

VETERA CHRISTIANORVM

anno 55 - 2018



EDIPUGLIA

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

Devozione e denominazioni mariane nella cultura dotta e popolare: riflessioni a partire da *Viaggio a Maria* di Carlo Maria Ossola

1. Premessa

Il sociologo statunitense Andrew M. Greeley ha definito la Madonna come «il simbolo culturale più potente e popolare degli ultimi duemila anni in Occidente»¹. Il recente saggio *Viaggio a Maria* di Carlo Maria Ossola (Salerno Editore, Roma 2016, pp. 79), ne è un'ulteriore prova e si va ad aggiungere alla già sterminata bibliografia mariana². Tuttavia, l'originalità e la ricchezza di questo tanto breve quanto denso ed erudito lavoro – come lo ha definito Giovanni Maria Vian in occasione della presentazione del volume il 13 giugno 2017, organizzata a Roma dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani³ – risiede nell'idea di offrire «un memoriale del lungo percorso, nell'anno giubilare della Misericordia, che la Vergine ha compiuto nelle lettere e nella pietà occidentale»⁴.

Ossola analizza la figura di Maria attraverso la selezione di alcuni testi letterari e opere d'arte figurativa e musicale, fornendo interessanti spunti interpretativi per una riflessione più ampia. Qui di seguito saranno posti in raffronto taluni elementi devozionali e titoli in onore della Vergine presenti nella “cultura dotta” con varie espressioni e denominazioni mariane di estrazione popolare⁵, al fine di evidenziare in quale modo,

¹ A.M. Greeley, *I grandi misteri della fede. Un catechismo essenziale*, Brescia 1978 (ed. or. New York 1976), 1.

² Ormai siamo giunti oggi a ben oltre i centomila volumi riguardanti la Vergine indicati a suo tempo da René Laurentin (*La vergine Maria*, Roma 1970³, 183). Cfr. anche S.M. Maggiani, *Introduzione generale*, in E. Dal Covolo, A. Serra (a cura di), *Storia della Mariologia*, vol. 1, Roma 2009, 7-9. In merito, inoltre, al noto utilizzo in funzione politica del culto mariano in età moderna e contemporanea, mi limito a rimandare a E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano 1999 e al recente contributo di R. Rusconi, *Con l'aiuto di Maria*, in M. Caffiero, M.P. Donato, G. Fiume, *Donne potere religione. Studi per Sara Cabibbo*, Milano 2017, 23-37.

³ Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, presentazione del volume di C.M. Ossola, *Viaggio a Maria*, Roma 2016: interventi dell'autore con Antonio Paolucci e Giovanni Maria Vian, modera Franca Giansoldati: <https://www.youtube.com/watch?v=vEPHMwnjb88> (ultimo accesso 9 gennaio 2019).

⁴ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 9.

⁵ In merito alla riflessione riguardante la religiosità e la devozione popolari, valga qui il richiamo a F. Bolgiani, *Religione popolare*, Augustinianum 21, 1981, 7-75; G. Klaniczay, «Popular Culture» in *Medieval Hagiography and in Recent Historiography*, in P. Golinelli (a cura di), *Agiografia e culture popolari*. Atti del

con differenti ma non antitetici schemi, linguaggi e categorie culturali, sia stato compreso e avvertito il mistero dalla Madre del Cristo, il cui culto è sostenuto dalla secolare fede “trasversale” «dell’intero popolo di Dio dove convergono, ricchi e poveri, contadini e laureati»⁶.

2. *Le denominazioni mariane dotte e popolari: alcuni esempi e considerazioni*

Seppur non numerosi, i riferimenti mariani contenuti nel *Nuovo Testamento*⁷ hanno contribuito allo sviluppo del processo di elaborazione teologica, che ha conferito nuovi significati alla figura di Maria⁸. A tal proposito, in apertura del suo saggio, Ossola valorizza la notevole eco che ha avuto, ad esempio, l’episodio evangelico delle “Nozze di Cana” (Io 2,1-11)⁹, che è divenuto, lungo i secoli, uno dei riferimenti testuali alla base della definizione e della percezione – a livello sia colto sia popolare – della funzione salvifica di Maria¹⁰, la quale «è voce di tutti, abbraccia una comunità, un gruppo, una classe sociale; è madre, sin dall’inizio, dell’umanità e stende il suo manto, spesso stellato, a coprire (come nelle pitture medievali) il proprio popolo senza nome e la terra tutta»¹¹.

La sollecitudine con cui Maria si rivolge al Figlio, per chiedergli di intervenire in favore dei convitati cui era venuto a mancare il vino (Io 2,5), ha contribuito a determinare l’idea e, perciò, l’immagine della Vergine quale donna disponibile a farsi strumento della volontà di Dio, ma anche come madre potente, costantemente propensa a venire incontro ai bisogni dei fedeli, che, sin dai primi secoli della storia del cristianesimo, hanno desiderato porsi sotto la sua protezione, così come recita l’invocazione *Sub tuum*

Convegno Internazionale di Verona (28-30 aprile 2010), Bologna 2012, 17-43. Cfr. anche Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio per la pietà popolare e la liturgia. Principi e orientamenti* (= DPPL) 8; 10, Città del Vaticano 2002, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html (ultimo accesso 9 gennaio 2019).

⁶ S. De Fiores, *Figura biblica di Maria e la sua inculturazione popolare*, *Atualidade Teológica* 36, 2010, 295. Cfr. anche I. Schinella, *Cattolicesimo e pietà popolare. Una sfida per il terzo millennio*, Napoli 2007, 31.

⁷ Anche la letteratura “apocrifà” ha avuto un ruolo determinante per le successive elaborazioni teologiche e devozionali mariane, cfr. e.g. A. Valerio, *Maria di Nazaret. Storia, tradizioni, dogmi*, Bologna 2017, 31-34.

⁸ Cfr. A. Serra, s.v. *Bibbia*, S. De Fiores, S. Meo (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, 231-311; R. Laurentin, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Cinisello Balsamo 1987 (ed. or. Paris 1968), 19-56.

⁹ Per uno studio su questo episodio, cfr. A. Serra, *Testimonianze mariane in Luca e Giovanni*, in Dal Covolo, Serra, *Storia della Mariologia* cit., 105-119.

