

# NEGOZIARE LA CRISI I SANTUARI COME LUOGHI DI RESILIENZA

a cura di

Ada Campione

Laura Carnevale

Angela Laghezza



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO



NEGOZIARE LA CRISI  
I SANTUARI COME LUOGHI DI RESILIENZA

a cura di  
Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Bari 2022

NEGOZIARE LA CRISI  
I SANTUARI COME LUOGHI DI RESILIENZA  
a cura di Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza

© Copyright 2022, Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento sono riservati

Prima edizione: 2022  
ISBN 978-88-6629-062-9

*In copertina foto di Maria Martinelli*

## SOMMARIO

Angela Laghezza <i>Introduzione</i>	5
Antón Alvar Nuño, Rocío Suárez Vallejo <i>Espacios sacros, riesgo económico y dispositivos simbólicos en la Hispania visigoda</i>	9
Caterina Celeste Berardi <i>Il santuario della Sanità di Volturara Appula (Foggia) tra alterne vicende di prosperità e decadenza</i>	21
Laura Carnevale <i>Esperienze religiose resilienti e santuari micaelici nella Costantinopoli bizantina: il caso di Anaplous/Sosthenion</i>	35
Paolo Cozzo <i>Il culto mariano come forma di resistenza e di resilienza: prime riflessioni sui bollettini dei santuari italiani fra XIX e XX secolo</i>	43
Chiara Cremonesi <i>Prendersi cura dei mondi: storie di asceti, di leoni e d'altri animali. Itinerari tardo-antichi</i>	53
Angela Laghezza <i>Riti, reliquie, propaganda: il rilancio del culto di santa Fara per superare la crisi di Faremoutiers (XVII secolo)</i>	65
Marcello La Matina <i>Topologie narrative della malattia e della guarigione nella Grecia antica. Uno sguardo semiotico</i>	75
Esther Sánchez Medina <i>Algunas evidencias hagiográficas para la crisis gala del siglo V: cohesión comunitaria en torno a la construcción de la basílica de Saint-Denis</i>	91
Lucile Trãn-Duc <i>Crises et pratiques pèlerines : les témoignages des recueils de Miracula du diocèse de Rouen (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)</i>	101



## INTRODUZIONE

I santuari sono luoghi sacri singolari. Benché siano da sempre presenti, riconoscibili e riconosciuti nella geografia di qualsiasi sistema religioso, non è mai stato facile offrirne una definizione<sup>1</sup>. La storiografia critica, tuttavia, converge nel riconoscere al “fenomeno santuarioale” una essenziale caratteristica identitaria: ogni santuario è, in quanto tale, custode di una memoria, che può essere legata a eventi straordinari accaduti sul luogo e/o alla presenza di oggetti materiali ivi preservati (reliquie corporee o *ex contactu*, oggetti sacri)<sup>2</sup>. Precisamente per tale motivo i santuari esercitano un potere attrattivo rilevante, variabile a seconda dei tempi e dei momenti, su individui e gruppi che, affluendovi in pellegrinaggio, si confrontano con esperienze religiose e antropologiche favorite dalla percezione di un “surplus” di sacralità insito in questi luoghi<sup>3</sup>.

Se è vero che in molti santuari il flusso dei fedeli è regolarmente scandito

- 
- 1 Per quanto concerne i santuari cristiani, a un inquadramento normativo si è giunti solo con l'edizione del *Codex Iuris Canonici* del 1983, cann. 1230-1234. Particolare interesse riveste il testo del can. 1230: *Sanctuarii nomine intelleguntur ecclesia vel alius locus sacer ad quos, ob peculiarem pietatis causam, fideles frequentes, approbante ordinario loci, peregrinantur*. A partire dalla fine degli anni '90 del secolo scorso l'interesse scientifico verso i santuari ha avuto un forte impulso con la fondazione dell'Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari (AIRS), nata dall'incontro di studiosi di Storia Medievale e di Storia del Cristianesimo, appartenenti a diverse Istituzioni italiane e francesi. Ricordo soprattutto le figure di André Vauchez, Giorgio Otranto, Giorgio Cracco, Gabriele De Rosa, Giancarlo Andenna, Roberto Rusconi. L'AIRS ha realizzato numerose iniziative, tra le quali qui si segnalano: il “Censimento dei santuari cristiani d'Italia” ([www.santuariocristiani.iccd.beniculturali.it](http://www.santuariocristiani.iccd.beniculturali.it)); la Collana Santuari d'Italia, edita da De Luca Editori d'Arte (Roma); il bollettino *Airsnews*; Convegni Nazionali e Internazionali con la pubblicazione degli Atti (<https://edipuglia.it/collana/airs/>). Come ha affermato André Vauchez nel corso di un'assemblea del 2018 svoltasi a Roma: «l'Associazione ha il merito di aver dato vita, all'interno della storia sociale e religiosa, a un nuovo campo di ricerche, la “santuariologia”, che si colloca all'incrocio tra gli studi storici, di storia dell'arte e di antropologia».
  - 2 Cfr. A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident IV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2021, 11-18; S. Boesch Gajano, *Res sacrae. Strumenti della devozione nelle società medievali*, Roma 2022.
  - 3 Si può affermare che nei santuari la percezione della sacralità assume un carattere centripeto, nella misura in cui cresce di intensità man mano che ci si avvicina al centro ideale: cfr. L. Carnevale, *L'Unità di Bari. Santuari, pellegrinaggi, devozioni ed esperienze religiose: il futuro di una ricerca*, in Ead. (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari 2017, 288.

dai ritmi di feste e ricorrenze religiose, legate al contesto socio-economico, è altrettanto vero che i santuari diventano una meta particolarmente accorsata nei momenti vissuti come critici, sul piano individuale o collettivo<sup>4</sup>. In altre parole, avviene spesso che i pellegrini inizino a frequentare questi luoghi (o vi incrementino la loro presenza) allorché fattori di crisi – malattie, carestie, conflitti, epidemie, sofferenze familiari o personali – minacciano le relazioni vitali con gli altri e con se stessi, irrompendo nella vita quotidiana, impedendone il consueto scorrere, sospendendone in un certo qual modo le dinamiche legate ad aspettative e progettualità; soprattutto, creando paura e incertezza per il futuro. I santuari vengono dunque raggiunti con l'intento di cercare guarigione, soluzioni, protezione. L'esecuzione di riti peculiari e di pratiche devozionali, nonché l'uso, la venerazione, l'eventuale ricollocazione di oggetti sacri (dalle reliquie agli *ex voto*) aiutano i pellegrini ad affrontare tali situazioni, sperimentando modi diversi di gestire la crisi, negoziarla, superarla, sostenerla e/o accoglierla. In questo contesto, si attivano dinamiche identitarie che coinvolgono l'esperienza vissuta dei devoti e contribuiscono al superamento delle angosce attraverso la percezione di un rapporto fruttuoso con agenti umani e sovrumani, la ricerca e il collaudo di nuovi assetti sociali e comunitari, la sopportazione dei cambiamenti, soprattutto se sfavorevoli, con la coscienza di non dovervisi necessariamente adattare in modo permanente e dunque mettendo in atto un atteggiamento di resilienza.

La mobilità di persone e oggetti negli spazi santuariali facilita gli incontri, gli scontri e i confronti anche a livello astratto di mentalità e di idee: tale "mobilità interattiva" contribuisce a conferire ai santuari la natura vivace e dinamica che li contraddistingue, associata alla loro origine spesso destrutturata e spontanea. I santuari appaiono quindi come luoghi sociali e relazionali, nei quali affiorano vivacemente le espressioni religiose provenienti "dal basso", sebbene le istituzioni religiose, soprattutto a partire da un certo momento della storia, inizino a elaborare strategie per controllarle<sup>5</sup>.

Le memorie legate ai santuari, centrali per lo sviluppo e lo svolgimento della vita religiosa che lì si dipana, sono trasmesse e raccontate attraverso narrazioni orali o scritte che, tra storia e leggenda, spiegano le origini, gli eventi ecce-

4 È qui appena il caso di richiamare il pellegrinaggio solitario compiuto il 15 marzo 2020 da papa Francesco, in piena pandemia da COVID-19, per pregare davanti all'icona della Vergine *Salus Populi Romani*, situata nella basilica di Santa Maria Maggiore a Roma, e davanti al cosiddetto "crocifisso miracoloso", che nel 1522 era stato recato in processione per invocare la fine della "grande peste", situato nella chiesa di San Marcello al Corso. Per una sintesi esaustiva sul pellegrinaggio cristiano, cfr. il recente volume di P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma 2021.

5 Cfr. G. Otranto, *Caratteri identitari dei santuari nel rapporto con i pellegrinaggi*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 22, 2005, 102; Id., *Aspetti del vissuto cristiano e tipologia dei santuari fra tarda antichità ed epoca moderna: la storia di una ricerca*, in L. Carnevale, C. Cremonesi (a cura di), *Spazi e percorsi sacri: i santuari, le vie, i corpi*, Padova 2014, 45-51.



zionali o significativi che vi hanno avuto luogo<sup>6</sup>, la presenza o la traslazione di oggetti sacri venerati, con relativa attribuzione di significati nuovi alle esperienze che nei santuari si manifestano<sup>7</sup>.

Intorno a questi spazi sacri, dunque, urbani o rurali che siano, anche attraverso la strutturazione di un tessuto connettivo di strade percorse da categorie diverse di viaggiatori (pellegrini, mercanti, pastori, soldati), in tutte le epoche si condensano culti e tradizioni, si esprimono pratiche rituali e simboliche, si producono testi, oggetti e narrazioni: elementi che connotano la vita quotidiana dei singoli luoghi, capaci di durare nel tempo e di intrecciarne la storia con le trasformazioni sociali, politiche, economiche, religiose nei contesti di pertinenza.

\*\*\*

L'idea di pubblicare questo volume è nata con la presentazione di un Panel in occasione della conferenza annuale dell'*European Association for the Study of Religion* (EASR) "Resilient Religion" (Pisa, 30 agosto-3 settembre 2021), intitolato *Negotiating the Crisis: the Role of Sanctuaries as Places of Resilient Religious Experiences* e coordinato da Ada Campione, Laura Carnevale e dalla sottoscritta<sup>8</sup>. Nel Panel si sono affrontati temi legati alle dinamiche di interazione "resiliente" con i luoghi sacri da parte dei pellegrini, così come emergono dall'analisi di fonti scritte e di evidenze materiali, con un *focus* sulle pratiche rituali e le esperienze devozionali, la funzione e l'uso degli oggetti sacri e il ruolo (mediatore, facilitatore, comunicatore e/o amministrativo) degli agenti istituzionali in riferimento ai santuari. Al Panel hanno partecipato Antón Alvar Nuño, Luca Arcari, Ada Campione, Laura Carnevale, Paolo Cozzo, Chiara Cremonesi, Vincent Juhel, Angela Laghezza, Esther Sanchez Medina, Rocío Suárez Vallejo, Lucile Trân-Duc. Alcuni hanno voluto riproporre il proprio contributo nella miscelanea, in alcuni casi rivedendone l'impostazione. La partecipazione alla pubblicazione è stata aperta ad altri studiosi: Caterina Celeste Berardi e Marcello La Matina hanno accolto l'invito.

Le Curatrici ringraziano coloro che, attraverso la propria competenza scientifica e/o il supporto offerto in una qualsiasi delle fasi organizzative, hanno contribuito alla realizzazione tanto del Panel quanto del presente volume, che si pubblica con le edizioni dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Angela Laghezza

---

6 Cfr. J.Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987, 165.

7 Cfr. J. Rüpke, *Creating Groups and Individuals in Textual Practices*, *Religion in the Roman Empire* 2/1, 2016, 3-9.

8 L'evento è stato organizzato da Chiara Ombretta Tommasi (Università di Pisa): <https://easr.cfs.unipi.it/programme/>.



Antón Alvar Nuño, Rocío Suárez Vallejo

## ***Espacios sacros, riesgo económico y dispositivos simbólicos en la Hispania visigoda***<sup>1</sup>

### *1. La identificación de los peligros agrícolas*

Nuestra presentación trata acerca de las formas en que la religión identifica las calamidades agrícolas en la Hispania visigoda, qué recursos ofrece para combatirlas, quién ofrece esos recursos y quién recurre a ellos. Partimos de una premisa: la percepción del riesgo y la incertidumbre – en este caso el riesgo a sufrir malas cosechas –, no responde a descripciones objetivas de la realidad, sino que se trata de construcciones culturales que dependen de un código social que las regula<sup>2</sup>.

La información sobre esta cuestión es ciertamente escasa. En total, las calamidades del campo que enumeran las fuentes acaban quedando reducidas a alteraciones climáticas, plagas de langostas y epidemias que diezman la mano de obra campesina y la cabaña ganadera<sup>3</sup>. Se excluyen otro tipo de infortunios que amenazan la productividad de la tierra y que se pueden distinguir de manera objetiva, como plagas fúngicas (la roya del trigo o la filoxera, por ejemplo), de parásitos (la mosca del olivo, las “orugas del zurrón” que afectan a los frutales, o la plaga de “san Pedrito” – *aelia rostrata*, el gorgojo del trigo – *sitophilus granarius* –), u otro tipo de problemas que afectan al rendimiento de las cosechas, como la degrada-

---

1 Este trabajo forma parte de los resultados de investigación de los proyectos PAIDI P18-FR-1319, UMA20-FEDERJA-096, ambos financiados por la Junta de Andalucía, y PID2020-117597GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del gobierno de España.

2 La interpretación del riesgo como una construcción cultural se explora de manera asistemática por primera vez en M. Douglas, *Purity and Danger*, London, 1966 pero los estudios clave son: Ead., A. Wildavsky, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982, y Ead. *Risk Acceptability according to the Social Sciences*, New York 1985. En ellos se explica cómo los Lele de Zaire reducen toda la gama de enfermedades que sufren de manera regular (fiebre, gastroenteritis, tuberculosis, lepra, úlceras o neumonía) al temor a ser golpeados por un rayo o sufrir infertilidad. La principal explicación causal sobre la incidencia de estas desgracias suele estar relacionada con el hecho de que un líder o un mayor han cometido un acto inmoral de algún tipo, mientras que el paciente/víctima se suele ver a sí mismo como inocente.

3 L.A. García Moreno, *El campesino hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica*, Antigüedad y Cristianismo 3, 1986, 173.

ción del suelo y la progresiva reducción de nutrientes. La repetición redundante de las mismas calamidades del campo invita a pensar que los pocos casos que se repiten actúan como sinécdoques que aglutinan todo el abanico de afecciones que pueden sufrir las plantaciones agrícolas<sup>4</sup>.

No obstante, aunque la identificación de los peligros que amenazan las cosechas responde a un patrón que tiende a ser repetitivo, su explicación causal no lo es. En unos casos se trata de síntomas de episodios de agitación política; en otros son la consecuencia de un comportamiento moral reprochable<sup>5</sup>. Asimismo, los dispositivos que se elaboran para evitarlos son de índole variada y no se limitan exclusivamente a medidas tecnológicas y económicas, sino que también se despliegan operativos de orden simbólico. Son estos últimos los que vamos a analizar aquí.

