare anche lungo gli itinerari che, come raggi, si diramavano da S. Maria degli Angeli per raggiungere i piccoli centri circostanti. Verso l'anno 1600, lungo la strada che univa il santuario a Costano, nei pressi di una fonte che, secondo documenti tardo medievali, S. Francesco avrebbe fatto miracolosamente sgorgare, per dissetare alcuni mietitori, venne edificata una piccola chiesa. Al contrario l'autorità ecclesiastica, confortata anche dalla generale politica di moralizzazione della religione, ricorrente nella pastorale controriformistica, manifestò la volontà di privilegiare le

⁹ Tale sembra, per esempio, la sorte toccata all'antico monastero benedettino di S. Vittorino, un tempo venerato luogo di culto del martire.

devozioni all'interno di un'area definita e lottò contro i pellegrinaggi, terapeutici o no, all'esterno di tale territorio. Nel 1586 il vescovo di Assisi ordinò di trasportare il corpo di S. Vitale eremita da Viole, piccolo centro abitato a due chilometri da Assisi, nella cattedrale di San Rufino, obbligando la popolazione del luogo a onorarlo con una processione ogni anno. Nello stesso anno il corpo del martire Rufino d'Arce, più comunemente chiamato Rufinuccio, molto venerato dalla popolazione, da una piccola chiesa di campagna, posta a pochi chilometri da S. Maria degli Angeli, sulla strada per Rivortorto, venne traslato nella cattedrale di Assisi¹⁰.

Pure alla ripresa del culto mariano nell'età post-tridentina è dedicato il saggio di Luisa Proietti Pedetta [*Santuari mariani nell'Alta Valle del Tevere in età moderna: primi sondaggi sulle devozioni e la pietà popolare*]; l'area considerata appare circoscritta, ma significativa, soprattutto per i continui scambi, rapporti e influssi culturali, artistici ed economici, con le limitrofe aree aretina e del Montefeltro. Sette sono i santuari, tutti dedicati alla Vergine, di cui l'autrice mette in evidenza le leggende di fondazione, la tradizione delle devozioni, legate soprattutto ai cicli agrari, alla protezione dei raccolti, alla difesa contro le avversità e calamità naturali, utilizzando soprattutto la letteratura agiografica coeva e le visite post-tridentine. Emerge lo sforzo delle autorità ecclesiastiche a imporre culti e devozioni "disciplinate", ma anche l'apertura di aspre e lunghe contese per la giurisdizione e il controllo dell'economia dei santuari.

All'area della dorsale appenninica, che "ha avuto nel contesto umbro un carattere spiccatamente originale, con il ritmo lento della sua vita silvo-pastorale, con le sue forme di organizzazione laiche ed ecclesiastiche, con un tempo storico rallentato rispetto alla rimanente area regionale"¹¹, è dedicato invece il saggio, di taglio antropologico, di Luciano Giacchè [*Comunità locali e santuari di confine in Valneria*]. La Valnerina è forse, ancora oggi, una delle aree più marginali della regione, ma ha svolto un tempo una importante funzione di collegamento tra l'area umbra, le Marche e l'Abruzzo; era lungo questi tracciati, con snodi importanti in Colfiorito, Cerreto di Spoleto, Pieve Torina, Cascia, Norcia, Visso, che correvano i flussi commerciali che univano la costa adriatica e

¹⁰ Cfr. M.Tosti, *Organizzazione del sacro e dinamiche religiose in Umbria nell'età della Controriforma*, in *La geografia dei santuari tra medioevo ed età moderna*, Seminario di studio, Istituto Trentino di Cultura, Trento 31 maggio-1 giugno 2001 (in corso di stampa).

¹¹ A. Grohmann, *Aperture e inclinazioni verso l'esterno: le direttrici di transito e di commercio*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*. Atti del X Convegno di Studi Umbri, Gubbio, 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, p. 73.

le fiere del litorale con l'area umbra e soprattutto con Roma¹². Un'area che, nella letteratura e nella visione popolare, era considerata una terra diversa, abitata da uomini dalle singolari abitudini, dotata di caratteri magici e ovunque interessata dal sacro¹³. È in quest'area che nel corso dei secoli si accumulano santuari con una tipologia varia che vede, tuttavia, prevalere il bisogno di protezione e assicurazione rispetto a ogni tipo di negatività oppure la necessità di autoriconoscimento e di riconferma dell'identità comunitaria, spesso minacciata da divergenze per motivi di pascolo o di legnatico. Santuari come risposta ai bisogni elementari di comunità costrette a vivere in condizioni di assoluta precarietà: santuari terapeutici, santuari di frontiera, santuari "politici"¹⁴.