¹⁰ Cfr. e.g. Laurentin, *Breve trattato su la Vergine Maria* cit., 97-100; 183-222; 227-234. Cfr. Pontificia Accademia Mariana Internazionale, *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza* 74, Città del Vaticano 2000, 121: «La pietà verso la Madre del Signore è un fatto di dimensioni universali [...]. La spiegazione di tale fenomeno non va cercata dunque in una supposta deviazione dell’asse centrale del culto cristiano, ma nell’umile e progressivo approfondimento del ruolo che Maria di Nazaret [...] ha avuto e continua ad avere nella storia della salvezza».

¹¹ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 13. In riferimento a certe caratteristiche dell’iconografia mariana, cfr. P. Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde. Étude d’un thème iconographique*, Paris 1908; Ch. Belting-Ihm, “*Sub matris tutela*”. *Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna*, Heidelberg 1976.

*praesidium*¹², la più antica preghiera redatta in greco rivolta alla Vergine, scritta in Egitto nel III-IV secolo¹³, in cui viene già denominata *Theotókos*, appellativo attribuito ufficialmente, come è noto, nel 431 con il concilio di Efeso¹⁴:

«Sotto la tua / misericordia / ci rifugiamo, / genitrice di Dio. Le nostre / suppliche tu non respingere nella / necessità, / ma dal pericolo / libera noi: / sola casta, so- / la benedetta»¹⁵.

Questa preghiera, che attesta l'inizio del culto dei santi nella storia del cristianesimo¹⁶ in quanto prima orazione non rivolta direttamente a Dio Padre o a Cristo, esprime con chiarezza la fiducia dei fedeli nella capacità di Maria di intercedere presso il Figlio: una concezione che trova il suo fondamento scritturistico anche nel citato episodio di Io 2,1-11 e oltrepassa i secoli, come dimostra Ossola con l'analisi di testi di alcuni autori medievali e moderni. Qui, infatti, Maria viene definita quale madre dell'intera umanità, sua mediatrice¹⁷ e «ricettacolo finale di ogni giustizia e misericordia»¹⁸, ed è inoltre rappresentata e denominata nelle lettere e nelle arti come, per esempio, «indefettibile rifugio, “torre di misericordia”, “ara della misericordia” e “madre della pietà”»¹⁹ o ancora, facendo riferimento a Ippolito Maracci (1604-1675) e alla sua *Polythea mariana*²⁰, come «Madre della verità, della misericordia, della luce, della sapienza, della

¹² Cfr. G. Giamberardini, *Il “Sub tuum praesidium” e il titolo “Theotokos” nella tradizione egiziana*, *Marianum* 31, 1969, 330: [ὄ]πὸ [τὴν σὴν] / εὐπλα[γγχίαν] / καταφε[ύγομεν] / Θεοτόκε. τὰ[ς] ἡμῶν] / ἰκεσίας μὴ παρ- / εἰδῆς ἐμ περιστάσει, / ἀλλ' ἐκ κινδύνου / ῥύσαι ἡμᾶς: / μόνη ἀ[γνή, μόν-] / ἡ εὐλογ[ημένη]. Cfr. anche la prima ricostruzione del testo: F. Mercenier, *L'antienne mariale grecque la plus ancienne*, *Le Muséon* 52, 1939, 233.

¹³ Colin Henderson Roberts, il primo editore del documento – acquistato nel 1917 e aggiunto al lotto dei papiri della John Rylands Library di Manchester –, propendeva per una datazione più tarda (IV secolo) [C.H. Roberts (ed.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, vol. 3: *Theological and literary Texts*, Manchester 1938, 46]. Cfr. anche I. Calabuig, s.v. *Liturgia*, in De Fiore, Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia* cit., 778-779; E. Lodi, s.v. *Preghiera mariana*, in De Fiore, Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia* cit., 1142.

¹⁴ Cfr. *Conc. Eph., Formula unionis* (ed. L. Abramowski, Turnhout 2006, 113): Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυχύτου ἐνώσεως ἔνοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον Θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσει αὐτῶ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν; tr. it. M. Simonetti (a cura di), *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1990², 387: «Secondo questo concetto dell'unione senza confusione, professiamo la santa Vergine **Madre di Dio**, perché il Dio Logos si è incarnato e si è fatto uomo e per questo concepimento ha unito a sé il tempio che ha assunto da lei». Numerosi sono gli studi in merito a tale complessa questione e, in questa sede, mi limito a rimandare a S. Meo, *La «Theotokos» al concilio ecumenico di Efeso*, Roma 1979.

¹⁵ Tr. it. Giamberardini, *Il “Sub tuum praesidium” e il titolo “Theotokos” nella tradizione egiziana* cit., 330.

¹⁶ Cfr. M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia*, Roma 2010, 132-133.

¹⁷ Cfr. S. Meo, s.v. *Mediatrice*, in De Fiore, Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia* cit., 920-935; Laurentin, *Breve trattato su la Vergine Maria* cit., 246-248.

¹⁸ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 38.

¹⁹ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 19-20.

²⁰ Cfr. Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 33-34. L'iniziativa di raccogliere denominazioni e titoli mariani risale al XVII secolo, ma si tratta di compendi con fine devozionale e privi di sistematico approfondimento critico, cfr. S. De Fiore, S. Meo, *Presentazione*, in De Fiore, Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia* cit., VII-VIII.

pietà e del più bell'amore, della giustizia, della vita, della creazione e della redenzione, della maestà e della gloria, degli Angeli e del nuovo Adamo»²¹.

Come appare evidente dagli esempi menzionati, la fede e la devozione nei confronti di Maria sono espresse, da parte degli intellettuali ed eruditi considerati da Ossola²², per mezzo di definizioni e denominazioni mariane connesse con immagini e metafore tipiche della cultura "alta" e della liturgia ufficiale, ossia rimandando a concetti teologici e talvolta "astratti", diversamente da quanto accade in ambito popolare. È stato affermato pure dall'allora cardinale Joseph Ratzinger, infatti, che «la religiosità popolare è la prima e fondamentale forma di "inculturazione" della fede»²³, manifestata secondo sensibilità ed espressioni vicine e congeniali a cultura, abitudini e prassi operativa del popolo²⁴, anche e soprattutto nei confronti della Vergine²⁵, la quale «occupa un posto privilegiato nel mistero di Cristo e della chiesa, così è sempre presente nell'anima dei [...] fedeli e ne permea nel profondo, come nell'esterno, ogni espressione e manifestazione religiosa»²⁶.