Para ilustrar la variedad de situaciones que se podían dar en torno a acontecimientos de riesgo percibido en el campo, la manera en que se articula la economía moral del campesinado y el papel que jugaban los santuarios en la reducción del riesgo, vamos a analizar dos casos. El primero de ellos es un episodio recogido en las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*. En él se cuenta cómo el obispo Inocencio de Mérida (606-616), cada vez que se producían sequías continuadas, acompañaba a los habitantes de la metrópoli a las basílicas de los santos rezando y rogando a Dios y, mientras caminaban, se abrían los cielos y una lluvia abundante saciaba las tierras<sup>6</sup>. El segundo ejemplo es una inscripción en pizarra procedente de Carrio (Villayón, Asturias) y de datación discutida, aunque los últimos estudios la fechan entre finales del siglo IX y

4 De acuerdo con *Concil. Brac. 2, 72*, ed. Vives, 27., se recurría a la astro-meteorología también para el periodo de siembra y plantación, pero las fuentes no enumeran posibles amenazas para este periodo: “No sea lícito los cristianos guardar las tradiciones de los gentiles o guiarse por el curso de la luna o las estrellas. No está permitido a los cristianos al conservar las tradiciones de los gentiles ni festejarlas ni tampoco tomar en cuenta los elementos o el curso de la luna o de las estrellas o la vana falacia de los astros para la construcción de su casa o para la siembra o plantación de árboles o para la celebración del matrimonio pues está escrito: “todo lo que hacéis sea de palabra sea de obra hacerlo en nombre de nuestro Señor Jesucristo dando gracias a Dios”.

5 Con relación a una acción moral reprochable, Valerio del Bierzo relata, por ejemplo, que tras el frustrado intento de unos ladrones por evitar su huida de un monasterio: “Aquellos ladrones, retornando de manos vacías, encontraron sus tierras destruidas por una dura tempestad de granizo. Y cuando ellos comenzaron a planear cómo recuperarían su subsistencia vinieron otros ladrones que hurtaron todo el rebaño que ellos tenían y únicamente hambre y miseria restaron para señores y siervos” (Val., *Ord. Querm.* 9 ed. Renan Frighetto, 114). Sobre un episodio de agitación política, Hid. *Chron.* 15-17, que describe los días previos a la invasión germana de la Península como una época en la que se suceden malas cosechas y hambruna: cfr. CM 41. Greg. Tour., *Hist. Franc.* 6,33; *Hist. Franc.* 6,44; *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* (= *VPE*) 5,2,3 ponen también en relación un episodio de tensión política con un desastre agrícola.

6 *VPE* 14,14,2. Cfr. *Concil. Brac.* 1,8, ed. Vives, 72-73: “Si alguno cree que el diablo ha hecho en el mundo algunas criaturas y que el de propia autoridad produce los truenos, relámpagos, tempestades y sequías, como afirmó Prisciliano, sea anatema”.

comienzos del X<sup>7</sup>. Se trata de una filacteria contra el granizo cuyo texto está compuesto a partir de varias tradiciones literarias que se entretajan entre sí: la pasión de san Cristóbal, la de san Bartolomé y la tradición apocalíptica del Libro de Enoch<sup>8</sup>. Pero antes de pasar a ellos, conviene definir un concepto que consideramos clave para entender la utilización de dispositivos religiosos como mecanismos de reducción del riesgo: la economía moral del campesino.

## 2. La economía moral del campesino

A diferencia de lo que ocurre en la edad de oro del imperialismo romano o en la “revolución agrícola andalusí” del siglo XI<sup>9</sup>, en época visigótica no se producen tratados geopónicos destinados a la maximización y a la optimización racional de la producción agrícola en grandes latifundios. El único tratado de agricultura que conocemos es el *De rebus rusticis* de Isidoro<sup>10</sup>, y las referencias acerca del manejo agronómico de los cultivos son muy escasas<sup>11</sup>. Esto es coherente con los modelos de explotación fundiaria de la tierra de los siglos VI-X, en donde los *potentes*, propietarios de enormes latifundios, no los explotan de manera directa, sino que obtienen sus rentas a través de diferentes sistemas de fiscalidad que imponen a campesinos con un estatuto jurídico de dependencia variado: *rustici*, *servi*, *tenues*,

---

7 AEHTAM 1755 = AE 2005, 849. Esta inscripción fue publicada por primera vez por M. Gómez-Moreno, *Las lenguas hispánicas*, Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología 8, 1941-1942, 28. Desde entonces, se han sucedido numerosos estudios. Los más completos son los de I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*, Murcia 1989, 312-314, no. 104 (con comentario en 614-617); F. Nieto, *La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες*, en J.M. Blázquez, A. González Blanco, R. González Fernández (eds.), *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Murcia 1997, 259-286; M.C. Díaz y Díaz, *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo 2001, 139-148; I. Velázquez, *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid 2004, 368-384 y F.J. Fernández Nieto, *A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries Against Hail*, en R.L. Gordon, F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza* (30 Sept.-1<sup>st</sup> Oct. 2005), Leiden 2010, 551-599.

8 Sobre la circulación de la tradición enóquica en la P. Ibérica, cfr. G. Bosseman, *Circulation et usages de l'exégèse dans la péninsule Ibérique au IX<sup>e</sup> siècle. Étude des sources de l'Indiculus de adventu Enoch et Eliae adque Antichristi*, Mélanges de la Casa de Velázquez 49, 2019, 41-60.

9 L. Bolens, *La révolution agricole andalouse du XI siècle*, Studia Islamica 47, 1978, 121-141; P. Jiménez Castillo, I. Camarero, *Los tratados de agricultura como fuente para el estudio de la propiedad aristocrática andalusí*, Al-Qantara 42, 2021, 1-33.

10 Isid. *Etym.* 17.

11 En la descripción de las variedades del cereal y de las hortalizas, Isidoro indica las ventajas económicas de algunas de ellas, o en su enumeración de los tipos y variedades de vides hace alusión a las labores habituales de cultivo en viticultura, pero su interés se centra principalmente en cuestiones de carácter lexicográfico (Isid. *Etym.* 17, 3,5,10).

*inopis, coloni adscripti, liberti in obsequio, etc.*<sup>12</sup>. Es aquí en donde el concepto de “economía moral del campesinado” (*moral economy of the peasant*) cobra sentido. De acuerdo con el estudio de J.C. Scott<sup>13</sup>, entre las comunidades campesinas del sudeste asiático durante época colonial, los pequeños propietarios, arrendatarios y jornaleros se regían por una ética de la subsistencia basada en el principio de la seguridad ante todo (“*safety-first*” principle). Al vivir cerca de los márgenes del nivel mínimo de vida, su comportamiento tendía a ser averso al riesgo y trataban de minimizar las probabilidades subjetivas de pérdida económica en lugar de optar por decisiones que buscasen una maximización de ingresos. Dentro del cálculo informal de costes y beneficios que hacían los campesinos para previsiones futuras, se incluían las expectativas de reparto de beneficios derivadas de la responsabilidad que emana de los lazos patrono-cliente, en donde los grandes terratenientes de la zona debían ofrecer seguros sociales en forma de préstamos, manutención mínima en caso de necesidad, regalos o financiación de festivales o ceremonias.

En buena medida, los escenarios de vulnerabilidad económica que describe Scott para el pequeño campesinado del sudeste asiático en época colonial son similares a la realidad del campesinado hispanovisigodo entre los siglos VI-IX. Dentro de este esquema interpretativo sobre la construcción de lazos de dependencia, lo que más nos interesa aquí es la responsabilidad de *potentes* y *domini* hacia sus pequeños campesinos dependientes<sup>14</sup>. Esta, evidentemente, variaba según la naturaleza de la propiedad de la tierra, sus dimensiones, los patrones de dispersión y concentración de la población en ella, o en el grado de cesión de responsabilidades a los individuos encargados de la gestión de su explotación: desde *vilici* y *actores* encargados de la administración de los latifundios, hasta *coloni* que pagaban en

12 E.g. L.A. García Moreno, *Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Memorias de Historia Antigua 1, 1977, 247-256; S. Castellanos, *Terminología textual y relaciones de dependencia en la sociedad hispanovisigoda. En torno a la ausencia de coloni en las Leges Visigothorum*, Gerión 16, 1998, 451-460; P.C. Díaz Martínez, *Propiedad y explotación de la tierra en la Lusitania tardoantigua*, Studia historica. Historia antigua 10-11, 2008, 297-310; I. Martín Viso, *Un mundo de transformación: los espacios rurales en la Hispania post romana. (Siglos V- VIII)*, en L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz, T. Cordero Ruiz (eds.), *Visigodos y Omeyas. El Territorio*, Mérida 2012, 31-63.

13 J.C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South East Asia*, New Haven 1976. Cfr. C. Wickham, *Peasant society and its problems*, in *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford 2005, 535-539. En Martín Viso, *Un mundo de transformación* cit., 50-51 el concepto *moral economy* o “utilidad marginal del campesinado” es utilizado para entender la disposición de las áreas de producción y los asentamientos rurales campesinos en la Hispania tardoantigua y visigoda.

14 J.U. Krause, *Spätantike Patronatsformen im Western des Römischen Reiches*, München 1986, 88-100. A. Chavarría, *Monasterios, campesinos y villae en la Hispania Visigoda. La trágica historia del abad Nancto*, in C. Balmelle, P. Chevalier, G. Ripoll (eds.), *Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout 2004, 115-116.

especie por el arrendamiento de pequeñas parcelas de tierra<sup>15</sup>. Del mismo modo, todos estos factores influían en la diversidad de espacios de culto que articulaban la geografía religiosa del territorio rural, el tipo de servicios que proporcionaban a las comunidades campesinas o el tipo de relaciones sociales que se generaban en ellas. Al fin y al cabo, las responsabilidades de los *potentes* no estaban limitadas a cuestiones de carácter económico, sino también simbólico, y la construcción y patrocinio de espacios de culto era una de ellas. Los dos casos de estudio que vamos a ver a continuación van a permitirnos concretar este marco teórico.

### 3. *El milagro de Inocencio de Mérida*

Las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium (VPE)* cuentan lo siguiente del obispo Inocencio:

[...] *Tante denique sanctitatis et conpunctionis fuisse peribetur ut, quotiens pluvia deerat et estu nimio terram longa siccitas exurebat, collecti in unum dues urbis illius cum eodem per basilicas sanctorum precibus Dominum exorantes pergebant, repente vero quotiens quumque eum precedebant, pluvia celitus larflua tribuebatur, que plenissime terram satiare potuisset [...]*<sup>16</sup>.

La secuencia que presenta el relato muestra cómo ante la sequía, los ciudadanos se dirigieron al obispo, quien organizó y lideró una procesión que iba de una basílica a otra, garantizando de este modo la ansiada lluvia que terminó por saciar los campos. Según este esquema, las iglesias del *hinterland* emeritano no buscan soluciones propias, sino que delegan sus funciones a la autoridad eclesiástica de la ciudad. A partir de este marco de acción general, se despliegan no obstante dos cuestiones: ¿qué podemos saber de las basílicas que se visitan? y ¿quiénes son los individuos que se dirigen al obispo para que obre el milagro?

De acuerdo con la información que proporcionan las *VPE* hubo un periodo de prosperidad en la fundación de iglesias en el territorio emeritense entre los siglos VI-VII (la basílica de santa María, la de san Fausto, la de santa Lucrecia, un número sin especificar de basílicas martiriales...) pero no todas fueron necesariamente construidas por iniciativa eclesiástica<sup>17</sup>. Se ha sugerido que la erec-

---

15 Cuyas obligaciones resultan especialmente importantes si se tiene en cuenta la ausencia de *potentes* en sus propias tierras, algo que coincide con el progresivo abandono y transformación de las grandes *villae* hispano-romanas del siglo IV. G.P. Brogiolo, A. Chavarría, *Chiese ed insediamenti tra V e VI secolo. Italia settentrionale, Gallia meridionale e Hispania*, in G.P. Brogiolo (a cura di), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, 2003, 9-37; A. Chavarría, *Archeologia delle chiese: dalle origini all'anno mille*, Roma 2009, 410-411.

16 *VPE* V, 14 (ed. Flórez, 2004, 379-380).

17 *VPE* 4,9,2; 4,10,4; 5,3,3. Mientras la iglesia de san Fausto no se ha identificado, la de santa Lucrecia se piensa que puede corresponderse con la de Nuestra Señora de Loreto (en la actualidad una vivienda particular), en donde aparecieron varias sepulturas de

ción de iglesias rurales durante esta época respondió a un proceso de reorganización/renovación de las élites urbanas y de sus propiedades en el campo. De este modo, si reconocemos la existencia de basílicas tanto de fundación laica como de fundación eclesiástica en el recorrido que hace Inocencio, entonces el relato presenta una (hipotética) convivencia armoniosa entre las iglesias rurales de la diócesis de Mérida y la autoridad episcopal, algo que coincide con los preceptos del Tercer Concilio de Toledo, al que asistió como uno de los 5 obispos metropolitanos el predecesor del obispo Inocencio – el obispo Masona – y cuyos cánones 4, 15, 19 y 20 buscan asegurar la sumisión de la nobleza y las iglesias que fundan en sus posesiones a la autoridad eclesiástica<sup>18</sup>. La biografía del obispo Inocencio, por tanto, no solo tiene un carácter hagiográfico, sino que es además una representación ideal de las funciones del obispo, que visita, cuida y administra personalmente las iglesias de su diócesis<sup>19</sup>.

Desde el punto de vista de la economía moral del campesino, el relato del obispo Inocencio también resulta informativo. En el pasaje que hemos citado se narra cómo los ciudadanos de Mérida reunidos con él recorren las basílicas rurales para orar juntos por el fin de las sequías. La expresión que utiliza el autor de las *VPE* para referirse a los habitantes de la ciudad es *cives urbis*. Desde la *constitutio antoniniana*, el estatuto de ciudadanía pierde el valor semántico de “hombre con derechos y privilegios políticos plenos”. A partir de ese momento, la distinción socio-jurídica entre individuos con más o menos privilegios en el Imperio se establece a través de la oposición *honestiores/humiliores*. El mundo visigodo hereda en buena medida la tradición romana que se inaugura en el año 212<sup>20</sup>. En términos generales, el término *civis* en época visigótica se emplea bien

---

época visigótica en 1947. Sobre su identificación, J. Sáenz de Buruaga, *Los primeros templos cristianos de Mérida*, Revista de Estudios Extremeños 32, 1976, 139-155 y M. Cruz Villalón, *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz 1985.

18 A. Chavarría, *Churches and Aristocracies in Seventh-Century Spain*, Early medieval Europe 18/2, 2010, 7-10.

19 Cfr. asimismo *Concil. Brac.* 2,1, ed. Vives, 5: “Que el obispo visite su diócesis y que se enseñe el símbolo a los catecúmenos durante los 20 días que preceden a la Pascua. (...) Que visitando los obispos cada una de las iglesias de su diócesis examinen primeramente a los clérigos acerca de la forma que tienen de bautizar y en el decir la misa como práctica en cualquier otro oficio (...) y después que los obispos hayan examinado y adocetrinado a sus clérigos al otro día reunidos los fieles de tal Iglesia les adocetrinarán para que huyan de los errores idolátricos y otros crímenes esto es, del homicidio, del adulterio, perjurio, del falso testimonio y de los demás pecados mortales y que lo que no quieran que se les haga a ellos no lo hagan ellos a los demás, y que crean en la resurrección de todos los hombres y en el día del juicio en el cual cada uno ha de recibir conforme a sus obras. Y así después, el obispo desde aquella iglesia pasará a otra”.

20 Sobre el estatuto de ciudadanía en época visigótica, cfr. J.H. Liebeschuetz, *Citizens, Status and Law in the Roman Empire and the Visigothic Kingdom*, in W. Pohl, H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden-Boston 1998, 131-152; A. Duquesnay, *Ideology and the Requirements of ‘Citizenship’ in Visigothic Spain: The Case of the Judaei*, *Societas: a Review of Social*



para distinguir libres de esclavos, bien para distinguir entre los habitantes de la ciudad y los del campo<sup>21</sup>, y así se emplea en las *VPE*.