Tra queste tipologie Luciano Giacchè sceglie di interessarsi dei santuari di confine: luoghi sacri che segnano il limite fra territori di due o più comunità, che sono meta di pellegrinaggi istituzionalizzati da parte delle popolazioni confinanti in determinate ricorrenze del calendario liturgico. La cerimonia religiosa diventava un evento che, ritualizzando l'incontro, offriva occasione di scambio, di relazioni sociali, con fiera e mercato; una festa utilizzata anche per ricomporre liti, dissidi, per attuare strategie familiari a fini matrimoniali, per rinsaldare amicizie e instaurare nuovi rapporti. In Valnerina questa tipologia di santuari è ancora diffusamente rappresentata e Giacchè ne fornisce l'elenco, la data della festa con la lista delle comunità coinvolte; naturalmente i mutamenti introdotti negli ultimi decenni hanno sconvolto anche gli assetti economico-sociali di quest'area periferica. La moderna organizzazione del lavoro, che non permette più nemmeno a piccole comunità soste, ha, per esempio, fatto slittare la data della festa del santuario dal giorno della ricorrenza liturgica alla domenica successiva; la sacralità della ricorrenza è diventata minore come pure il pellegrinaggio, ormai riservato al solo tratto terminale del percorso. Anche lo scopo della cerimonia è mutato; non è più quello di far incontrare le comunità confinanti per rinnovare il patto di relazione, quanto piuttosto di far incontrare i membri dispersi delle singole comunità. Il santuario di confine ha perso il suo significato di luogo d'incontro per la pacificazione; le ragioni del conflitto non ci sono più e

¹² *Ivi*, pp. 74-75.

¹³ Ancora nella cartografia del Cinque e Seicento il Nursino è accompagnato dall'immagine magica della Sibilla, *ivi*, p. 73. Un manoscritto della metà del Seicento, opera del monaco celestino Fortunato Ciucci, di recente edito, nell'ultimo capitolo tratta della storia della Sibilla, cf. F. Ciucci, *Istorie dell'antica città di Norsia*, a cura di G. Ceccarelli e C. Comino, Firenze 2003.

¹⁴ Per santuario "politico" Mario Sensi intende uno "spazio" sacro, meta di pellegrinaggi istituzionalizzati, luogo in cui la cosiddetta "coscienza cittadina" celebra i suoi riti. M. Sensi, *Santuari "politici" e raduni fieristici "franchi". L'esempio di Spello*, in *Bollettino Storico della Città di Foligno*, 13/1989, p. 210, nota 13.

quello che era un incontro per la programmazione di matrimoni, di affari, è diventato il luogo del ricordo. L'attenzione non è più rivolta al futuro, ma al passato; i santuari di confine restano, in fondo, i luoghi della periodica riconferma dell'appartenenza a una comunità, a una storia.

Pur nella varietà dei temi affrontati e nella diversità dei luoghi messi a confronto, non è stato difficile recuperare le linee guida tracciate dal comitato scientifico nell'articolazione del convegno; interessava il confronto problematico fra piani e discipline diverse, interessava di superare ogni forma di semplificazione e, soprattutto, indagare sull'identità delle diverse forme di luogo sacro in rapporto con la società che li costruisce e li gestisce. Tale impostazione ha permesso una delimitazione concettuale della categoria "santuario" e il complesso dei contributi conferma il valore metodologico di definire il santuario nella concreta analisi storica, in rapporto stretto con il territorio e la sua storia, ma anche con l'oggetto della devozione che spesso assume un valore determinante nel conferire al luogo di culto quel carattere di sacralità che lo rende meta di pellegrinaggi e lo distingue da un normale edificio religioso. La storia degli oggetti ha intersecato, in molti contributi, sia la storia della costruzione del santuario, considerata anche nella dimensione artistica legata alla committenza, sia il problema istituzionale che, seguito nella lunga durata, ha permesso di cogliere le trasformazioni sia strutturali che funzionali del santuario. Con riferimento all'ambito della ricerca nel quale è stato inserito, questo convegno si è dimostrato dunque una tappa importante per "leggere" la storia dei santuari in rapporto alla storia complessiva del territorio e ha contribuito a sciogliere alcuni dei dubbi terminologici e concettuali, dimostrando concretamente come le comunità hanno costruito reimpiegato o reinventato i luoghi più idonei alle loro esigenze religiose ed esistenziali.

Mario TOSTI