Le pratiche culturali ed espressioni devozionali sono, dunque, adeguate a orizzonti culturali e antropologici specifici, che riflettono particolari situazioni e contesti socio-ambientali talvolta molto diversi²⁷, ma pur sempre caratterizzati dalla medesima fede nella potenza e nella misericordia della Vergine e Madre, attestata in certe espressioni della pietà popolare²⁸, oltre che nella produzione letteraria di età medievale e moderna, presa in esame da Ossola²⁹. A differenza di ciò che avviene in ambito colto, però, il popolo «non parte da concettualizzazioni ma da situazioni»³⁰, ovvero da contingenze e bisogni immediati e concreti, che ne caratterizzano il "vissuto"³¹ e si riflettono nei numerosi titoli e denominazioni attribuiti alla Madre del Signore. Come ricordato da Clodovis Boff, difatti, la religione del popolo «è molto concreta, "incarnata" e come impastata nei problemi della vita quotidiana» e, perciò, la gente chiede alla Madonna «protezione di fronte alle molteplici minacce che deve affrontare riguardo alla salute, alla sicurezza, alla soluzione di problemi affettivi (innamoramento, pace

²¹ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 34.

²² Cfr. anche Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 41-44.

²³ J. Ratzinger, *Commento teologico*, in Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 35.

²⁴ Cfr. G. Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari*, Marianum 74, 2012, 398.

²⁵ Cfr. S. De Fiores, *Figura biblica di Maria e la sua inculturazione popolare*, *Atualidade Teológica* 36, 2010, 293-320.

²⁶ Paolo VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 14, Città del Vaticano 1976, 969.

²⁷ Cfr. Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit. 408.

²⁸ Cfr. *DPPL* 9: «La locuzione "pietà popolare" designa qui le diverse manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura». Cfr. e.g. le osservazioni in merito alla "pietà" di G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962, 7; 26; 103 e *passim*.

²⁹ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 11-16 e *passim*.

³⁰ G. Agostino, s.v. *Pietà popolare*, in De Fiores, Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia* cit., 1115.

³¹ Cfr. Agostino, s.v. *Pietà popolare* cit., 1116.

domestica ecc.), la liberazione dai vizi (alcolismo, droghe ecc.), dalla disoccupazione e così via»³².

La fede e la devozione nei confronti della Vergine, quindi, pur essendo universali e trasversali³³, sono condizionate dalle contingenze storico-geografiche e socio-culturali. Se nelle pratiche devozionali e nelle denominazioni mariane erudite, culturalmente elevate e teologicamente più elaborate sono richiamati concetti di non sempre immediata e facile comprensione, differentemente, nelle manifestazioni della pietà popolare, il messaggio cristiano assimila i moduli e gli schemi interpretativi della cultura del popolo³⁴, che esprime il proprio rapporto con Maria ponendo l'accento, per esempio, sul sentimento e su quella che potremmo definire la *via cordis*. A tal proposito, merita di essere richiamata la riflessione di Antonio Gramsci, secondo il quale l'«elemento popolare “sente” ma non comprende né sa; l'elemento intellettuale “sa” ma non comprende e specialmente non “sente”»³⁵; un'affermazione che appare pertinente con le modalità espressive della pietà popolare nei riguardi della Vergine, definita “viscerale” o “sviscerata” da Boff, poiché

«I devoti trattano Maria con estremo affetto. Parlano in termini di “Madre amata” e anche “Madrina del cielo” [in Italia “Mamma celeste”]. Altri modi di parlare, che denotano intimità, sono l'uso del diminutivo [...]. Lo stesso vale per l'uso del pronome “mia” [...]. Vi è una spontaneità e una sincerità veramente commoventi della pietà che il popolo umile rivolge alla Madre di Cristo»³⁶.

Per cogliere le peculiarità delle definizioni e dei titoli popolari attribuiti alla Vergine è, perciò, necessario considerare la «relazione affettiva viscerale»³⁷ e concretamente vissuta dai cristiani in rapporto con la Madre del Cristo: tale approccio è alla base della mariologia popolare, ovvero lo studio della «comprensione che i battezzati, come “popolo di Dio” [...], hanno del mistero di Maria, comprensione che essi esprimono con particolari atteggiamenti, parole e manifestazioni»³⁸. La spiritualità mariana, come ribadito nell'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II, «al pari della devozione

³² C. Boff, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Brescia 2007 (ed. or. São Paulo 2006), 541.

³³ Cfr. DPPL 183: «La pietà popolare verso la beata Vergine, varia nelle sue espressioni e profonda nelle sue motivazioni, è un fatto ecclesiale rilevante e universale. Essa sgorga dalla fede e dall'amore del popolo di Dio verso Cristo, Redentore del genere umano, e dalla percezione della missione salvifica che Dio ha affidato a Maria di Nazaret, per cui la Vergine non è solo la Madre del Signore e del Salvatore ma anche, sul piano della grazia, la Madre di tutti gli uomini».

³⁴ Cfr. DPPL 63.

³⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 1, q. 4 (XIII),33, a cura di V. Gerratana, Torino 2001, 451-452 (cfr. anche A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 2, q. 11 (XVIII),67 a cura di V. Gerratana, Torino 2001, 1505).

³⁶ Boff, *Mariologia sociale* cit., 538. A tal riguardo, meritevole di segnalazione è, ad esempio, il caso di Santa Maria “mamma nostra”, venerata a Bivongi (RC), «che traduce, in una dimensione di confidenzialità e concretezza che solo il popolo osa concedersi, il più diffuso Maria Santissima madre della chiesa» (Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 403).

³⁷ Boff, *Mariologia sociale* cit., 569.

³⁸ A. Amato, *Approccio alla mariologia popolare*, Maria Ausiliatrice 22, 2011, 1.

corrispondente, trova una ricchissima fonte nell'esperienza storica delle persone e delle varie comunità cristiane»³⁹, ovvero nel “vissuto” dei credenti: una dimensione, a cui il cristianesimo deve la sua sopravvivenza e continuità⁴⁰, ma finora alquanto trascurata dalla ricerca sul culto mariano⁴¹, di cui è stato privilegiato lo studio delle dottrine, delle concezioni, del pensiero e – in una parola – del “prescritto”⁴², piuttosto che l'analisi del «vissuto di relazione tra il cristiano e la Madre di Dio»⁴³.