Sin embargo, el relato del obispo Inocencio es algo peculiar. Puede ser que todos los ciudadanos de Mérida, independientemente de su condición social, se dirigieran a él para suplicarle acabar con las sequías que esquilaban los campos, en cuyo caso estaríamos ante un relato en donde todo el espectro social que opera en el mundo rural queda supeditado a las necesidades de la ciudad consumidora. Pero si se lee el pasaje desde el punto de vista de los centros de producción, el “*supply-side*”, la lectura es muy diferente. En este caso habría cabido esperar que el autor de las *VPE* utilizara un genérico *rustici*, para designar a la masa de campesinos que estaban perdiendo sus cosechas y, por tanto, su sustento básico. No obstante, usa el sintagma *cives urbis*. ¿Qué miembros de la masa ciudadana podían ser los más interesados en garantizar un alto rendimiento de la producción agrícola? Probablemente las mismas élites urbanas que protagonizan el *boom* de fundaciones eclesiásticas rurales que vive el territorio de Mérida entre los siglos VI y VII. De hecho, el análisis pormenorizado que ha llevado a cabo Carolina Lo Nero sobre el término *civitas* y sus cognatos en las fuentes visigóticas hispanas muestra otra realidad: a pesar de que en la legislación visigótica los términos *civis*, *cives* o *civium* aparecen con poca frecuencia, en las veces que ocurre designan privilegios especiales<sup>22</sup> o el reconocimiento de un estatus moral superior, de modo que su carga semántica estaba lejos de estar vacía de contenido<sup>23</sup>.

Un poco más arriba hemos sugerido que la hagiografía del obispo Inocencio representaría el arquetipo de obispo ideal en los años posteriores al III Concilio de Toledo pero, si la *cives urbis* que aparece en el texto hace alusión a los *seniores civitatis*, también estaría describiendo el arquetipo ideal de *dominus* laico. El canon 16 del III Concilio de Toledo sanciona la responsabilidad que tiene el señor hacia la rectitud doctrinal de sus dependientes<sup>24</sup>. Si bien el canon hace alusión a la obligación que tiene el *dominus* en la persecución de la idolatría entre sus siervos y dependientes, esto implica que la responsabilidad religiosa de su hacienda recae en él. Es poco probable que esta función la ejercieran realmente los *domini* dado su ab-

---

History 1972, 317-332; C. Lo Nero, *Citizenship and Social Status in the Western Mediterranean from the Later Roman Empire to the Early Middle Ages: The Case of Spain*, PhD Thesis, University of Cambridge, Cambridge 2002.

21 Cfr. los usos de *civitas* en Isid. *Etym.* 5.5; 9.5, 5 y 6.

22 Lo Nero, *Citizenship and Social Status* cit., 99-108.

23 Por citar algunos ejemplos: en L.V. 12,2,13 y L.V. 12,2,14 se utilizan las expresiones *ad civium Romanorum privilegia* y *ad civium Romanorum dignitatem* para indicar el derecho disfrutado por los antiguos esclavos cristianos liberados o vendidos por judíos. Asimismo, en L.V. 1,2,6 (ed. Ramis Serra y Rams Barceló, 49) se enumeran de mayor a menor importancia los individuos entre los que no debe haber conflicto: primero entre los príncipes, luego entre los ciudadanos y después en los pueblos: *his in domestica pace ita perfectis, totaque primo a principibus, secundo a civibus, ex hinc a populis et a domo iurgiorum peste seclusa*.

24 Los concilios 12 y 13 de los años 681 y 683 redundan en este aspecto.

sentismo; lo más probable es que la delegaran a su *vilicus*, su *actor* o al sacerdote que se ocupaba de su iglesia y que, en ocasiones, designaban ellos mismos<sup>25</sup>, pero en su formulación ideal se aprecia cómo el *dominus* o sus representantes se ocuparían de garantizar a sus dependientes herramientas simbólicas destinadas a la reducción del riesgo y la incertidumbre percibidos, y que estas pasarían por el obediente reconocimiento de la autoridad superior del obispo diocesano.

#### 4. Una filacteria contra el granizo

Si el milagro del obispo Inocencio aglutina modelos de comportamiento ideales (*ideal-types*) en la movilización de estrategias religiosas para la gestión del riesgo agrícola, la inscripción de Carrio es un ejemplo paradigmático de acción ritual fáctica. El texto se grabó sobre dos láminas de pizarra plegadas una sobre otra que se atravesaron posteriormente con un clavo y se enterraron en las tierras de cultivo en las inmediaciones de una aldea de nombre desconocido en el norte de la Península Ibérica. Las fechas de su composición son muy discutidas pero el texto incluye interpolaciones extraídas de la pasión de san Bartolomé, que no se propagó en la Península hasta el siglo X d.C., de modo que los estudios más recientes tienden a fechar la filacteria entre finales del siglo IX y comienzos del X. Para nuestros intereses aquí, merece la pena citar el siguiente pasaje:

(*signum*) Pe'r' a aq(u)a die ri[- -]o i s[.]m recepi nonia q(uae) / necesaria sum sup[- -] avitanciu et lavoran/ciu famul(us) D(e)i Cecit ++[- -] aguro vos o(m)nes patriarca[s] / Micael Grabriel Cecitiel Oriel Raf[fa]el Ananiel Marmoniel qui ilas / nubus con{ti}tinetis in manu ves[t]ras esto livera de vila nomine S[- -] / cau ubi avita famulus D(e)i Auriolus p[.]su cineterius cum fratribus vel vic[i]/nibus suis [et?] o(m)n(es) posesiones eius [e] diciantur de vila e de 'ilas' avitaciones / p(er) montes vada et revertam ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca/cena ubi neq(ue) arator e(st) neque seminator semina ub'i'ui neq(ue) nula / nomina reson'a<sup>26</sup>.

Frente al caso de Inocencio, la inscripción de Carrio revela una negociación en el proceso de formulación del riesgo agrícola y la estrategia para evitarlo estrictamente local, en donde no intervienen ni la autoridad diocesana ni, aparentemente, ninguna autoridad aristocrática. En el texto de la inscripción se menciona una *vila nomine [-]cau*. Conviene advertir que la alusión a una *villa* en una inscripción fechada entre finales del siglo IX y el X no debe corresponderse con el entramado social característico de la *villa* latifundista, sino, más bien, con un modelo de poblamiento del paisaje rural caracterizado por la autonomía campesina y la escasa influencia directa de *potentes*. Las *villae* altomedievales del noroeste peninsular eran pequeñas aldeas en las que las diferencias sociales se reconocían en familias

25 Cfr. Val., *Ord. Querm*, 4-5.

26 *AEHTAM* 1755 = *AE* 2005, 849.

campesinas con recursos superiores a la media y con algunas propiedades más. Dentro de la lógica de la economía moral del campesino, estas familias acomodadas serían las responsables de patrocinar acciones que contribuyeran a garantizar los ingresos mínimos de la comunidad. El personaje llamado *Auriolus* que aparece en el texto sería uno de estos *Big-men*. Él se habría encargado de solicitar la filacteria y financiar sus gastos pero su profilaxis redundaría en beneficio de toda la comunidad (...*livera de vila nomine [---]cau ubi avita famulus D(e)i Auriolus p[.] su cineterius cum fratribus vel vic[i]/nibus suis [et?] o(m)n(es) posesiones eius*).

Del mismo modo que en este escenario no existe un *dominus* o un delegado suyo encargado de garantizar la producción agrícola de los dependientes que faenan en sus propiedades, la gestión religiosa del riesgo percibido no se delega a una autoridad eclesiástica urbana. A este respecto, se ha sugerido que la inscripción de Carrio fue compuesta por un especialista itinerante que recibió una novena parte de las cosechas como pago de sus servicios<sup>27</sup> y cuyo nombre pudo haber sido Cecitiel (a partir de la recomposición de *famul(us) D(e)i Cecit++*)<sup>28</sup>. Nosotros consideramos que el especialista religioso que compuso la inscripción de Carrio estaba familiarizado con los círculos intelectuales monásticos y sería una figura similar a la que describe Isidoro de Sevilla al hablar de individuos que “bajo el hábito del monje vagan por las provincias, unos vendiendo reliquias falsas de mártires y otros ligaduras y filacterias<sup>29</sup>”. Los motivos que nos llevan a pensar en un monje itinerante son varios. En primer lugar, la inscripción de Carrio hace referencia al poder profético de las reliquias de san Cristóbal. Así, leemos:

*D(e)us sive locus sive regio sive civi[ta]s / uvi de reliq(ue) [g]ratiam [- - -] u m[- - -]s a[- - -]n[- - -]tas D(omi)ne om(ne)s / avi(tan)tes in regio labore culture ad[f]luenter<sup>30</sup>.*

Aunque esta frase forma parte de la *passio*, su inclusión en la inscripción sugiere que la iglesia local (de la que no hay constancia arqueológica) guardaba reliquias del santo – en cuyo caso, el párroco de la aldea también estaría implicado en la elección del experto ritual<sup>31</sup> – o que el especialista religioso llevaba reli-

27 ... *recepti nonia q(uae) / necesaria sum sup[---] avitanciu et lavoran/ciu famul(us) D(e)i Cecit++[---]*. J.A. Jiménez Sánchez, *Los inmissores tempestatum en la Hispania tar-doantigua*, Hispania 77/257, 2017, 630; M. Gómez-Moreno Martínez, *Documentación goda en pizarra*, Madrid 1966, 97.

28 Jiménez Sánchez, *Los inmissores tempestatum* cit., 632; F.J. Fernández Nieto, *La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες*, in J.M. Blázquez et alii, *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Antigüedad y Cristianismo 14, Murcia 1997, 259-286 considera, al contrario, que el compositor de la filacteria sería un propietario cristiano acomodado, clérigo probablemente, y con un nivel cultural elevado.

29 Isid., *De eccl. off.*, 2,16,7.

30 *AEHTAM* 1755 = *AE* 2005, 849.

31 En ese sentido, cfr. Conc. Tol. 4.29, en donde se condena a los clérigos que consultan a magos o adivinos.

quias atribuidas a san Cristóbal consigo y pudo habérselas vendido a los habitantes de la aldea, tal y como critica Isidoro que hacen algunos monjes.

El segundo motivo por el cual pensamos que el experto ritual era un monje o estaba estrechamente ligado a la cultura monástica son las referencias intelectuales que utiliza para componer la filacteria. La principal de ellas, y más evidente, es la *passio latina* del martirio de san Cristóbal, ya que algunos de sus pasajes aparecen citados literalmente en la filacteria. Probablemente, la pasión de san Cristóbal se introdujo en la Península Ibérica a través del monasterio de Agali (cerca de Toledo), en donde se refugiaron monjes sirios y egipcios a raíz de la expansión del Islam durante la primera mitad del siglo VII, y allí se tradujo al latín. A partir de ese momento, se introdujo en las liturgias hispánicas y se popularizó<sup>32</sup>.

Por otro lado, la inscripción de Carrio reproduce una frase que aparece en la versión latina de la pasión de san Bartolomé: *p(er) montes vada et revertam ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca/cena ubi neq(ue) arator e(st) neque seminador semina ub' i' ui neq(ue) nula / nomina reson'a*". Las primeras referencias en la Península a la Pasión de san Bartolomé son del siglo X. Proceden del Pasionario del monasterio de Silos, compuesto a comienzos del último tercio de ese siglo, y de una misa recogida en un *Liber Mysticus* de Silos de fecha similar<sup>33</sup>.

Por último, en el comienzo de la inscripción de Carrio se invoca a siete arcángeles (a los que llama *patriarcas*): Michael, Gabriel, Cecitiel, Uriel, Raphael, Ananiel y Marmoniel. Mientras Michael, Gabriel y Raphael son tres arcángeles canónicos, Uriel y Ananiel pertenecen a la tradición apócrifa del *Libro de Enoch*<sup>34</sup>. Aunque no hemos encontrado referencias directas a la literatura enoquica en las fuentes cristianas alto-medievales de la Península Ibérica<sup>35</sup>, el título

32 G.S. Kurtz Schaefer, J.L. Ramírez Sádaba, *La inscripción de Alange (Badajoz) y el culto a san Cristóbal en la Hispania tardoantigua*, Espacio, Tiempo y Forma serie II, 30, 2017, 223-225. A. Baumstark, *Orientalisches in altspanischer Liturgie*, Oriens Christianus 10, 1935, 35; L. A. García Moreno, *Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas*, Habis 24, 1993, 186; S. Fernández Ardanaz, *Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X*, Antigüedad y Cristianismo 16, 1999, 208-209; R. González Ruiz, *Agali: Historia del Monasterio de San Ildefonso*, Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2007, 99-145.

33 Poco después, en el siglo XI, la pasión de Bartolomé se incluye en el *Liber Missarum* de Toledo: A. Esparza Arroyo, R. Martín Valls, *La pizarra altomedieval de Fuente Escalada (Zamora): Contribución al estudio de las inscripciones profilácticas*, Zephyrus 51, 1998, 256.

34 Uriel es el ángel que muestra las revelaciones a Enoch en el *Book of the Luminaries* (chaps. 72-82) y Ananiel/Ananel es uno de los ángeles que se menciona en la lista de ángeles caídos del *Book of the Watchers* (chaps. 6-11). Además, la etimología de este último nombre puede venir de una corrupción del arameo 'ayn a 'anan, nube. G. W. E. Nickles, J.C. VanderKam, *1 Enoch. The Hermeneia Translation*, Minneapolis, 2012, 144 n.a. G. Davidson, *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*, New York, 1971, 18 considera que es uno de los guardianes del viento del sur.

35 Cfr. J. Gil, *Indiculus de adventu Enoch et Eliae*, en *Corpus Scriptorum muzarabicorum*, Manuales y anejos de Emérita, Madrid, CSIC, t. 1, 1973, 125-140.

del tratado anónimo *Indiculus de adventu Enoch et Eliae*, escrito entre finales del siglo VIII y finales del IX en los mismos círculos monásticos que el Beato de Liébana probablemente, considera que los dos profetas que presenciarán el final de los tiempos son Elías y Enoch, mientras que la exégesis apocalíptica previa – especialmente el Beato de Liébana, al que el *Indiculus* sigue en su mayor parte – considera que el profeta que acompañará a Elías es Jeremías<sup>36</sup>.

## 5. Conclusiones

Independientemente de la naturaleza del especialista religioso que compuso la inscripción de Carrio, lo que merece la pena destacar para los intereses de este volumen es cómo se produce la negociación de la identificación de un riesgo agrícola y la movilización de dispositivos religiosos para evitarlo. Mientras que en el ejemplo del milagro del obispo Inocencio se aprecia cómo los procedimientos de prevención del riesgo son modélicos – los *potentes* de las tierras afectadas se dirigen al obispo de la ciudad y este organiza una procesión en la que visita cada una de las iglesias rurales –, en el caso de la inscripción de Carrio nos encontramos ante un ejemplo paradigmático de *order without law*<sup>37</sup>. En este caso, la búsqueda de una solución ante un peligro percibido ignora el ordenamiento jurídico eclesiástico. En su lugar, la comunidad acepta la decisión de uno de sus miembros prominentes sin importar la validez legal de la acción (ritual) a seguir. Nos encontramos aquí con una forma de comportamiento que la sociología de la ley identificó hace tiempo: en la experiencia cotidiana los conflictos sociales o, como en nuestro caso, los procesos de negociación colectiva, tienden a resolverse fuera del sistema jurídico o institucional.

En el ejemplo de la filacteria de Carrio se aprecia, además, cómo el concepto de “espacio sacro” no está limitado a una construcción arquitectónica fija y estable o a un sitio natural emblemático; el paisaje también queda marcado con intervenciones rituales tan efímeras como el hecho de enterrar una filacteria en una tierra de labor. Al fin y al cabo, estamos hablando de espacios sociales, y la experiencia y acción religiosas no hacen más que acompañar a los individuos que transitan por ellos.

Antón Alvar Nuño  
Universidad de Málaga  
anton.alvar@uma.es

Rocío Suárez Vallejo  
Universidad de Málaga  
rsv@uma.es

---

36 G. Bosseman, *Circulation et usages de l'exégèse dans la Péninsule Ibérique au IX<sup>e</sup> siècle*, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 49, 2019, 41-60.