Per indagare il “vissuto” dei cristiani espresso attraverso la devozione per Maria, invece, è necessario, come ha sottolineato Giorgio Otranto in più di un'occasione⁴⁴, cambiare prospettiva e partire

«dal basso e osservare la vita del popolo cristiano nella sua quotidianità ricorrente in tutte le sue manifestazioni, anche secondarie, marginali e materiali della sua fede, secondo un indirizzo che richiama il metodo storiografico delle *Annales* e che in Italia solo negli ultimi quattro-cinque decenni ha contribuito a sfrondare la storia del cristianesimo da una dimensione vagamente atemporale e da incrostazioni talvolta confessionali»⁴⁵.

Molto numerosi e frequenti sono le denominazioni e i titoli mariani, di estrazione colta ma soprattutto popolare e popolareggiante, riguardanti, per esempio, «i fenomeni naturali, il mondo floreale, vegetale e animale, il corpo umano, le malattie, alcuni caratteri fisici del territorio»⁴⁶, la cui analisi, secondo gli orientamenti metodologici

³⁹ Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater. Lettera enciclica* 48, Città del Vaticano 1987, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html (ultimo accesso 9 gennaio 2019).

⁴⁰ Cfr. G. Ruggieri, *Cristianesimo. Una denominazione modulata dalla sua storia*, Cristianesimo nella Storia 23, 2002, 26.

⁴¹ Cfr. G. Scarvaglieri, *Sociologia del fenomeno mariano. Il punto della situazione*, Marianum 70, 2008, 204: «Si potrebbe motivare tale lacuna dal fatto che il fenomeno mariano è ritenuto marginale nella sociologia della religione, poiché i contenuti di questa più frequentemente studiati riguardano i più centrali, comuni e diffusi del “Credo”. Occorre trovare una modalità adatta e pertinente capace di superare tale ritardo e di ricercare un'ottica valida e funzionale, così da prenderne coscienza».

⁴² In merito alla distinzione tra “proposto”, “prescritto”, “tollerato” e “proscritto” e alla relativa cautela metodologica nell'utilizzo di tali categorie, cfr. e.g. C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, in C. Ginzburg (a cura di), *Religioni delle classi popolari*, Quaderni storici 14/2, 1979, 393-397.

⁴³ M. Bertola, *Dimensione antropologica del culto mariano*, Marianum 39, 1977, 69.

⁴⁴ A partire dal 7 novembre del 2011 durante la sua *Lectio Magistralis* «Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari», tenuta in occasione della cerimonia di conferimento della XII edizione del Premio «René Laurentin - pro ancilla domini» all'AIRS, presso la Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” [Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 385-410; cfr. anche G. Otranto, *Sull'opportunità di un Dizionario di mariologia popolare*, in I. Aulisa (a cura di), *I Santuari e il Mare*. Atti del III Convegno Internazionale dell'AIRS (Vicenza, 15-17 aprile 2013), Bari 2014, 275-287] fino ad arrivare alla presentazione del progetto editoriale, dal titolo *Per un “Dizionario della devozione mariana popolare”*, tenutasi il 17 gennaio 2018, durante la II edizione dei *Cantieri dell'agiografia*, organizzata dall'AISCA (Roma, 17-18 gennaio 2018): https://www.youtube.com/watch?v=u0EeAjoFA7s&list=PLkv7cijk68iXpQc6oXqk6_C1HxHa9UgRs&index=2 (ultimo accesso 9 gennaio 2019).

⁴⁵ Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 387.

⁴⁶ Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 391. In merito alla connessione tra denominazioni mariane e malattie, ho avuto modo di affrontare il tema in occasione della II edizione dei *Cantieri dell'agiografia* (cfr. *supra* n. 44), presentando una relazione dal titolo *Devozione mariana tra*

sopra evidenziati, permetterebbe di ricostruire una parte significativa e tutt'altro che irrilevante della storia "vissuta" del popolo cristiano, per citare Jean Delumeau⁴⁷.

3. Iconografia e devozione mariane: il caso di Dante e Piero della Francesca

Sulla scorta dei casi citati in *Viaggio a Maria*, si intende qui di seguito considerare anche alcune espressioni e manifestazioni di matrice colta e popolare della devozione mariana connesse, ad esempio, a un'opera d'arte, sia essa un mosaico o un affresco, al di là delle reali intenzioni del committente e/o dell'artista.

Ossola dedica ampio spazio *in primis* a Dante⁴⁸ e a quello che lo studioso definisce essere il principale contributo offerto dal Poeta alla tradizione mariana: la «preghiera, al sommo dell'ultima cantica, che [...] viene elevata dall'eterno della Grazia all'eterno della Gloria, alla *Regina sanctorum omnium*»⁴⁹, ossia l'inno che, all'inizio dell'ultimo canto della *Commedia*, lo scrittore fiorentino, tramite san Bernardo, rivolge alla Vergine, «a colei che l'«eterno consiglio» aveva destinato appunto, con la sua divina maternità, a essere il tramite attraverso cui il divino si umanizza e l'umano, salvandosi, sale al divino»⁵⁰. Tale orazione, in cui, secondo Umberto Bosco, si riversa naturalmente tutta «la tradizione mariologica, dotta e popolare»⁵¹, si apre con l'invocazione «Vergine Madre, figlia del tuo figlio» (*Pd*, XXXIII 1), per la quale Ossola propone un'interessante quanto convincente interpretazione, individuando il motivo ispiratore dell'originale e ossimorica definizione di Maria quale "figlia del figlio" nella rappresentazione iconografica della *dormitio Virginis*⁵², afferente alla «stupenda tradizione bizantina che associa, spesso su pareti o archi affrontati, la doppia laterale verità degli apici estremi della vita del Figlio nella Vergine e della Vergine nel Figlio: la nascita del Cristo in fasce, l'ascesa al Cielo dell'*animula* in fasce della Vergine»⁵³.

malattia e guarigione, in cui ho illustrato le prime risultanze di una ricerca ancora in corso, citando, ad esempio, il caso della *Madonna del mal di capo* a Sarteano (SI), della *Madonna dei matti* a Careno (PR) e a Nepi (VT), della *Madonna dei tumori* a Ravenna, della *Madonna del vaiolo* a Taglio di Po (RO) e della *Madonna del vomito* a Manfredonia (FG): https://www.youtube.com/watch?v=ILWdf09Pb7o&index=3&list=PLkv7cij68iXpQc6oXqk6_C1HxHa9UgRs (ultimo accesso 9 gennaio 2019).

⁴⁷ Cfr. J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 voll., Paris 1979, riedita in Italia con adattamenti e aggiunte da Franco Bolgiani (*Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino 1985).

⁴⁸ Cfr. Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 21-41.

⁴⁹ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 21.

⁵⁰ U. Bosco, *Introduzione al Canto Trentatreesimo*, in D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, a cura di U. Bosco, G. Reggio, Roma 2005, 762.

⁵¹ Bosco, *Introduzione al Canto Trentatreesimo* cit., 763.

⁵² La bibliografia sull'argomento è davvero vasta e mi limito a rimandare al recente studio di S.C. Mimouni, *Les traditions ainciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leiden-Boston 2011.

⁵³ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 25. Tanti altri sono i casi di definizioni e denominazioni mariane rivenienti dalla tradizione iconografica bizantina, come, ad esempio, «la Ὁδηγήτρια (l'Odegitria), la Δεομένη (l'Orante) con la variante della Δέησις (la Supplicante), la Γαλακτοτροφοῦσα (la Lattante), la Ἐλεούσα (la Misericordiosa), la Γλυκοφιλοῦσα (la Madonna dal dolce abbraccio), la Ἄμιατος (l'Immacolata), la Νικοποιός (la Vittoriosa), la Ὑψηλότερα τῶν οὐρανῶν (la più alta nei cieli), la Ἀχειροποιητός (l'Achiropita)» (Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 388).



Fig. 1. - Siena. Museo dell'Opera, Duccio Buoninsegna, *Transito della Vergine* (1308-1311) [da B. Tavolari (a cura di), *Siena. Museo dell'Opera. Dipinti*, Cinisello Balsamo 2007, 36].

Tali motivi ed elementi iconografici sarebbero stati, in seguito, ripresi nelle rappresentazioni artistiche occidentali e, infatti, Ossola ipotizza che Dante avrebbe avuto notizia se non conoscenza diretta delle rappresentazioni della *dormitio* e dell'*animula* della Vergine tra le braccia del Cristo, ritratte, nel XIII-XIV secolo, nei mosaici absidali di Pietro Cavallini a Santa Maria in Trastevere o in quelli di Iacopo Torriti a Santa Maria Maggiore oppure nel coronamento della pala d'altare della *Maestà* di Duccio Buoninsegna, in cui «il Cristo [...] tiene tra le braccia una infante in candide vesti, le mani giunte oranti, i teneri riccioli dei capelli che incorniciano un viso di bimba: forse la più bella incarnazione di “figlia del tuo figlio”»⁵⁴ (fig. 1).

Analogamente a quanto sarebbe accaduto nel caso dantesco, anche in ambito popolare l'ammirazione e la devozione per un'icona possono ispirare inedite definizioni e/o titoli mariani oltre a originare o alimentare un vero e proprio culto⁵⁵, come avvenuto in relazione all'affresco denominato della *Madonna del parto* (fig. 2), dipinto all'incirca nell'anno 1455 da Piero della Francesca e menzionato, come ricorda Ossola, sia da Pietro Calamandrei (1889-1956) sia da Mario Luzi (1914-2005), in quanto esemplificazione figurativa

⁵⁴ Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 27. Cfr. B. Tavolari (a cura di), *Siena. Museo dell'Opera. Dipinti*, Cinisello Balsamo 2007, 44.

⁵⁵ Cfr. Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 398.



Fig. 2. - Monterchi (AR). Musei Civici Madonna del parto, Piero della Francesca, *Madonna del parto* (1455 c.ca) (da C.M. Ossola, *Viaggio a Maria*, Roma 2016, tav. 6).

dell'amorosa e, allo stesso tempo, dolorosa maternità di Maria⁵⁶. Tale concezione di maternità costituisce l'elemento cardine del culto devozionale, sviluppatosi in connessione a questo tipo di rappresentazione e denominazione della Vergine⁵⁷, la quale nell'ambito della cultura cristiana è «la madre per antonomasia, colei che le gestanti invocavano come protettrice poiché, unica nella storia, partorì senza dolore [...], imponendosi come antitesi della progenitrice Eva che, col suo peccato, aveva condannato le donne ad un atto caratterizzato da un gravoso travaglio fisico (*Gen. 3,16*), dall'esito spesso tragico»⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. Ossola, *Viaggio a Maria* cit., 47-50.

⁵⁷ La *Madonna del parto* è venerata in altre parti d'Italia, come, ad esempio, a Roma presso la chiesa di Sant'Agostino e, anche in questo caso, a partire da un manufatto: la statua detta pure della *Madonna col bambino o del sasso*, terminata nel 1521 da Jacopo Sansovino, cfr. T. Caliò, s.v. *Sant'Agostino. Rione Sant'Eustachio*, in S. Boesch Gajano, T. Caliò, F. Scorza Barcellona, L. Spera (a cura di), *Santuari d'Italia. Roma*, Roma 2012, 148-150. Va altresì ricordato che le partorienti e le donne desiderose di maternità hanno invocato l'intercessione e la protezione anche di sant'Anna, considerata madre della Vergine, cfr. e.g. G.D. Gordini, s.v. *Anna, madre di Maria Vergine, santa*, in *Bibliotheca Sanctorum* 1, Roma 1961, 1271; A. Cattabiani, *Santi d'Italia. Vita, leggende, iconografia, feste, patronati, culto*, Milano 2013 (ed. or. Milano 1993), 79.