37 Cfr. R.C. Ellickson, *Order Without Law: How Neighbors Settle Disputes*, Cambridge 1991.



Caterina Celeste Berardi

## ***Il santuario della Sanità di Volturara Appula (Foggia) tra alterne vicende di prosperità e decadenza***

### *Premessa*

Pur in assenza di una definizione canonica, arrivata solo alla fine del XIX secolo, i santuari ebbero una parte rilevante nella storia del cristianesimo<sup>1</sup> e del «vissuto religioso»<sup>2</sup>, specialmente in età moderna e contemporanea. In queste epoche fu la devozione mariana a imporsi nei santuari con maggior rilevanza e capillarità<sup>3</sup>, spesso a seguito di apparizioni o altri fenomeni prodigiosi.

In questo contributo si vuole mettere in luce la storia, poco nota, del santuario intitolato alla Madonna “della Sanità” sito a Volturara Appula, in provincia di Foggia, attraverso l’analisi dei pochi studi di riferimento<sup>4</sup>. Pertanto, dopo una bre-

- 
- 1 Cfr. G. Cracco, *Santuari e pellegrinaggi nella storia cristiana*, in G. Alberigo (a cura di), *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, 2 (*Ordinamenti, gerarchie, pratiche*), Torino 2006, 880-907.
  - 2 Sul tema rinvio al contributo di G. Otranto, *Santuari e vissuto cristiano: la storia di un percorso di ricerca*, in L. Carnevale (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari 2017, 13-22.
  - 3 F. Henryot, Ph. Martin (éds.), *Dictionnaire historique de la Vierge Marie : sanctuaires et dévotions, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris 2017.
  - 4 Tre sono gli studi in merito: il primo e più antico di G. Cavallo, *Il Santuario di Maria SS. Della Sanità*, Lucera 1887 purtroppo non è presente in nessun catalogo on-line, ma solo nel catalogo della Biblioteca Nazionale di Firenze, dove però risulta mancante (probabilmente è andato perduto nell’alluvione del 1966); sappiamo della sua esistenza dalle pubblicazioni successive: P. Quarato, *Maria SS.ma della Sanità. Brevi cenni sul vetusto santuario di Volturara Appula*, Lucera 1901 che, rispetto al precedente, presenta un’importante integrazione, ossia i numerosi miracoli operati per intercessione della Madonna della Sanità. Il secondo studio è quello di M. Iacubino, *Il Santuario di Maria SS. Della Salute*, S. Agata di Puglia 1937 che, oltre a riportare nella prima parte la monografia di Quarato, presenta un aggiornamento sulla storia del santuario e, in appendice, una serie di documenti a esso inerenti. Più recente è la pubblicazione di V. Rosano, L. Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario di Maria SS. della Sanità di Volturara Appula*, Sulmona 1986, basata su quella di Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., che vuole essere una monografia aggiornata e di carattere più divulgativo. La testimonianza più antica sul nostro santuario è la *Divota preghiera a S. Maria della Sanità che si venera in Volturara Appu-*

ve disamina sulla nascita ed evoluzione del santuario, mi soffermerò sugli episodi miracolosi operati dalla Madonna tra il 1853 e il 1898. Analizzerò infine le testimonianze pervenuteci, ossia gli ex voto e le tavolette votive, qui conservate – e finora inedite – e il Bollettino periodico “L’Angelo in famiglia”, che attestano la profonda devozione che perdura nel corso dei secoli verso questo santuario da parte di numerosi pellegrini (non solo Volturaresi) nel nome dei tanti prodigi operati dalla Madonna della Sanità, nota pertanto anche come “la Taumaturga”.

## 1. *La leggenda di fondazione del santuario*

Volturara Appula è un piccolo centro medievale, circondato dai monti dauni: gode di una posizione amena grazie alla presenza di boschi, campi coltivati e pascoli. Deve parte del suo toponimo al vorticoso vento libeccio – qui chiamato ‘Vulture’ – che spira nella zona quasi tutto l’anno, oppure – secondo altre ipotesi – alla natura vulcanica del suo territorio. Le origini del centro sono incerte: secondo alcune fonti fu fondato intorno al 50 a.C. e abitata per alcuni secoli dagli Uluri – un popolo di cui non è stato possibile accertare l’origine –, da cui prese il nome di Urunia; fu conquistata, poi, dagli Apuli, da cui prese il nome di Vulcanara, in seguito modificato in Voltorara e infine Volturara<sup>5</sup>.

Percorrendo la S.S. 17, su un ameno pendio a 300 m dal centro abitato, si raggiunge il Santuario della Madonna della Sanità (fig. 1), risalente al XVI secolo, precisamente al 1531, che per i Volturaresi, residenti e sparsi in Italia e nel mondo, è punto di riferimento spirituale e identitario: esso, infatti, custodisce una statua lignea che rappresenta la Madonna, posta su nubi in rilievo, con il Bambino Gesù sul braccio sinistro e la mano destra alzata, quasi volesse impedire «l’avvicinarsi di sventure e per difendere il paese ed i suoi abitanti»<sup>6</sup>. La statua, molto venerata perché ritenuta miracolosa, è nota a tutti come “Madonna della Sanità”.

Il fervore religioso nei confronti della Madonna della Sanità e del suo santuario non poteva non scaturire da qualche fatto prodigioso<sup>7</sup>. La sua origine è

---

la dell’arcivescovo O. Janigro, Lucera 1874, trovata e donata nel 1966 al santuario stesso dal Decano della Cattedrale di Lucera, il canonico Alfredo Ciampi, «con l’augurio che possa rivivere il diffuso e acceso culto che ebbe fino a tempo fa nella nostra regione la Venerata Madonna della Sanità»; il libretto è oggi conservato nel santuario, insieme alla lettera autografa di accompagnamento, a testimonianza dell’antico e vivo culto di questa Madonna.

5 Per informazioni sulla storia di Volturara Appula, cfr. N. Spirito, *Storia di Volturara. Testo e documenti*, Ornavasso 1986 (sulle origini e denominazione 13-15; sul santuario 87-115); per uno studio divulgativo cfr. L. Giangrossi, V. Rosano, *Breve storia di Volturara Appula*, Sulmona 1986.

6 Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 52.

7 «I santuari nascono “dal basso”, dal sentire e dalla religiosità del popolo, che non è in contraddizione o in contrasto con la chiesa ufficiale, ma rappresenta la libertà che il popolo stesso si concede, ritagliandosi un proprio spazio nella sfera del sacro, il quale viene





legata a un voto di ringraziamento del principe Bartolomeo Caracciolo, feudatario del tempo<sup>8</sup>, descritto dalle cronache come «uomo informato a principii di pietà e religione»<sup>9</sup>. Colpito da grave malattia, si narra che il principe fece solenne voto alla SS. Vergine di costruire e arredare una Chiesa in suo onore in cambio della guarigione. Ricevuta la grazia, il Caracciolo mantenne la sua promessa, facendo edificare una chiesa con una sola navata lunga 20 m e larga 8,50 m, che all'ingresso aveva un cappellone. Sul fondo della navata, sopra l'altare a stucco, fece sistemare un quadro dipinto ad olio, di ignota provenienza artistica<sup>10</sup> e di cui oggi purtroppo non rimane traccia, raffigurante la SS. Vergine: la chiamarono «Madonna della «Sanità» in riferimento alla miracolosa guarigione.

Dopo aver fornito la piccola cappella di tutto ciò che serviva per il culto, nonché di una «vistosa rendita»<sup>11</sup>, svolse presso la Santa sede tutte le pratiche necessarie per ottenere l'insediamento dei Padri dell'ordine dei Predicatori, i pri-

---

avvertito e vissuto secondo forme e sensibilità personali, legate il più delle volte alla presenza di reliquie o corpi santi o ad eventi ritenuti miracolosi» (Otranto, *Santuari e vissuto cristiano* cit., 21).

8 Sul feudalesimo a Volturara, rinvio al contributo di N. Checchia, *I feudatari e vassalli di Volturara*, Japigia 21, 1, 1943, 24-60.

9 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 4.

10 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 15. Lo stesso può dirsi della grande statua lignea della SS. Vergine: Quarato (*Maria SS.ma della Sanità* cit., 15) riferisce che è stata scolpita da un «eminente artista», il quale, secondo una tradizione orale, «compiuta l'opera, fu così soddisfatto della celestiale espressione che aveva dato all'immagine, che ne morì di gioia»; cfr. anche Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 52-53.

11 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 4.

mi custodi e curatori di quella chiesa. Alloggiati in un abitato ricavato al di sopra della sacrestia, che fungeva da convento, essi vi rimasero, nonostante le numerose difficoltà, per quasi un secolo, sino al 1653, quando furono costretti ad abbandonarlo a causa delle «continue molestie»<sup>12</sup> da parte dei malviventi che si nascondevano nel bosco circostante; pertanto, la chiesa fu abbandonata, sicché la S. Sede fu costretta a chiuderla<sup>13</sup>. Ciò rappresentò certamente un danno materiale – l'edificio subì infatti notevoli deterioramenti insieme alla dispersione di tutti i beni donati dal principe Caracciolo –, ma non solo, dal momento che il paese rimase privo di una forte presenza spirituale.

La peste che sopraggiunse nel '600 decimando l'Italia, colpì anche il paese di Volturara, provocando morte e desolazione. Ed ecco che i Volturaresi, «colpiti da tanto flagello, ridestarono i cuori alla fede e, vergognandosi della desolazione in cui giaceva la Chiesa della Sanità»<sup>14</sup>, e, probabilmente, come offerta alla Vergine per lo scampato pericolo, vollero riaprire il santuario della loro protettrice. Lo dotarono di una rendita che fu poi aumentata grazie alla donazione, il 2 aprile 1696, di una vigna adiacente il santuario, da parte del duca di Mirabella<sup>15</sup>, dalla cui vendita si ricavò il denaro necessario per l'acquisto di nuovi oggetti sacri per la cappella<sup>16</sup>.

Seguirono anni di intenso e grande fervore religioso, scaturito dalla fede e dalla devozione nei confronti della Vergine della Sanità, tanto da destare ammirazione da parte del cardinale Orsini, l'Amministratore Apostolico che reggeva allora la diocesi di Volturara – fondata nel 969 e soppressa con la bolla pontificia *De utiliori dominicae vineae* del 27 giugno 1818<sup>17</sup>, quando fu annessa alla vicina diocesi di Lucera<sup>18</sup>. Orsini, arcivescovo di Benevento, volle pertanto «perpetuare [...] il suo alto compiacimento», consacrando questa chiesa fino a quel momento solo benedetta<sup>19</sup> e concedendo ai pellegrini visitatori del santuario cento giorni di indulgenza: tale concessione ingenerò un ampio concorso di persone provenienti

12 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 5.

13 Si può ipotizzare anche che la chiusura del Santuario fosse avvenuta per la soppressione innocenziana, come successe per il vicariato domenicano della Serritella a Volturino: cfr. G. Cioffari, M. Miele, *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, 2, Napoli-Bari 1993, 299-304.

14 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 5.

15 Cfr. Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 4.

16 Cfr. Iacobino, *Il Santuario di Maria* cit., 10-11, nota 1.

17 Sulla diocesi Volturara cfr. G. Schiraldi, *La Diocesi di Volturara Appula: primi appunti per una storia*, Carte di Puglia 21, 1, 2009, 52-71.

18 Sugli inizi della diocesi di Lucera rinvio a G. Schiraldi, *La Diocesi di Lucera: genesi ed evoluzione della presenza cristiana*, La Capitanata 44, 2006, 253-266.

19 La consacrazione avvenne in due tempi ed è ricordata da due epigrafi, poste ai due lati dell'altare: la prima ricorda la consacrazione, il 31 maggio 1711, dell'altare maggiore; la seconda, datata 10 maggio 1717, quella dell'intera Chiesa. Sul prestigioso passaggio del card. Orsini nella diocesi di Volturara cfr. G. Schiraldi, *Il Cardinale Vincenzo Maria Orsini amministratore apostolico della diocesi di Volturara Appula. La documentazione epigrafica*, Carte di Puglia 25, 1, 2011, 41-54.

dai paesi delle limitrofe province di Benevento, Avellino e Campobasso<sup>20</sup>.

Nel 1856 il vescovo Giuseppe Iannuzzi, che aveva a cuore la chiesetta, al fine di renderla più maestosa e circondarla di maggior rispetto, domandò e ottenne dal re delle due Sicilie, con decreto del 6 febbraio, l'insediamento dei Padri di S. Pietro a Cesarano, con l'obbligo di istituire un convitto per i giovani studiosi di Volturara grazie al patrimonio lasciato loro il 18 maggio 1857 dal concittadino Pietrantonio Bilancia<sup>21</sup>. Purtroppo, però, sebbene i lavori di restauro della chiesa e di edificazione del convitto fossero stati avviati alacremente grazie all'opera di Gaetano Barbato, Rettore dei Padri di S. Pietro, la pubblicazione del decreto con cui si ordinava lo scioglimento delle corporazioni religiose e l'incameramento dei beni ecclesiastici, il 17 febbraio 1861, bloccò tutto, facendo piombare la chiesa, col solo soffitto costruito e priva di qualsiasi mezzo, «nel più desolante abbandono, tanto da potersi paragonare al più misero ed infelice tugurio»<sup>22</sup>. Venti anni dopo tuttavia, nel 1881, i cittadini di Volturara e quelli di S. Croce di Magliano (Campobasso), insieme alla Congrega di carità locale, intervennero con una generosa donazione, che permise il ripristino dell'edificio al culto<sup>23</sup>.

Se, prima del Concordato del 1929 tra S. Sede e Stato italiano, i santuari erano considerati dal Diritto Canonico *Ecclesiae et loca pia* e dallo Stato "Enti autonomi laicali di culto", con il Concordato tutte le chiese e i conventi appartenenti agli Enti Ecclesiastici, soppressi dalla Legge n. 3066 del 7 luglio 1866 e incamerati dallo Stato italiano come beni propri, venivano restituiti all'autorità ecclesiastica, previo riconoscimento della personalità giuridica. Il santuario della Sanità beneficiò di questo notevolmente: l'allora vescovo di Lucera, mons. Di Girolamo, rendendosi conto della grande importanza della presenza di un santuario mariano nella sua diocesi, fin dalla prima visita nel 1922 lavorò intensamente per restituirgli l'antico splendore e rinomanza, in questo aiutato dai fedeli e dall'intervento del sindaco del paese, Evivaldo Rosano, che collaborò perché la chiesa riacquistasse i beni perduti nel 1866<sup>24</sup>. Interessante, in proposito, è il documento emesso il 9 ottobre 1933 dalla Prefettura di Foggia (Culti nr. 33115), indirizzato a mons. Di Girolamo, dove il Ministero dell'Interno dichiara che «alla Chiesa di S. Maria della Sanità in Volturara Appula possa essere riconosciuto il carattere di Santuario, ai sensi e agli effetti dell'art. 27 [...] del Concordato. Trattasi, invero, di un sacro edificio in cui, da secoli, si venera un'immagine, ritenuta taumaturga, della Vergine, con speciali concessioni da parte dell'Autorità

20 Cfr. Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 74-75.

21 Cfr. Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 19-20.

22 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 21.

23 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 21-22 riporta l'epigrafe sulla volta del Santuario a ricordo di questa donazione.

24 Cfr. i documenti ufficiali sulla retrocessione del Santuario all'Autorità ecclesiastica, riportati da Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 66-98 e Rosano-Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 85-105.