⁵⁸ A. Foscati, A. Parmeggiani, *Introduzione*, in A. Foscati, C. Gilson Dopffel, A. Parmeggiani (a cura di), *Nascere. Il parto dalla tarda antichità all'età moderna*, Bologna 2017, 8. Sul rapporto Eva-Maria, cfr. Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 390: «La connotazione antropologica del culto mariano è di tutta evidenza nella storia del cristianesimo sin dalle origini, come

Dipinto nella piccola chiesa di Santa Maria di Momentana o *in Silva*⁵⁹ a Monterchi (AR), risalente almeno al XIV secolo, l'affresco di Piero della Francesca raffigura la Madonna incinta con i tratti di ragazza solenne, per dirla con Roberto Longhi, «come figlia di re sotto quel padiglione soppannato di ermellini, [...] tuttavia rustica come una giovane montanina che venga sulla porta della carbonaia»⁶⁰, con una mano piegata sul fianco e l'altra appoggiata sul grembo, assai voluminoso e mostrato con orgoglio. Come messo in luce da Antonio Paolucci, durante la già citata presentazione del libro di Ossola a Roma⁶¹, Piero della Francesca ha fatto risaltare, in questa come in altre opere, il “sacro” insito nella umana quotidianità e, in questo caso, nella maternità. Tante, infatti, sono state le gestanti – soprattutto in secoli in cui numerosi erano i casi di morte per parto – che si sono riconosciute in questa rappresentazione di Maria incinta, pregando e andando in pellegrinaggio presso di essa, tanto che la chiesetta di Monterchi è stata considerata santuario dai fedeli, ma mai esplicitamente riconosciuto come tale dall'autorità ecclesiastica⁶².

Sebbene nel 1785 questa cappella rurale sia divenuta un luogo in cui tumulare i cadaveri e nel 1910 l'affresco sia stato rimosso, la devozione locale ha continuato a sopravvivere così come non sono cessate le antiche pratiche rituali attinenti alla fertilità e connesse al vicino torrente Cerfone. Alle donne sterili, infatti, era consigliato, ad esempio, di giacere con i propri uomini sul greto del torrente, le cui acque⁶³ erano ritenute taumaturgiche e, perciò, venivano raccolte per essere utilizzate al momento del parto e per bagnare le mucche non feconde, prima di ritentare un nuovo accoppiamento⁶⁴. Si trattava di usanze tipiche dei contesti agropastorali, precedenti alla devozione per la *Madonna del parto*, ma che sarebbero state incrementate da essa, combinandosi e

dimostra il classico confronto Eva-Maria in riferimento al ruolo svolto dalla Vergine nel piano salvifico: sono temi che si affacciano da subito nella letteratura cristiana antica; dopo Giustino, è Ireneo ad esprimere con chiarezza il ruolo di Maria in rapporto a quello di Eva: “Come Eva disobbedendo fu causa di morte per sé e per tutto il genere umano così Maria [...] obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano”»; cfr. anche P. Parisi, *La Madonna della mela. Analisi teologico-artistico-simbolica*, Marianum 80, 2018, 347-388.

⁵⁹ Attualmente l'affresco è conservato nella struttura di un'ex scuola media di Monterchi, divenuta sede del Museo della Madonna del parto.

⁶⁰ R. Longhi, *Piero della Francesca*, Milano 1946², 78.

⁶¹ Cfr. *supra* n. 3.

⁶² Cfr. *Censimento dei Santuari Cristiani in Italia, Madonna del parto, Monterchi (AR) – Momentana*: <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1294> (ultimo accesso 9 gennaio 2019). Sul faticoso percorso per il recente riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa cattolica del “santuario”, quale luogo privilegiato per l'espressione della pietà popolare, cfr. e.g. G. Otranto, *Santuari e vissuto cristiano: storia di un percorso di ricerca*, in L. Carnevale (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari 2017, 14-15.

⁶³ In merito al valore sacro attribuito all'acqua, cfr. e.g. C. Cremonesi, *Acque “sacre” tra cure, prove e poteri*, in L. Carnevale, C. Cremonesi (a cura di), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Padova 2014, 163-185; C. Cremonesi, *L'Unità di Padova. Gli dei, i santi e le acque. Delimitazioni del sacro tra antico e contemporaneo*, in Carnevale, *Spazi e luoghi sacri cit.*, 267-279.

⁶⁴ Cfr. A. Fatucchi, *Tracce e testimonianze di culti precristiani nel territorio aretino*, Scriptoria 2-3, 1968-1969, 76ss.; V. Dini, *Comprensione dei simboli della memoria socio-culturale in rapporto al rischio esistenziale e ai sistemi di sicurezza*, in V. Dini, L. Sonni, *La Madonna del parto. Immaginario e realtà nella cultura agropastorale*, Roma 1985, 105-109.

assumendo un nuovo significato con l'avvento del culto mariano⁶⁵, poiché «Maria non era solo la Madre di Dio, ma anche la madre dell'intera comunità e la percezione della sua maternità si collegava bene coi residui cultuali relativi alla fertilità»⁶⁶.

Va ricordato, invero, che Maria di Nazaret è, come evidenziato anche da Vittorio Dini, una donna e una madre che ha partorito e sofferto per il figlio e, perciò, «connota alle altre madri, che ripeteranno l'atto di Maria, la sicurezza della protezione materna» e così «all'atto protettivo materno si associa un nuovo modo di soddisfare e calmare le attese dei sofferenti, dei poveri, degli schiavi, e cioè di tutta quella umanità oppressa che vedeva in Maria l'immagine della Grande Madre partecipe della sofferenza di ogni madre»⁶⁷. Diventare madre, soprattutto in anni addietro e nei contesti sociali più emarginati, era una condizione tanto desiderata quanto pericolosa, che necessitava di sicurezza e aiuto⁶⁸, richiesti tramite antiche pratiche rituali, coniugatesi alla devozione per la *Madonna del parto* di Piero della Francesca, ma, come abbiamo visto, anche prescindendo da quest'opera d'arte. Così, se in passato, finché l'affresco era collocato nel santuario, le gestanti si recavano presso di esso, per toccare il vestito o il ventre della Vergine, al fine di calmare le doglie o perché, per esempio, intimorite dal parto cesareo⁶⁹, in seguito comunque sono continuati i pellegrinaggi delle donne nel giorno della Candelora (2 febbraio), giungendo alla cappella per portare una candela⁷⁰, o nel mese di maggio e per la commemorazione della Natività della Vergine (8 settembre), per far benedire delle cinture⁷¹ di stoffa da indossare prima e dopo il parto.

⁶⁵ Alla *Madonna del Parto* – e non solo – si fa ricorso per chiedere una particolare e costante protezione anche dei generi preposti all'alimentazione degli uomini e del bestiame, cfr. Dini, *Comprensione dei simboli della memoria socio-culturale in rapporto al rischio esistenziale e ai sistemi di sicurezza* cit., 85ss. Cfr. anche L. Sonni, *L'impiego delle fonti orali. Memorie di vita e di fatti come espressione e ricostruzione dei segni culturali e magici in Valtiberina e in particolare nel territorio di Monterchi*, in Dini, Sonni, *La Madonna del parto* cit., 131; 135; 138-139; 141.

⁶⁶ Valerio, *Maria di Nazaret* cit., 39.

⁶⁷ V. Dini, *Il potere delle antiche madri: fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*, Torno 1980, 49. Cfr. Valerio, *Maria di Nazaret* cit., 43: «Maria è l'ultima Grande Madre, un ponte che il cristianesimo ha saputo costruire tra le culture e le popolazioni, simbolo d'integrazione e di assimilazione. In tal senso la Madonna, spesso primo ed istintivo contatto tra il cristianesimo e gli antichi e precedenti culti, accolse presto, nel grembo materno, i tanti volti delle divinità che il popolo meglio poteva identificare con lei».

⁶⁸ Dini, *Il potere delle antiche madri* cit., 49-50: «È a questa *Mater* della campagna che le donne della cultura della povertà e della schiavitù vengono a rivolgersi per la protezione durante il parto e perché la funzione lattea sia regolare per tutto il periodo dell'allattamento; per esse la mancanza del latte rappresenta un dramma che coinvolge brutalmente l'esistenza della prole, perché nello stato precario in cui si trovavano le masse contadine sarebbe stato quasi impossibile ricorrere a forme sostitutive (altra nutrice o diverse forme di alimentazione lattea), possibili solo alle classi abbienti».

⁶⁹ Cfr. Sonni, *L'impiego delle fonti orali* cit., 139.

⁷⁰ Se non potevano raggiungere la *Madonna del parto*, collocavano la candela su un qualunque tabernacolo o in un'altra chiesa.

⁷¹ Sulla valenza sacrale attribuita alle cinture, cfr. e.g. E. Silvestrini, *Abiti e simulacri. Itinerario attraverso mitologie, narrazioni e riti*, in R. Pagnozzato (a cura di), *Donne Madonne Dee. Abito sacro e riti di vestizione, gioiello votivo, "vestitrici": un itinerario antropologico in area lagunare veneta*, Padova 2003, 48-50.

Se attraverso «il riferimento a Maria, figura trasgressiva per eccellenza, perché nello stesso tempo vergine e madre e creatura umile alla quale suo Figlio divino non può rifiutare nulla, si fa strada l'aspirazione dei fedeli a uno spazio di libertà e a una religione meno controllata»⁷², tuttavia la pietà mariana di estrazione culturale e sociale elevata o umile è tutt'altro che contrapposta alla liturgia e al magistero della Chiesa⁷³, poiché, come ha rimarcato Salvatore Perrella:

«Rimane importante per il teologo e per ogni credente che non vi può essere una dissociazione o dicotomia tra la *theologia* e la *pietas*, quasi che la prima potesse avere un senso senza sfociare in un doveroso *latreutico* verso Dio-Trinità e in *filiale venerante amore* verso la Madre di Gesù, e senza l'assunzione di coerenti atteggiamenti [...]; o quasi che la seconda [...] non avesse nulla da suggerire alla ricerca teologica e alla persona del teologo»⁷⁴.

Anche alla luce di queste osservazioni, quindi, condurre un'indagine approfondita sulla storia "vissuta" del culto per Maria, quale "persona in relazione"⁷⁵ con la vita di uomini e donne di ogni tempo, luogo, classe sociale e livello culturale, considerando e valorizzando le implicazioni di ordine storico e socio-antropologico di cui la devozione e le denominazioni mariane sono espressione e da cui traggono origine, significa offrire un contributo di primaria importanza per la ricostruzione e la comprensione della storia della "chiesa profonda"⁷⁶ – per citare Clodovis Boff – e, per esempio, dello «statuto cristiano della donna»⁷⁷ e, in particolare, di certi modelli di maternità⁷⁸, che hanno condizionato, nel corso dei secoli, le rappresentazioni della Vergine e le sue denominazioni.

Secondo la *Marialis cultus* di Paolo VI, Maria «riassume in sé le situazioni più caratteristiche della vita femminile»⁷⁹ ed è percepita diversamente, in quanto donna, dai fedeli di genere maschile e femminile. Come osservato da Mariaxaveria Bertola, infatti, l'immagine della donna è per un uomo «risultante dell'esperienza mediata dalla figura materna, dalle istanze ideologico culturali sul femminile, dalla lenta conoscenza di sé ed acquisizione dell'immagine della donna come termine di un rapporto simmetri-

⁷² A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo*, in A. Vauchez (a cura di), *L'antichità e il medioevo*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 1, Roma-Bari 1993, 472.

⁷³ Cfr. *DPPL* 11-13; 47-58.

⁷⁴ S.M. Perrella, *Alcune osservazioni in ordine alla proposta di un Dizionario di mariologia popolare curato dall'AIRES*, in Aulisa, *I Santuari e il Mare* cit., 289-290 n. 3.

⁷⁵ Cfr. A. Carfi, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea*, *Theotokos* 18, 2010, 127-166.

⁷⁶ Boff, *Mariologia sociale* cit., 574.

⁷⁷ Bertola, *Dimensione antropologica del culto mariano* cit., 74.

⁷⁸ Cfr. Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 408: «C'è, nella grande fortuna che Maria ha avuto nella devozione popolare un motivo antropologico determinante che, richiamando il ruolo di Maria/Madre, evoca immediatamente sentimenti e affetti materni e predispone a rapporti di confidenzialità e fiducia, che diventa talvolta abbandono totale nelle mani della Madre del Cristo come nella propria madre».

⁷⁹ Paolo VI, *Marialis cultus. Esortazione apostolica* 36, Città del Vaticano 1974, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html (ultimo accesso 9 gennaio 2019).

co», mentre per una donna «è una ricerca della propria identità, sia di ciò che vorrebbe essere, sia di ciò che la società vorrebbe»⁸⁰.