Ecclesiastica, e col concorso di fedeli da più provincie»<sup>25</sup>. Nel 1935 furono dunque avviati i lavori di restauro con i pochi i soldi presenti in bilancio, ma con una gran fiducia del vescovo «nel soccorso della vetusta Taumaturga che vegliava senz'altro sulla sua opera»<sup>26</sup>. Dopo un solo anno, il 1° maggio 1936, avvenne la riapertura e benedizione del moderno edificio, con l'annessione di nuovi locali destinati a un asilo infantile e di un laboratorio, che si popolò di ragazze che, oltre al ricamo e al cucito, apprendevano gli elementi di musica per il canto corale<sup>27</sup>. L'inaugurazione avvenne in concomitanza della festa in onore della santa patrona di Volturara, alla presenza di una gran folla di pellegrini provenienti dai paesi limitrofi, in cui si distinse un gruppo di oltre 250 fedeli provenienti da S. Croce di Magliano, in provincia di Campobasso<sup>28</sup>.

Durante la II guerra mondiale, tra le innumerevoli rovine, si registrò anche quella del Santuario della Sanità, caduto in oblio e in completo abbandono per molti anni, a causa della mancanza di risorse finanziarie per ricostruirlo, ma anche per la morte di mons. Di Girolamo, che tanto si era adoperato per esso. Tuttavia il suo successore, mons. Vendola, pensò alla restaurazione del Santuario, riaperto al culto nella prima domenica del maggio 1948; in un secondo momento si provvide anche al restauro della statua, rosa dai tarli in molte sue parti, che fu restituita al popolo dei Volturaresi il 22 aprile 1966 dal vescovo mons. Cunial<sup>29</sup>.

Negli anni successivi e fino ai nostri giorni, ancora numerose sono state le riparazioni della Cappella – dall'anno della fondazione se ne contano circa dieci

25 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 78-79.

26 Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 107.

27 Essi furono affidati all'insegnante Maria Gargani, conosciuta come madre Maria Crocifissa del Divino Amore, la prima figlia spirituale di Padre Pio a diventare beata (2 giugno 2018). Nata a Morra Irpina, ella ebbe come confessore e direttore spirituale Padre Pio, il quale non poco influi sulla sua formazione spirituale, come attesta la lunga e mai interrotta corrispondenza tra i due: cfr. M. Da Poblatura, A. da Ripabottoni (a cura di), *Epistolario di Padre Pio*, 3, San Giovanni Rotondo 2004, 236-389. Insieme ad altre figlie spirituali, Maria fondò nel 1936 una nuova comunità, denominata "Apostole del S. Cuore Eucaristico di Gesù": cfr. in merito Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 49-50, secondo cui accorsero all'iniziativa della Gargani «un numero abbastanza notevole di anime» da Volturara, ma anche da paesi lontani. Cfr. anche Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 112-115. Della fondazione oggi si contano in Italia 11 case (pur mancando la prima) e in varie sedi sono presenti le suore Apostole del S. Cuore Eucaristico di Gesù volturaresi. Per quanto concerne l'asilo, dopo il primo periodo presso il Convento, si decise di prendere in fitto un locale, mai fisso, in paese, al fine di «evitare il disagio ai bambini e alle Sorelle» (Spirito, *Storia di Volturara* cit., 100), finché l'Istituto, già stabilitosi come sede centrale a Napoli dal 19 aprile 1945, decise di lasciare definitivamente Volturara nello stesso anno.

28 Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 109.

29 Sulla travagliata storia del santuario della Sanità rinvio, più diffusamente, a Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 6-14 e a Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 85-150, con la trascrizione di numerosi documenti archivistici.

a causa di una serie di problematiche relative finanche alla staticità dell'edificio – conclusesi con la colossale opera di restauro del campanile nel 2000, quando il santuario divenne Chiesa Giubilare.

Attualmente il santuario è stato affidato alla cura delle suore Apostole del S. Cuore Eucaristico di Gesù e vi è presente un cappellano.

## 2. *I miracoli*

Nel corso dei secoli il santuario ha acquistato la fama di luogo miracoloso per la protezione dai pericoli e per preservare la salute. L'arcivescovo Quarato, nella sua monografia, si sofferma su diciotto episodi prodigiosi avvenuti tra il 1853 e il 1898<sup>30</sup>, al suo tempo ancora conservati nell'allora Archivio Capitolare<sup>31</sup>, tutti documentati e avvalorati da attente perizie mediche. Si tratta di testi purtroppo oggi non recuperabili, a eccezione di un manoscritto custodito nel santuario e, dunque, ancora più prezioso nella sua unicità (fig. 2)<sup>32</sup>. Significativo è il primo di essi, secondo cui il 7 maggio 1853, trovandosi la statua nella chiesa Cattedrale<sup>33</sup>, dopo l'esposizione del SS. Sacramento alcuni devoti raccolti in preghiera assistettero a un avvenimento prodigioso. Videro, infatti, «ravvivarsi la statua d'insolito candore, [...] che le dita della mano destra si muovono sensibilmente e gli occhi, che con una dolcezza paradisiaca, girano d'attorno»<sup>34</sup>. Questo episodio miracoloso si ripeté per l'intero mese di maggio di quell'anno e migliaia di pellegrini, diretti a visitare i santuari di S. Michele Arcangelo sul Gargano, dell'Incoronata presso Foggia e di S. Nicola a Bari, passarono per Volturara, richiamati dal prodigio, di cui furono testimoni<sup>35</sup>. La notizia giunse al vescovo del tempo, mons. Giuseppe Iannuzzi, il quale, accertatosi di persona, il 22 luglio di quello stesso anno emise il primo decreto del processo canonico, che però non fu mai portato a termine per

30 In Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 63, si legge che si tralasciò di riportare «tanti altri eventi prodigiosi, riferiti dalle numerose squadre di pellegrini, che le autorità ecclesiastiche non ritennero opportuno trascrivere».

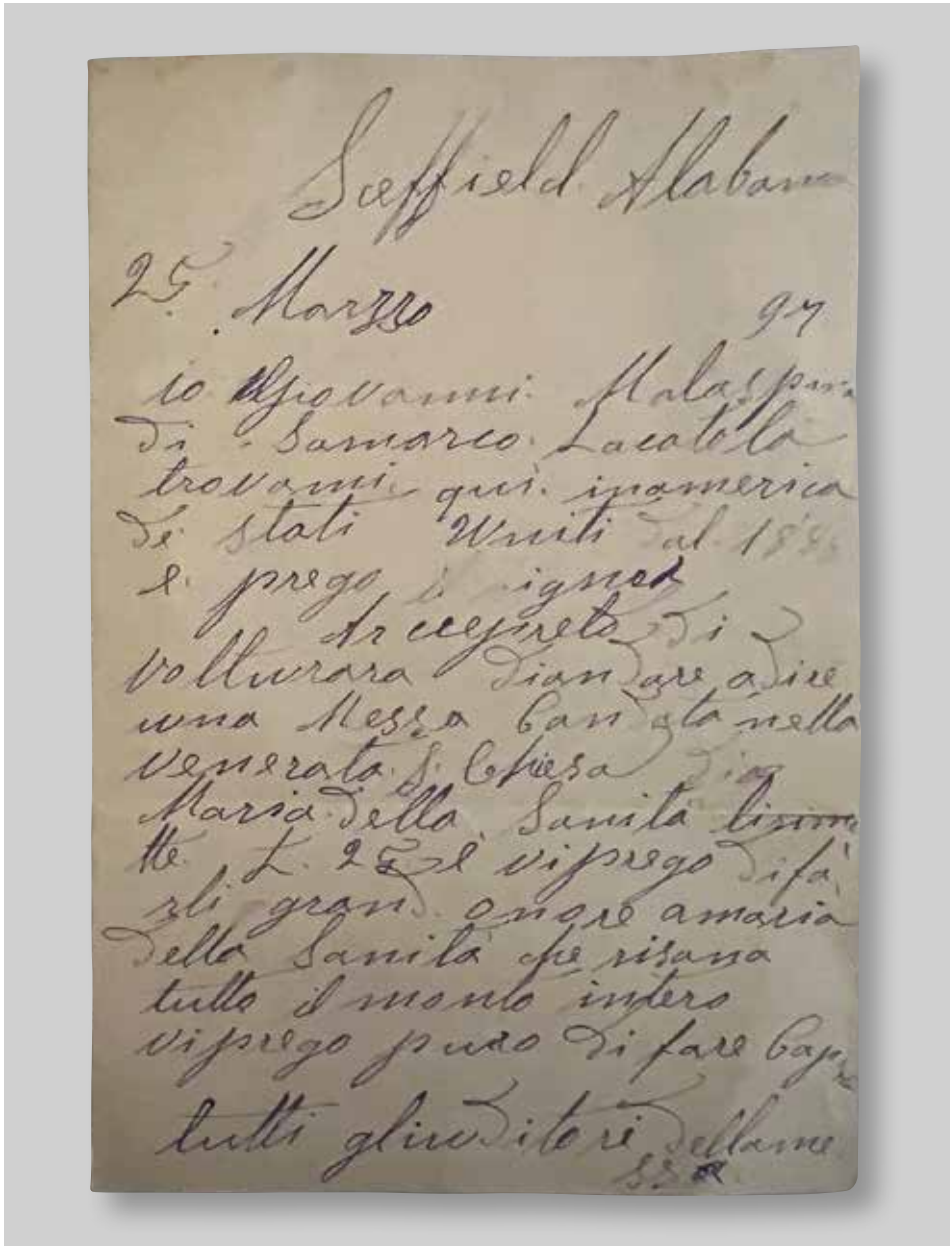
31 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 17.

32 Come rileva G. Schiraldi, nella scheda da lui curata sull'*Archivio Capitolare della Cattedrale di Volturara (Appula)*, in S. Palese, E. Boaga, D. De Luca, L. Ingrosso (a cura di), *Guida agli Archivi Capitolari d'Italia*, 3, Roma 2006, 185-187, sono molto scarse le notizie sul Capitolo: basti pensare che per una diocesi fondata nel 969, le prime attestazioni della sua esistenza (le decime pagate al collettore papale) risalgono solo al 1310 e 1328.

33 Dal 1711 era usanza che il clero, dopo la consueta e solenne processione per le vie del paese, esponesse la statua nella chiesa Cattedrale per l'intero mese di maggio: cfr., in merito, Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 16.

34 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 16.

35 Secondo quanto riportato da Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 17, questo evento prodigioso fu noto a «tutte le Autorità della Provincia, del Ministro di Stato ed anche del Re, il quale minutamente volle esserne informato»; inoltre, esso è riportato nella corrispondenza ufficiale conservata allora nell'archivio capitolare della Regia Collegiata, purtroppo non giunta a noi.



l'improvvisa morte del prelado<sup>36</sup>. Questo è il primo di una lunga serie di miracoli menzionati da Quarato nel suo opuscolo<sup>37</sup>; gli altri riguardano guarigioni improv-

36 Il luttuoso evento e la successiva negligenza di altre persone fecero sì che i documenti si disperdessero e che il processo rimanesse sospeso. Cfr. Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 17.

37 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 18-24.

visite e insperate di numerosi fedeli provenienti non solo da Lucera e dai paesi limotrofici, come Foggia e provincia, ma anche dal Molise (Campobasso) e molti dalla Campania (Benevento e provincia), nonché addirittura dall'America. La fascia d'età dei protagonisti miracolati, in prevalenza di genere femminile, è ampia e tra questi almeno sei sono giovani: il più piccolo ha 8 mesi<sup>38</sup>. Nella gran parte dei racconti si registrano guarigioni di persone affette da patologie negli arti inferiori, con problemi di deambulazione, paresi, artrite reumatoide, oppure di persone colpite da malformazioni che interessavano gli arti superiori. Singolare è il caso della bambina di 8 mesi, Filomena Paradiso di Giovanni, proveniente da S. Bartolomeo in Galdo (provincia di Benevento): la piccola, nel giocare con la coroncina del rosario della madre, ingoiò il crocifisso in ottone che non le permise più di succhiare il latte materno: dinnanzi all'impotenza dei medici, i genitori, animati da una grande fede, la portarono presso la Chiesa della Sanità, dove la bimba, «presa da un forte urto di vomito deglutì giù nello stomaco il Crocifisso e così poté poppare»<sup>39</sup>. Tra i miracolati vi fu anche un sacerdote di Lucera, don Alfonso Piemonte che, da quattro mesi preda di una febbre terzana, fece voto di visitare personalmente il Santuario della Madonna della Sanità e fu subito liberato dal suo male<sup>40</sup>.

Il santuario era noto anche all'estero, come dimostra l'unico manoscritto a noi pervenuto (fig. 2) – e, pertanto, ancor più preziosa testimonianza sui miracoli operati dalla Madonna della Sanità<sup>41</sup> – di Giovanni Malaspina, residente a Sheffield in Alabama (USA), dove si era trasferito nel 1892 con i suoi familiari. Devoto alla Vergine della Sanità «che risana tutto il mondo intero» già dal tempo in cui risiedeva ancora a S. Marco la Catola (Foggia), il Malaspina scrisse al Santuario per chiedere una S. Messa cantata di ringraziamento in seguito alla guarigione della sua figlia primogenita Lucia, cui i medici avevano pronosticato solo poche ore di vita, ma che, grazie alle preghiere verso la Madonna della Sanità, «si ritrova vivente e buona».

Tra gli allegati della pubblicazione di Iacubino<sup>42</sup> è riportato anche un racconto prodigioso risalente al 10 gennaio 1937. Si tratta della «guarigione istantanea», avvenuta nel santuario della Sanità, di Colomba Guerrieri, una diciannovenne maestra delle Apostole del S. Cuore Eucaristico di Gesù, colta da un'affezione influenzale talmente violenta da non consentirle di assumere alcun nutrimento tra cibo e bevande, sicché la fanciulla deperiva col passare dei giorni. Furono consultati diversi medici, che tuttavia non riuscirono a identificare la sua malattia, né alcuna medicina, cura e dieta prescritta risolsero il suo problema<sup>43</sup>. Pertanto, la Direttrice

38 Non sempre è indicata l'età: ad esempio, non sappiamo di quale età fosse Gervasio De Mattia da Baselice che Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 24, menziona come «apena bambinello».

39 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 21.

40 Cfr. Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 22-23.

41 Esso è oggi custodito nel Santuario; cfr. anche Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 24 che lo trascrive.

42 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 99-103.

43 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 100-101, riporta anche la diagnosi del referto radio-

dell'Asilo, Maria Gargani, ordinò alle Apostole, come estremo rimedio, «speciali preghiere alla Madonna della Sanità»<sup>44</sup>: il 17 maggio, dopo oltre quattro mesi dall'inizio della malattia, la piccola comunità si riunì in chiesa per recitare litanie e una supplica speciale alla Madonna; al termine, la giovane inferma volle rimanere da sola in preghiera, finché non avesse ottenuto la guarigione; all'improvviso le parve di sentire una voce che le annunciava «Sei guarita. Va in casa e mangia che non hai più nulla»<sup>45</sup>. La ragazza, felice, si recò dalla Direttrice che, vedendola tornare, le chiese se fosse risanata: alla sua risposta affermativa, le fu offerto cibo e bevande di vario genere, che ella poté gustare senza più alcun problema, recuperando nel corso dei giorni successivi le forze perdute.

In ognuno dei documenti viene sempre ricordata la fiducia incondizionata nei confronti della Vergine della Sanità e l'instancabile preghiera di coloro che ottennero le grazie, a sottolineare questo come fatto essenziale per conseguire la guarigione desiderata, che si unisce spesso alla promessa di recarsi in pellegrinaggio al santuario.

### 3. *Gli ex voto e il Bollettino "L'Angelo in famiglia"*

La riconoscenza nei confronti della Madonna, «gloriosa taumaturga»<sup>46</sup>, cominciò a manifestarsi con numerose e svariate donazioni, di piccolo o grande valore, a seconda delle possibilità: ad esempio, nel 1853 un certo Amillo Imperatore, in segno della grazia ricevuta, volle far raffigurare su mattoni un'immagine della SS. Vergine che fu impressa sulla facciata della chiesa, da cui spiccava. Alla generosità di pellegrini a S. Michele garganico e all'Incoronata si devono vari candelabri che arricchirono la chiesa; i signori Cairelli donarono splendidi candelieri, un reliquiario di ottone e una tovaglia di raso rosso ricamata in oro fino e seta che abbellirono l'altare maggiore.