Tale duplice polarità sul femminile è sintetizzata e si riflette nei titoli attribuiti a Maria, che ne esaltano innanzitutto la maternità, come abbiamo visto per il caso della *Madonna del parto*, ma anche la femminilità ascetica e casta⁸¹, al centro della già considerata definizione dantesca «Vergine Madre, figlia del tuo figlio», oltre alla timidezza, alla delicatezza e alla tenerezza, «giacché a Maria, accogliente e mite, in quanto donna, si addicono quei sentimenti e una funzione protettiva e consolatoria verso i fedeli»⁸². Si tratta di caratteristiche espresse, per esempio, attraverso le «numerose denominazioni legate al mondo animale e alla civiltà contadina, le quali [...] coinvolgono quasi sempre animali di piccola taglia, domestici e mansueti» come nei casi della «*Madonna della chiocchia, delle galline, delle pecore, del coniglio, della formica, della palomba, del cardellino, della rondinella, della quaglia, delle tortore*»⁸³. La derivazione delle denominazioni menzionate dai titoli di famosi dipinti di XV-XVI secolo (e.g. la *Madonna della quaglia* attribuita al Pisanello; la *Madonna del cardellino* di Raffaello; *Madonna del coniglio* di Tiziano) sembra evidenziare e confermare ulteriormente la universalistica e culturalmente e socialmente trasversale «capacità di penetrazione della figura di Maria in ogni espressione e settore della vita associata»⁸⁴, come già emerso dall'analisi del caso della *Madonna del parto* di Piero della Francesca e dalle relative espressioni devozionali.

A conclusione delle considerazioni cui abbiamo fatto sin qui cenno, appare ancora convincente, perciò, la valutazione espressa già più di trent'anni fa da Giuseppe Agostino in merito alla necessità di un lavoro di ricerca storicamente e antropologicamente complessivo e organico in merito alle denominazioni mariane⁸⁵, poiché la «varietà dei titoli è un'enciclopedia da scrivere e non sarebbe né erudizione inutile né folklore da scoprire, ma indicazione di indefiniti modi di cogliere da situazioni diverse l'unico dolcissimo volto della madre»⁸⁶ e di svariate modalità secondo cui è avvenuta l'«implicita

⁸⁰ Cfr. Bertola, *Dimensione antropologica del culto mariano* cit., 73.

⁸¹ Cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano 2010, 245-246. La riflessione femminista in merito alla verginità di Maria ha prodotto diverse e, talvolta, antitetiche considerazioni: da Ida Magli (*La Madonna. Dalla donna alla statua*, Milano 1997), che ha considerato la figura di Maria come un prodotto dell'immaginario maschile, in quanto priva di ogni riferimento sessuale e carnale, al fine di esaltarne il ruolo materno in funzione del Figlio, a Rosemary R. Reuther (*Cristologia e femminismo. Un Salvatore maschile può aiutare le donne?*, in M. Hunt, R. Gibellini (a cura di), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 126-140), la quale interpretava la verginità mariana come espressione di autonomia femminile alternativa al modello patriarcale, cfr. Valerio, *Maria di Nazaret* cit., 79-82.

⁸² Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 398.

⁸³ Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 398.

⁸⁴ Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari* cit., 398.

⁸⁵ Inoltre Mario Sensi lamentava, già più di venti anni fa, la mancanza di una ricerca specifica e completa sui santuari mariani «meta di pellegrinaggi periodici, nati dalla *pietas* popolare, la cui storia è ancora quasi tutta da fare» [M. Sensi, *I santuari mariani*, in C.M. Piastra (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*. Atti del I Convegno della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), Firenze 2001, 222].

⁸⁶ Agostino, *s.v. Pietà popolare* cit., 1116.

sacramentizzazione di tanti aspetti dove l'uomo vive, soffre ed esperimenta il travaglio e la gioia della sua fede»⁸⁷. È anche sulla base di queste osservazioni che si fonda l'opportunità di un progetto di ricerca, recentemente riproposto da Otranto, in occasione della II edizione dei *Cantieri dell'agiografia* organizzati dall'AISSCA (Roma, 17-18 gennaio 2018)⁸⁸, e finalizzato alla pubblicazione di un *Dizionario della devozione mariana popolare*, intendendo l'aggettivo "popolare" come riferito non esclusivamente alle classi propriamente dette "popolari"⁸⁹. Un tale studio, infatti, permetterebbe di definire, attraverso indagini e analisi storiche e socio-antropologiche delle denominazioni mariane, le peculiarità e i caratteri identitari delle diverse epoche e dei differenti contesti geografici, attraversati dalla devozione per Maria, che, come è stato rilevato, non conosce limiti neppure di ordine culturale e sociale, poiché il suo «nome dolcissimo, nome di madre e di sorella, nome comune alla dama e alla popolana», come ebbe a dire agli inizi del secolo scorso Matilde Serao, risuona indifferentemente in ogni luogo: dall'altolocato appartamento col «salotto giapponese al basso più squallido»⁹⁰.

Abstract

This article aims to compare some devotional elements and titles attributed to the Virgin Mary by learned cultural environment, taken into consideration by Carlo Maria Ossola (*Viaggio a Maria*, Salerno Editore, Roma 2016), with various expressions and denominations arising from "popular culture". The further aim will be to analyze how the mystery of the Mother of Christ was considered and understood, by taking into account different but not antithetical categories, languages and cultural traditions.

Résumé

Cet article vise à comparer les éléments de dévotion et les titres en l'honneur de la Vierge Marie de la «culture savante», pris en compte par Carlo Maria Ossola (*Viaggio a Maria*, Salerno Editore, Rome 2016), avec diverses expressions et dénominations de la «culture populaire», afin d'analyser la manière dont le mystère de la Mère du Christ a été compris et pris en compte par des catégories, des langages et des traditions culturelles différentes mais non antithétiques.

Parole-chiave: agiografia; Vergine Maria; Piero della Francesca; Madonna del parto; cultura popolare.

Keyword: hagiography; Virgin Mary; Piero della Francesca; Madonna del parto; popular culture.

Mario Resta
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Dipartimento di Studi Umanistici
mario.resta@uniba.it

⁸⁷ Agostino, s.v. *Pietà popolare* cit., 1121 n. 20.

⁸⁸ Cfr. *supra* n. 44.

⁸⁹ Cfr. e.g. Agostino, s.v. *Pietà popolare* cit., 1111-1114.

⁹⁰ M. Serao, *La Madonna e i Santi. Nella fede e nella vita*, Napoli 1902, 71.