Nel corso degli anni furono tali i doni alla Vergine in oro e argento – «fermagli, orecchini, goliere, braccialetti, anelli, ciondoli, spilli [...] spesso tempestate di pietre preziose»<sup>47</sup> – che finirono per arricchire il simulacro e si rese, pertanto, necessario realizzare un manto sul quale poterli applicare. Esso, artisticamente decorato con oggetti e ricami in oro, è oggi custodito nella cassaforte della Curia di Lucera e può essere ammirato il giorno della festa, che ricorre nella prima domenica di maggio, quando se ne riveste la statua, portata a spalla dagli uomini giù dalla collina, dove si trova il santuario, per le strade principali del paese<sup>48</sup>.

---

logico eseguito a Foggia dal dott. De Simone.

44 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 101.

45 Iacubino, *Il Santuario di Maria* cit., 102.

46 Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 24.

47 Ben tre volte i preziosi doni furono derubati; ciononostante restarono sempre numerosi: cfr. Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit., 25.

48 Sulla festa in onore della Madonna della Sanità, si veda anche Spirito, *Storia di Volturara* cit., 170-171.





Oltre ai numerosi doni votivi in oro e argento, conservati a parte perché in stato di deterioramento, a rendere ulteriore testimonianza dei miracoli operati in questo luogo sacro dalla Madonna della Sanità vi sono gli ex voto e le tavolette votive, che vengono esposti nel santuario nei giorni della ricorrenza della festa in suo onore. La loro peculiarità sta nel fatto che sono inediti. Si tratta di pochi esemplari: due tavolette votive, un cuore per grazia ricevuta, alcuni elementi appartenenti a un'alta uniforme (una spada col suo fodero e due spalline argentee con frange), un'antica veste per il Bambinello della Madonna, cui sono applicati una grande quantità di gioielli in oro, argento e pietre preziose (fig. 3); due “calzari” che raffigurano gli arti inferiori guariti. Particolari risultano due manichini di mano snodati e con dita flessibili in legno, uno più grande, l'altro più piccolo, cui sono applicati vari anelli in oro e argento, alcuni con l'iniziale della persona miracolata, altri con incastonature prive di gemme – evidentemente perse nel corso degli anni – appartenenti con tutta probabilità, data la loro diversa dimensione, a due donne di età differente che dovevano aver ottenuto la guarigione di una o più falangi o dell'intera mano<sup>49</sup>. Interessanti sono anche le due tavolette votive: la prima, dipinta ad olio e datata 1870, raffigura l'apparizione della Madonna a una donna allettata, Maria Leonarda Stella, guarita sotto lo sguardo incredulo di un uomo, forse suo parente (fig. 4); l'altra è relativa ad un miracolo avvenuto a un non vedente, come si desume dal fatto che la raffigurazione della Madonna di S. Luca a Bologna – probabilmente città di provenienza del miracolato – e la preghiera sono realizzate secondo l'alfabeto Braille.

49 Entrambi gli ex voto confermano la notorietà della Madonna della Sanità per la guarigione prodigiosa di arti inferiori e superiori, come mostrano anche i racconti – ben dodici su queste problematiche – del Quarato, *Maria SS.ma della Sanità* cit.



Un'altra fonte significativa è costituita dal Bollettino mensile "L'Angelo in famiglia"<sup>50</sup>. Esso fu creato dalle Apostole del S. Cuore Eucaristico di Gesù, diret-

50 I Bollettini santuariali sono una tra le fonti per lo più misconosciute e trascurate dagli studiosi in relazione alla storia dei santuari: cfr., in merito, P. Cozzo, *Devozione mariana e stampa periodica nell'Italia fra le due guerre mondiali: il bollettino del santuario «Regina Pacis» di Fontanelle di Boves (Cuneo)*, in C.C. Berardi, V. Lomiento (a cura di), *Studi biblici e cristianistici per Renzo Infante* (in corso di pubblicazione), il quale osserva che fonti apparentemente minori come queste «posseggano significative potenzialità e molto abbiano ancora da dire a proposito dell'impatto delle parrocchie e dei santuari sull'assetto e gli orientamenti della società italiana in età contemporanea». Una sollecitazione in tal senso è venuta da R. Rusconi, *Dalle prime stampe ai bollettini. Una pro-*

to da Angelo Fenoglio e stampato dalla Pia Società San Paolo di via Grottaperfetta a Roma. Purtroppo non ci sono giunte altre copie del periodico mensile, se non il nr. 9 del 16 settembre 1938, trovata tra le carte-ricordo del figlio dell'allora sindaco Evivaldo Rossano<sup>51</sup>. Il Bollettino, di matrice mariana, si rivela importante in quanto, oltre ad attestare le diverse attività svolte dalle Apostole relative non al solo culto (feste in onore della Madonna, come la Festa dei dolori di Maria celebrata due volte all'anno, il venerdì di Passione e il giorno 15 di settembre; preghiere; racconti), all'asilo e al laboratorio, ma anche collegate alla diffusione della cultura, divulga le potenzialità taumaturgiche attribuite dai pellegrini al santuario, riportando lettere, offerte e testimonianze di graziati e miracolati che esortavano i fedeli alla devozione per la Madonna della Sanità.

Di estremo interesse per il tema qui esaminato è altresì la pubblicazione, caratterizzata da estrema precisione e onestà da parte delle Apostole, delle offerte raccolte dai vari fedeli che pregavano la Madonna per ricevere guarigioni, come quella relativa ad Annina Penta da Mirabella Eclano che «manda L. 10. Si sono messi nella urna, a pie' della Vergine, le iniziali del suo nome e si prega perché la Madonna la faccia guarire della malattia che l'affligge»<sup>52</sup>. Significativo è il racconto, nella terza pagina del suddetto numero 9 de "L'Angelo in famiglia", di uno «tra i tanti moltissimi» eventi miracolosi, di cui fu protagonista un «giovane religioso dei Padri minori devotissimo della Madonna»: un giorno non avendo egli potuto recitare la coroncina in suo onore, a causa delle molteplici attività da lui svolte, le recitò di sera nel Coro, ma vinto dalla stanchezza, «si addormentò col nome di Maria sulle labbra. La pietosissima Vergine ebbe compassione di quel suo figliolo, lo fece prendere e collocare dagli angeli sul letto, ed Ella stessa, consolandolo con grande dolcezza, gli disse: "Figlio mio, riposa, a me basta il tuo buon cuore e la tua fedeltà"»<sup>53</sup>.

Infine, è importante registrare l'attestazione di un pellegrinaggio, insolitamente svoltosi a settembre e non nel tradizionale mese di maggio «in cui per lo più i fedeli sogliono visitare i santuari», da parte di molti fedeli provenienti da S. Severo, «venuti apposta per salutare la Madonna della Sanità, nella nostra Cappella»<sup>54</sup>.

## *Per concludere*

Complessa e lunga risulta la storia che vede protagonista il santuario della Sanità tra momenti gloriosi e momenti di degrado, oblio e abbandono, oltre alle numerose modifiche subite dall'originaria cappella eretta nel 1531 ad opera del

---

*paganda per i santuari*, in I. Aulisa, L. Avellis, A. Campione, L. Carnevale, A. Laghezza (a cura di), *Esegesi, Vissuto Cristiano, Culto dei santi e Santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, Bari 2020, 511-520.

51 Cfr. in merito Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 116-135, dove si trascrivono fedelmente le pagine di questo Bollettino.

52 Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 117.

53 Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 126.

54 Rosano, Giangrossi, *Storia illustrata del Santuario* cit., 131.

principe Caracciolo. Ciononostante, si può constatare come la sua vitalità sia rimasta profonda e tenace, essendo altresì rimasto immutato il suo significato spirituale per tanti fedeli, non solo Volturaresi, che ogni anno si rivolgono con preghiere alla Madonna della Sanità per ottenere una grazia di guarigione – come si constata dai numerosi donativi qui conservati. Importanti, in tal senso, sono da considerare gli ex voto e soprattutto le tavolette votive, in quanto espressione di tradizioni culturali storicamente stratificate e in quanto manifestazioni devozionali.

È da rimarcare, inoltre, che l'attribuzione alla Madonna della Sanità di guarigioni inattese ed inspiegabili e di altri fenomeni prodigiosi raccontati nelle fonti a nostra disposizione avvengano senza il minimo richiamo a quelle forme di verifica e di controllo che, in altre epoche, le autorità ecclesiastiche avevano adottato allo scopo di prevenire abusi e scandali. Probabilmente anche in questo santuario, come in altri santuari sorti fra Ottocento e Novecento, la mobilitazione di un gran numero di pellegrini rappresenta un valore in sé, così significativa da indurre a mettere in secondo piano le riserve e le cautele che la Chiesa aveva tradizionalmente espresso nell'approccio ai fenomeni prodigiosi legati ai santuari.

Caterina Celeste Berardi  
Università degli Studi di Foggia  
caterina.berardi@unifg.it

Laura Carnevale

## ***Esperienze religiose resilienti e santuari micaelici nella Costantinopoli bizantina: il caso di Anaplous/Sosthenion***

### ***1. La ricerca sui santuari micaelici***

La ricerca sui santuari è feconda di prospettive in campo storico-religioso e storico-sociale, nella misura in cui investe aspetti del massimo rilievo in quest'ambito, fra i quali l'espressione dell'*agency* individuale e collettiva attraverso manifestazioni devozionali maturate nei singoli luoghi di culto; le trasformazioni del paesaggio; il rapporto dei luoghi stessi con lo spazio circostante; le relazioni tra aree urbane e non urbane; la ricostruzione di percorsi terrestri e marittimi di pellegrinaggio<sup>1</sup>.

Lo spazio di un santuario è plasmato e trasformato dalle persone che lo frequentano, cioè dalle loro emozioni e bisogni, dalla loro corporeità, dalle loro narrazioni e rappresentazioni, che sottendono configurazioni e rapporti con il santuario stesso e l'ambiente circostante. La sacralità è dunque attribuita a uno spazio dalle *persone* umane che lo frequentano e in esso agiscono, attraverso le relazioni che stabiliscono con le *persone* extra-umane: pertanto può essere considerata una produzione sociale e/o culturale<sup>2</sup>, in opposizione alla prospettiva

---

1 A questo tipo di ricerca ha contribuito l'approccio metodologico della scuola francese delle *Annales d'histoire économique et sociale*, centrato sulla micro-storia. Questo approccio si è in seguito aperto a stimoli che hanno enfatizzato l'"esperienza religiosa vissuta" dei fedeli: in riferimento alla cristianizzazione dell'Italia meridionale, per esempio, segnalo gli studi di Giorgio Otranto e della scuola barese (G. Otranto, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici*, Bari 1991; Id., *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2010; A. Campione, *La Basilicata paleocristiana. Dioscesi e culti*, Bari 2000; I. Aulisa (a cura di), *I santuari e il mare*, Bari 2014). L'approccio "micro-storico" si giova anche delle risultanze emerse nell'ambito della ricerca sulla *Lived Ancient Religion*: cfr., e.g., J. Rüpke, *Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis' Religion*, *Mythos* 5, 2012, 191-204; Id., *Creating Groups and Individuals in Textual Practices*, *Religion in the Roman Empire* 2/1, 2016, 3-9.

2 La riflessione di Ernesto De Martino è rilevante per la presente indagine, giacché egli pone l'accento sul concetto di ierogenesi (in opposizione all'idea di ierofania), evidenziando come i luoghi sacri abbiano un'origine umana e subiscano trasformazioni per mezzo degli agenti umani che li percepiscono come sacri: cfr., su questo punto, M. Mas-

fenomenologica<sup>3</sup>, secondo cui il sacro viene concepito come “dato” e, in riferimento ai luoghi, si esprime come qualità intrinseca degli stessi. Si tratta di una prospettiva talora applicata all’indagine sui santuari micaelici, in modo però forse irriflesso e non sempre meditato, semplicemente a partire dalla considerazione che essi – come, del resto, accade spesso nel caso dei luoghi sacri cristiani – occupano spazi nei quali la percezione della sacralità conosce una storia pre-cristiana: ogni santuario micaelico, in altre parole, soprattutto in epoca tardo-antica, risulta collegabile con un luogo consacrato a divinità pagane. Sul piano storico infatti, anche sulla base del lessico utilizzato nelle fonti, sembra di poter affermare che la devozione micaelica abbia guadagnato un ruolo di primo piano nel IV secolo E.V. a partire da culti sincretistici di divinità differenti, angeli e “potenze” diffusi nella *pars Orientis* dell’Impero romano, soprattutto in Egitto e Asia Minore<sup>4</sup>. Nondimeno, l’Arcangelo era venerato in forme diverse già alcuni secoli prima del IV, in contesti ebraici e pagani, mentre forme di venerazione “sincretistiche” si protrassero in epoca post-cristiana, con attestazioni significative in ambito egiziano (amuleti e papiri magici)<sup>5</sup>. Verso la fine del V secolo E.V., come è noto il culto micaelico attraversò il bacino del Mediterraneo “migrando” verso Occidente, insediandosi sul promontorio del Gargano in una grotta precedentemente dedicata ad altri culti e segnando la storia europea fino al tardo Medioevo e alla prima età moderna<sup>6</sup>.

---

senzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 1998, 532-535. Nel mio approccio all’indagine sui santuari attribuisco speciale valore alla nozione di “percezione” (cognitiva e corporale) del sacro: cfr. L. Carnevale, *L’Unità di Bari. Santuari, pellegrinaggi ed esperienze devozionali: il percorso di una ricerca*, in Ead. (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze, di vissuto religioso*. Atti del IV Convegno Internazionale FIRB (Bari, 23-25 maggio 2017), Bari 2017, 281-285.

3 Cfr. R. Otto, *Das Heilige*, Berlin 1917; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965. Sul tema rimando alle riflessioni di P. Scarpi, *Delimitazioni del sacro*, in C. Cremonesi, L. Carnevale (a cura di), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*. Atti del I Convegno Internazionale di Studi FIRB (Padova, 17-18 dicembre 2012), Padova 2014, 13-43.

4 Cfr. V. Saxer, *Jalons pour servir à l’histoire du culte de l’archange saint Michel en Orient jusqu’à l’iconoclasme*, in I. Vázquez Janeiro (ed.), *Noscere Sancta. Miscellanea in memoria di A. Amore, I. Storia della Chiesa, archeologia, arte*, Roma 1985, 421-426. La fondazione di molti santuari micaelici orientali nel IV secolo implica, naturalmente, l’attribuzione a essi di una (reale o ricostruita) paternità costantiniana: sull’argomento cfr. T. Canella, *Santuari di memoria costantiniana fra V e VI secolo*, in Ead. (a cura di), *L’Impero costantiniano e i luoghi sacri*, Bologna 2016, 533-555.

5 Cfr. Saxer, *Jalons pour servir à l’histoire du culte* cit., 357-382.

6 Cfr. G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (éds.), *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l’archange*. Actes du Colloque international (Cérisy-la-Salle, 27-30 septembre 2000), Rome 2003, 43-64; A. Campione, *Angeli nell’agiografia dell’area italo-meridionale*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Ἄγγελος-Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages* (= *Micrologus* XXIII), Firenze 2015, part. pp. 318-320; L.

## 2. Anaplous e/o Sosthenion

In questo quadro ben si comprende l'importanza di mettere in luce l'incidenza dei fattori umani sui fenomeni religiosi e culturali di continuità/discontinuità, trasformazione e conversione correlati ai santuari micaelici. Qui intendo approfondire il caso di studio di un *Michaelion* sulla sponda europea del Bosforo, nei pressi di Costantinopoli, che alcune fonti storiche e agiografiche identificano con un luogo sacro (chiesa, oratorio o santuario) chiamato *Anaplous*. A pochi chilometri di distanza, tuttavia, fonti più tarde registrano la presenza di un altro *Michaelion*, il *Sosthenion*: la singolarità di questa duplice attestazione, cui si aggiunge una certa confusione terminologica nei cronisti bizantini medievali, ha indotto una parte della storiografia ad accogliere l'ipotesi che le fonti si riferiscano sempre al medesimo santuario, chiamato *Sosthenion*, in un'area denominata *Anaplous*<sup>7</sup>. A prescindere dalle questioni di identificazione del luogo/dei luoghi, che spero di riprendere altrove, ciò che mi preme evidenziare in questa sede sono riti e prassi legati all'Arcangelo interpretabili nella prospettiva di una negoziazione tra agenti umani e l'agente extra-umano, intesa a risolvere situazioni critiche per la salute fisica e spirituale. Infatti una caratterizzazione di Michele, diffusa soprattutto in Asia Minore, ne enfatizza i poteri terapeutici: è, questo, un connotato interpretabile alla luce del ruolo che ascrivono all'Arcangelo le fonti giudaiche del Secondo Tempio, che sempre lo collegano a fenomeni di natura liminare<sup>8</sup>. Con riferimento alla *virtus* terapeutica attribuita a Michele, spunti interessanti vengono dalla ricezione del racconto trasmesso da *Gv* 5,2-4 (guarigione del paralitico nella piscina probatica)<sup>9</sup>. In particolare a Costantinopoli la venerazione

---

Carnevale, A. Laghezza, *A Mountain and its Christian sacralization: The Cave-Sanctuary of Michael the Archangel in Gargano and the Development of its Cult*, *Civiltà e Religioni* 8, 2022, 75-95.

- 7 Cfr. *Patria Constantinopoleos* I,20 e discussione del *locus* da parte di V. Casamiquela Gerhold, *Constantine the Great and the Churches of Saint Michael at Anaplous and Sosthenion. Some Further Notes on their Location*, *Cuadernos Medievales* 30, 2021, 18.
- 8 L'Arcangelo è presentato come psicopompo e psicostaso, avversario del diavolo, custode di Israele, arcistratega delle schiere angeliche, guardiano del Paradiso, testimone e mediatore di conversione, guaritore: cfr. *Lettera di Giuda* 9; *Vita di Adamo ed Eva* 43.47; *Apocalisse di Mosè* 37.43; *2 Enoch* 22,6-9; *Ascensione di Isaia* 3,5; *Apocalisse* 12,7.9; *Libro dei Vigilanti* 20,5. 24,6-25,1-7; *Rotolo della Guerra* (IQM) 9,15; 17,7; *Giuseppe e Aseneth*, 14-17; *Libro delle Parabole* 67,12-13; *Vita di Adamo ed Eva* 21.36.41. La ricerca pubblicata sull'argomento da R. Infante, *Michele nella letteratura apocrifa del giudaismo del Secondo Tempio*, *Vetera Christianorum* 34, 1997, 211-229, pur preziosa, andrebbe ripresa e aggiornata alla luce dei più recenti sviluppi negli studi sul giudaismo del Secondo Tempio.
- 9 Per l'identificazione con Michele dell'angelo anonimo, menzionato solo in alcune varianti del testo "giovanneo", cfr. Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte* cit., 263; ulteriori riflessioni in L. Carnevale, *La genesi del culto micaelico: dall'Asia Minore al promontorio del Gargano*, in T. Canella, L. Carnevale, D. Patti, *La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia*,

dell'Arcangelo, in quanto guaritore, conobbe grande diffusione in epoca bizantina, se è vero che la città – stando a un censimento di Raymond Janin, rielaborato da Victor Saxer – nell'arco cronologico che va dalla sua fondazione alla conquista a opera dei Turchi (1453), ospitava 35 santuari micaelici, 16 dei quali risalenti a un'epoca precedente l'VIII-IX secolo E.V.<sup>10</sup>.

### 3. La testimonianza di Sozomeno su Anaplous

Sul santuario micaelico di *Anaplous* la prima fonte da esaminare è datata alla metà del V secolo: si tratta di Sozomeno di Gaza che, nella sua *Storia ecclesiastica* (II,3,8-13), indugia sulle vicende accadute in un *Michaelion* situato a nord di Costantinopoli, in un'area prima denominata *Hestia* (ἐν ταῖς Ἑστίας ποτὲ καλουμέναις), con ipotetica allusione a un precedente santuario dedicato alla dea Vesta, sulla costa europea del Bosforo, collocabile nel quartiere attuale di Arnavutköyü. Riprendendo Janin e Dagron, Saxer identifica questo luogo<sup>11</sup>, che Sozomeno chiama ἐκκλησία, con il santuario citato come *Anaplous* da altre fonti, quali Esichio di Mileto<sup>12</sup>: il nome rimanderebbe al verbo *anaplein*, allusivo alle difficoltà di navigazione nel Bosforo a causa delle correnti fra Mar Nero e Propontide<sup>13</sup>. Per spiegare la denominazione del luogo, Sozomeno evoca la credenza che Michele vi fosse apparso (πεπίστευται ἐνθάδε ἐπιφαίνεσθαι Μιχαὴλ τὸν θεῖον ἀρχάγγελον). Egli sente quindi l'esigenza di corroborare le sue affermazioni richiamando la propria testimonianza autoptica (Τοῦτο δὲ κἄγὼ εὐεργετημένος τὰ μέγιστα, ἀληθὲς εἶναι σύμφημι), oltre che l'esperienza altrui<sup>14</sup>.

---

in A. Maiuri (a cura di), Antrum. *Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni 16, Brescia 2017, 249-250. Un inquadramento dei problemi testuali del *locus* evangelico è in R. Infante (a cura di), *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2015, 138-139.

10 R. Janin, *Les sanctuaires byzantins de Saint Michel (Constantinople et banlieu)*, *Échos d'Orient* 33/173, 1934, 28-52; Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte* cit., 402.

11 Va tuttavia osservato che altri studiosi hanno riconosciuto nel *Michaelion* di cui scrive Sozomeno il *Sosthenion*, collocabile forse nella località attualmente chiamata *Istinye* e descritto – come vedremo – da Giovanni Malala nel VI secolo: cfr. *infra* e A. Maury, *Du temple appelé Soshtenium qui existait avant Constantin au lieu appelé Hestiae près de Constantinople et de sa conversion en une église consacrée a Saint-Michel*, *Revue Archéologique* 6/1, 1849, 144-145..

12 *Patria Constantinopoleos*, in *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (ed. T. Preger, Lipsiae 1901, vol. I).

13 Janin, *Les sanctuaires byzantins de Saint Michel* cit., 37-40; G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1991 (ed. or. Paris 1974), 401-402; Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte* cit., 403-407. Circa l'identificazione *Hestia/Anaplous* cfr. anche M. Mormino, *La Passio antica (BHG 1272z) di Menodora, Metrodora e Ninfodora martiri a Pythia Therma in Bitinia*, in *Ritualità e cerimonie nella storia*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni (fascicolo monografico) 88/1, 2022, 218, nota 83.

14 Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, II,3,8; cfr. anche la traduzione latina del brano in



Del massimo interesse è qui la descrizione dettagliata offerta dallo storico di Gaza dei rituali di guarigione compiuti nel santuario, di cui egli dichiara di essere stato rispettivamente spettatore e uditore. Il primo riguarda un suo collega del tribunale, tale Aquilino, sofferente di “una forte febbre derivante da una bile giallastra”: dopo aver interpellato senza successo alcuni medici, in fin di vita, Aquilino decide di trascorrere una notte nel santuario – il che significa, con ogni probabilità, che vi pratica un rito assimilabile all’*incubatio*. Mentre si trova lì, una θεία δύναμις gli appare, ordinandogli di approntare una mistura di miele, vino e pepe: svegliatosi, il malato obbedisce alla prescrizione, la appronta, intinge il cibo nella mistura e viene guarito. Sozomeno non specifica nulla sull’appartenenza religiosa di Aquilino, ma dalla sua narrazione è chiaro che si tratta di un cristiano.

Probianò, il secondo malato, è invece un pagano (Ἑλληνίζοντι γὰρ αὐτῷ τὰ πρῶτα, [...] χριστιανίζειν ἠρξάτο), il quale guarisce da una malattia ai piedi ottenendo nel *Michaelion* una “divina visione” che gli mostra un simbolo di croce (θεία προφανεῖσα ὄψις ἔδειξέ τι σταυροῦ σύμβολον). In particolare, Sozomeno insiste sul fatto che egli viene non solo guarito, ma anche convertito. È notevole – e dipende forse dal fatto che Probianò non fosse cristiano – che, in questo caso, la “semplice” visione della croce appare sufficiente per attivare nel malato il processo di guarigione, senza bisogno di alcuna pratica rituale. A prescindere dai dettagli, quel che emerge dalla testimonianza di Sozomeno è senz’altro la frequentazione “mista”, da parte di pagani e cristiani, del *Michaelion* (forse perché esso era ubicato in un luogo precedentemente legato a una divinità pagana?), nonché il fatto che vi fossero praticati riti e azioni differenti per ottenere i medesimi scopi terapeutici.

#### 4. Anaplous nella Vita di Daniele Stilita

Un’altra fonte rilevante sul santuario di *Anaplous* è un testo agiografico anonimo di estremo interesse, composto verso l’inizio del VI secolo: la *Vita* di Daniele Stilita<sup>15</sup>. *Vita* 13-21 riporta che Daniele, appena giunto a Costantinopoli dalla Siria (nel 451), si stabilisce sette giorni presso *Michaelion* di *Anaplous*; quindi, venuto a conoscenza dell’esistenza, lì vicino, di un tempio pagano infestato dai demoni, vi si trasferisce. La sua stessa presenza “bonifica” il luogo e lo pacifica, suscitando l’attenzione di un numero crescente di pellegrini, che iniziano ad affluire al tempio per dialogare con l’eremita e riceverne la benedizione. Durante la

---

Cassiodoro, *Historia tripartita* II,19.

15 Cfr. la recente traduzione, con introduzione e note di commento di L. Franco, *Fra terra e cielo. Vita di Daniele Stilita*, Milano 2020. Ampia è la bibliografia sulla esperienza religiosa degli stiliti: mi limito qui a segnalare D. Frankfurter, *Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria*, *Vigiliae Christianae* 44/2, 1990, 168-198; C. Cremonesi, *La Siria “selvaggia”, la performance ascetica degli stiliti tra psicologia della “razza” e “pillar religion”*, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Paret (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumoont (1906-2006)*, Bruxelles-Rome 2006, 401-412.

notte, però, Daniele è soggetto a ripetute e rumorose aggressioni di spiriti malvagi che scagliano pietre e brandiscono spade, sino a essere finalmente scacciati dall'eremita. La vicenda allude, con ogni probabilità, a una realtà storica: i chierici di San Michele dovevano percepire che la notorietà e l'importanza del culto dell'Arcangelo, di cui essi erano evidentemente responsabili (possiamo ipotizzare che fosse loro affidata la gestione del santuario di *Anaplous*?), risultava minacciata dalla presenza di Daniele nel tempio, che vi attirava i flussi di pellegrinaggio (unitamente, forse, alle risorse finanziarie dei pellegrini) – a detrimento del *Michaelion* – e vi praticava guarigioni<sup>16</sup>. I chierici, infatti, entrano in scena nel prosieguo immediato della narrazione agiografica: istigati dal demonio in persona, accusano l'eremita di fronte al vescovo di Costantinopoli, Anatolio (449-458), chiedendogli di allontanarlo. Il vescovo però, che era stato a sua volta liberato da una malattia grazie alle preghiere di Daniele, lo difende: l'eremita dunque rimane nel tempio nove anni, accogliendo pellegrini e compiendo guarigioni finché, ispirato dalla visione di Simeone stilita, decide di salire sulla sua prima colonna. Siamo qui di fronte, pur nella forma edulcorata del racconto agiografico, alla rappresentazione di un vero e proprio scontro intra-religioso, che coinvolge non solo la sfera spirituale e individuale della scelta di vita (eremitismo *vs.* vita clericale), ma anche le forme dell'esercizio di potere e di influenza nei confronti della società costantinopolitana (pratiche di guarigione, pellegrinaggi)<sup>17</sup>.

*Anaplous* viene nuovamente richiamato in *Vita* 58, quando l'imperatore Leone I il Trace (457-474) ordina al vescovo di celebrarvi una liturgia in onore di San Simeone, in occasione della traslazione delle sue reliquie da Antiochia a Costantinopoli. Va segnalato che l'anonimo agiografo menziona nel testo anche altri luoghi micaelici costantinopolitani: *e.g.*, il palazzo imperiale di Leone I costruito vicino a “San Michele” –, probabilmente identificabile con *Anaplous* stesso (*Vita* 50); un mercato del pesce intitolato all'Arcangelo (*Vita* 59)<sup>18</sup>.

## 5. Giovanni Malala e il santuario di Sosthenion

Merita ora un cenno il racconto di Giovanni Malala esplicitamente dedicato al santuario che egli denomina *Sosthenion*<sup>19</sup>: si tratta di un luogo che era ben conosciuto con questo nome nel VI secolo allorché, secondo la testimonianza di

16 Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte* cit., 404-405.

17 Su questi aspetti cfr. M. Kaplan, *Un saint Stylite et les pouvoirs : Daniel le Stylite* († 493), in P. Chastang, P. Henriot, C. Soussen (éds.), *Figures de l'autorité médiévale*, Paris 2016, 183-197.

18 Potrebbe trattarsi dell'area del santuario a ridosso del mare che, secondo Procopio di Cesarea (*De aedificiis* I,8,7-10), fu trasformata in mercato da Giustiniano (527-565), che intraprese significativi interventi di ricostruzione del santuario.

19 Secondo Laura Franco, nella *Vita* di Daniele Stilita vi sarebbero allusioni a entrambi i santuari; la studiosa ipotizza che il *Sosthenion* sia menzionato, *e.g.*, in *Vita* 46: *Fra terra e cielo* cit., 94.

Giovanni Malala stesso e di Giovanni di Nikiu<sup>20</sup>, durante la rivolta di Vitaliano contro l'imperatore Anastasio (491-518) i ribelli vi si rifugiarono e, dopo averli sconfitti, l'imperatore vi compì celebrazioni di ringraziamento.

Chiare indicazioni sulla storia cristiana e pre-cristiana del *Sosthenion* sono offerte da Malala nel IV libro della *Chronographia* (13)<sup>21</sup>: egli, attivando un processo eziologico tipico della storiografia bizantina, spiega l'esistenza di questo luogo della Costantinopoli cristiana attraverso la narrazione/invenzione del suo passato pagano. Malala esordisce con la descrizione del viaggio degli Argonauti verso il Bosforo: mentre si preparavano ad affrontare le forze di *Amykos*, mitico re di Bitinia, essi si rifugiarono in una baia riparata, ove hanno la visione di “una potenza”, un “uomo con le ali sulle spalle, come quelle di un'aquila” (καὶ ἐθεάσαντο ἐν ὄπτασίᾳ δυνάμιν τινα ὡς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προσπελάσασαν πρὸς αὐτοὺς ἀνδρὸς φοβεροῦ φέροντος τοῖς ὤμοις πτέρυγας ὡς ἀετοῦ) che, discendendo dal cielo, preannuncia loro la vittoria sul re. Dopo aver sconfitto il re bitino, gli Argonauti fondano *in loco* uno ἱερόν, erigendovi una statua della “potenza” che avevano visto (ἔχτισαν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ ὅπου τὴν δυνάμιν ἐώρακασιν ἱερόν, στήσαντες ἐκεῖ ἐχτύπωμα τῆς αὐτῶν θεαθείσης δυνάμεως) e attribuendogli il nome di *Sosthenion*, paretimologico rispetto al verbo *sozein* (διότι ἐχεῖ φυγόντες ἐσώθησαν ὅστις τόπος οὕτως κέχληται ἕως τῆς νῦν). La seconda parte dell'eziologia vede protagonista Costantino che, in visita al santuario, vi ammira la statua “di un angelo in forma di monaco secondo il δόγμα dei cristiani” (ἀγγέλου σημεῖον σχήματι μοναχοῦ παρὰ τοῦ δόγματος τῶν χριστιανῶν). L'imperatore dorme nel santuario, praticandovi un rito para-incubatorio; “avendo udito in sogno il nome della potenza” (ἀκούσας ἐν ὀρώματι τὸ ὄνομα τῆς δυνάμεως), vi riconosce l'arcangelo Michele. Al di là dell'identità specifica della figura apparsa agli Argonauti, che potrebbe essere una divinità pagana minore, forse l'aiutante di Asclepio, Telesforo<sup>22</sup>, ciò che colpisce è la descrizione inconciliabilmente diversa della statua osservata da Costantino rispetto alla visione degli Argonauti<sup>23</sup>. Questa differenza, comunque la si voglia spiegare sul piano narrativo, mette in luce il ruolo agentivo attribuito a Costantino nei meccanismi di co-

20 Cfr. Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte* cit., 407.

21 *Chronographia*, ed. L. Dindorf, in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (CSHB), Bonn 1831, 78-79. Un racconto analogo ricorre anche, nel XII secolo, in Giorgio Cedreno (*Historiarum compendium*) e, nel XIV, in Niceforo Callisto, (*Historia Ecclesiastica*). Cfr. anche G. Peers, *The Sosthenion near Constantinople: John Malalas and ancient art*, *Byzantion* 1998, 68/1, 110-120.

22 Su Telesforo cfr. Maury, *Du temple appelé Soshtenium* cit., 150, n. 21.

23 Così si esprime in proposito Glenn Peers, *The Sosthenion near Constantinople: John Malalas and ancient art*, *Byzantion* 1998, 68/1, 110: «The two images are in reality distinct, but unified by Malala's historiographic needs in describing the passage from pagan darkness to Christian daylight. [...] The dissociation of the descriptions of the Argonauts' image and the image that puzzled Constantine leads one to look for iconographic parallels that might match the description of a single image “in the schema of monk”. Malalas did not explain the discrepancy between the typical iconography of an Archangel and his monk-like figure».

struzione del luogo sacro: riconoscendo Michele nella statua costruita dagli Argonauti, che ai suoi occhi si presenta tuttavia come “angelo in forma di monaco”, egli riscatta letteralmente, cristianizzandolo, il santuario pagano di *Sosthenion*. Giovanni Malala ci mette al cospetto di un vero e proprio processo di fabbricazione della memoria, attraverso il dispositivo dell’apparizione di un agente sovrumano: tanto l’apparizione quanto la statua, infatti, sono ri-configurate e ri-plasmate dal cronista bizantino in due forme diverse, secondo la diversa prospettiva dei destinatari, prima gli Argonauti pagani e poi l’imperatore cristiano, che attribuiscono nuovi significati alla loro esperienza visiva.

\*\*\*

Nonostante le differenze tipologiche, le narrazioni di Sozomeno, del testo agiografico e di Giovanni Malala appaiono tutte incentrate sulla narrazione – e divulgazione – di esperienze religiose relative a guarigioni corporee e/o spirituali, in relazione intima con un luogo in cui visioni (narrate), rituali (eseguiti) ed eventi (rievocati) facilitano la risoluzione di crisi individuali o collettive. Il santuario è sempre rappresentato dalle fonti, pur diverse, come “un luogo resiliente” a livello relazionale e politico, oltre che religioso, collegato alla figura dell’arcangelo Michele nella sua caratterizzazione di guaritore: un luogo nel quale tanto le crisi personali quanto i conflitti tra i poteri dominanti possono affiorare, deflagrare e trovare spazio di negoziazione, nel contesto di una proficua e vitale (ri-)attribuzione di significati tra poteri umani e poteri extra-umani.

Laura Carnevale  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
laura.carnevale@uniba.it

Paolo Cozzo

## ***Il culto mariano come forma di resistenza e di resilienza: prime riflessioni sui bollettini dei santuari italiani fra XIX e XX secolo***

È un dato ampiamente acquisito dalla storiografia che molte «visions occurring in crisis moments»<sup>1</sup>. Non stupisce, dunque, che eventi ierofanici come apparizioni, prodigi, miracoli, che negli ultimi secoli sono spesso stati all'origine di luoghi di culto santuariali<sup>2</sup>, possano essere intesi come “marcatori” (in termini tanto legittimanti quanto censori, tanto incentivanti quanto inibitori) di cambiamenti in ambito religioso, sociale, politico, economico<sup>3</sup>. Si tratta di fenomeni che, pur essendo riscontrabili in ogni epoca, in quella contemporanea poterono contare su maggior visibilità e risonanza pubblica grazie all'abbondante spazio loro riservato dalla stampa periodica che, com'è stato opportunamente rilevato, assunse caratteristiche, forme e dimensioni di una vera e propria industria culturale<sup>4</sup>. La notevole attenzione dedicata dalla carta stampata alle ierofanie (specialmente a quelle mariane), ai luoghi dove si produssero e agli edifici santuariali (piccole cappelle o grandi chiese, edifici isolati o complessi articolati) che sorsero o vennero adattati per organizzare la fruizione e perpetuare la memoria degli eventi prodigiosi, sta suscitando crescente interesse presso gli studiosi<sup>5</sup>. Sono, in particolare, gli storici delle dinamiche devozionali e degli spazi sacri nei secoli XIX e XX ad aver sottolineato le potenzialità di fonti – come quelle della pubblicistica santuariale – particolarmente adatte a indagare radicamento e diffusione

---

1 W.A. Christian, G. Klaniczay, *Introduction*, in W.A. Christian, G. Klaniczay (eds.), *The “Vision Thing”. Studing Divine Intervention*, Budapest 2009, 7-19: 8.

2 Se ne veda l'ampia casistica in F. Henryot, Ph. Martin (éd.), *Dictionnaire historique de la Vierge Marie: sanctuaires et dévotions, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris 2017.

3 P. Cozzo, *Apparizioni e rivoluzioni. Potenzialità e criticità di un binomio complesso*, Studi e materiali di Storia delle Religioni 85/2, 2019 (fascicolo monografico *Apparizioni e rivoluzioni. L'uso politico delle ierofanie fra tardo antico ed età contemporanea*), 409-420.

4 T. Calì, “*Il miracolo in rotocalco*”. *Il sensazionalismo agiografico nei settimanali illustrati del secondo dopoguerra*, *Sanctorum* 5, 2008, 23-50.

5 Ne costituisce una prova, ad esempio, la linea di ricerca *Laboratori culturali del culto mariano* all'interno del PRIN 2020 *I laboratori culturali della fede. La produzione di cultura religiosa popolare in Italia dall'Unità al miracolo economico* (Prot. 2020TCFPK2, Principal Investigator Giovanni Vian).

dei luoghi di culto nella loro funzione di cassa di risonanza del complesso rapporto tra Chiesa, società, istituzioni pubbliche<sup>6</sup>.

La questione appare particolarmente interessante in un contesto, come quello italiano fra la metà dell'Ottocento e la metà del Novecento, segnato dalla perdita del potere temporale del papato, dalla rottura dei rapporti fra la Chiesa e il neonato Stato unitario, dall'irrigidimento del mondo cattolico su posizioni vieppiù antimoderne. In questo quadro, dove emerge chiaramente il «potere delle devozioni»<sup>7</sup> e il loro uso politico, è possibile riscontrare l'affermazione di efficaci strumenti comunicativi e propagandistici – a partire dalle iniziative editoriali<sup>8</sup> – attraverso i quali venne capillarmente diffusa la visione intransigente maturata in seno al cattolicesimo italiano. È il caso di alcuni periodici sorti alla vigilia e all'indomani di Porta Pia (come i bolognesi “Giardinetto di Maria”, “Fiori mariani”, “Figlia dell’Immacolata”<sup>9</sup>, o il romano “La Vergine”, e i napoletani “Rosajo di Maria” e “Serto di Maria”<sup>10</sup>), nei quali è possibile cogliere l'accorato appello a uno sforzo di resistenza e di resilienza del “popolo cattolico” in anni – quelli dell'unificazione nazionale e del conseguente tramonto della temporalità pontificia – presentati sulle pagine dei periodici come i più difficili per la Chiesa di Roma e i suoi fedeli. Tale tendenza (per molti versi influenzata dai toni e dalle suggestioni della “crociata” contro la modernità bandita da Pio IX<sup>11</sup>) può essere riscontrata anche nel tardo Ottocento e nella prima metà del Novecento, quando la pubblicistica periodica legata ai santuari (in particolare quelli mariani, di gran lunga i più numerosi, diffusi e frequentati) poté fare affidamento sulla comparsa di un cospicuo numero di nuove testate (in un solo decennio – gli anni Novanta dell'Ottocento – quasi una cinquantina furono i bollettini santuariali pubblicati in Italia<sup>12</sup>). Così, sulla scia del successo riscosso dalla devozione della Madonna di Pompei (il cui bollettino, “Il Rosario e la Nuova Pompei”, era stato promosso sin dal 1884 dal fondatore del santuario, l'avvocato pugliese Bartolo

6 R. Rusconi, *Dalle prime stampe ai bollettini. Una propaganda per i santuari*, in I. Aulisa, L. Avellis, A. Campione, L. Carnevale, A. Laghezza (a cura di), *Esegesi, Vissuto Cristiano, Culto dei Santi e Santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, Bari 2020, 511-520.

7 D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma 2022.

8 R. Rusconi, “*Emuliamo i perversi*”. *Una strategia editoriale cattolica nell'Italia dell'Ottocento*, in L. Braida, M. Infelise (a cura di), *Libri per tutti. I generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*, Torino 2010, 88-107.

9 M. Paiano, *Le apparizioni mariane dopo l'Unità d'Italia. «Il Giardinetto di Maria» di Giovanni Acquaderni (1863-1870)*, *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 85/2, 2019, 691-708.

10 T. Calì, *Corpi santi e santuari nella Roma della Restaurazione*, in A. Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*. Atti delle giornate di studio (Roma, 17-19 febbraio 2005), Roma 2008, 305-373.

11 D. Menozzi, «*Crociata*». *Storia di un'ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Roma 2020.

12 Rusconi, *Dalle prime stampe cit.*, 520.

Longo<sup>13</sup>) dalla fine del XIX secolo (epoca segnata da un incremento esponenziale di apparizioni, prodigi e miracoli mariani<sup>14</sup>) si susseguirono in tutta la penisola esperienze editoriali (molto differenti in termini di tiratura, diffusione e durata che spesso risultava essere assai effimera), il cui obiettivo dichiarato era espandere il culto della Vergine, che il papato aveva individuato e proposto come efficace arma da impiegare nella sua lotta alla modernità<sup>15</sup>. Pur nella loro eterogenea morfologia, questi periodici sapevano comunque veicolare, attraverso un canale marcatamente popolare (in termini di pubblico e di registri comunicativi, di interlocutori e di linguaggi), messaggi e valori di una Chiesa impegnata a usare la devozione (*in primis* quella mariana, e più in generale le molteplici opportunità offerte dall'agiografia<sup>16</sup>) come chiave interpretativa dei fenomeni politici, sociali e culturali di un mondo in rapida trasformazione.

Particolarmente rilevante, in termini di consistenza e di persistenza, fu il peso esercitato da Lourdes sulla stampa periodica religiosa italiana. Al santuario francese, alla cui notorietà planetaria contribuì in modo determinante la carta stampata<sup>17</sup>, si ispirarono direttamente – a partire dal titolo – numerose riviste italiane (se n'è contata una cinquantina) sorte nell'arco cronologico compreso fra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II<sup>18</sup>. Assumere la presenza di queste testate come indizio del radicamento e della diffusione del culto di Lourdes è un'opzione metodologicamente non priva di rischi e di limiti, stante i forti condizionamenti imposti a tale analisi empirica da molteplici variabili<sup>19</sup>. L'opzione pare tuttavia praticabile, sia pur con le necessarie cautele e le dovute riserve, per

---

13 M. Paiano, *Un "celebre santuario". Pompei e Bartolo Longo tra epoca fascista e prima Repubblica*, Archivio italiano per la storia della pietà 2022 (in corso di stampa); su Bartolo Longo si veda la voce di M. Ferraris, in *Dizionario biografico degli Italiani* 65, Roma 2005, 700-703.

14 R. Rusconi, *Nel segno di Maria*, in M. Caffiero, M.P. Donato, G. Fiume (a cura di), *Donne, potere, religione. Studi per Sara Cabibbo*, Milano 2017, 23-37: 33-37.

15 Per un quadro generale sulla situazione della stampa periodica italiana nei secoli XIX e XX si veda M. Forno, *Informazione e potere. Storia del giornalismo italiano*, Bari 2012.

16 M. Paiano, *Religione e politica nel Risorgimento. Le devozioni al tempo di Pio IX*, Contemporanea 4, 2016, 509-536.

17 A. Di Marco, *Lourdes. Storie di miracoli: genesi e sviluppo di una devozione planetaria*, Firenze 2016.

18 Una ricerca empirica condotta sulla base dei dati del catalogo OPAC SBN relativi ai periodici pubblicati in Italia nel periodo compreso fra l'apertura del Concilio Vaticano I e la chiusura del Concilio Vaticano II (1869-1965) ha rilevato l'esistenza di 48 testate recanti il termine "Lourdes" nel titolo.

19 Fra le variabili da prendere in considerazione vi è, ad esempio, quella del peso esercitato sulla produzione di stampa periodica dedicata a Lourdes dall'UNITALSI (Unione nazionale italiana trasporto ammalati a Lourdes e santuari internazionali), fondata nel 1903 e presto dotata di una capillare organizzazione territoriale fatta di sezioni e sottosezioni. Le articolazioni locali disponevano spesso di canali di comunicazione periodica – di ambito provinciale o regionale – affiliati a bollettini di santuari, dei quali i periodici UNITALSI risultavano talora supplementi o allegati.

cercare di individuare alcuni elementi utili a predisporre una prima mappatura della geografia culturale di Lourdes (paradigmatica, a sua volta, di una devozione mariana “popolare” risemantizzata in chiave ideologica<sup>20</sup>) all’interno della penisola fra la metà dell’Ottocento e la metà del Novecento<sup>21</sup>. Sul piano cronologico si nota un’intensa fioritura di queste testate nella fase iniziale e, soprattutto, centrale del periodo preso in considerazione (12 fra il 1869 e il 1900; 25 fra il 1901 e il 1930), mentre in quella finale vistoso appare il calo (appena 8 fra il 1931 e il 1965)<sup>22</sup>. Quest’ultimo dato ci suggerisce che il forte impulso alla pietà mariana dato da Pio XII durante il pontificato e culminato nella proclamazione dogmatica dell’Assunzione (1950) poté avvalersi delle crescenti potenzialità di nuovi strumenti comunicativi, come la radio e la televisione<sup>23</sup>, che pur non soppiantando la carta stampata certo si rivelarono concorrenziali con essa (lo stesso Pacelli «si compiacceva di come il progresso tecnologico rendesse i messaggi papali “non più esclusivamente affidati alle fredde pagine della stampa”»<sup>24</sup>).

Com’è già stato ricordato, la tipologia di fonti presa qui in considerazione offre diversi spunti per verificare come la Chiesa e la cultura cattolica espressero, attraverso canali comunicativi “popolari” e apertamente segnati da finalità propagandistiche, forme di resistenza e di resilienza ai traumi prodotti dalla modernità. Il primo e più duro dei quali fu, come si è detto, la perdita del potere temporale del sovrano pontefice. La stampa cattolica (dunque anche i periodici dei santuari, molti dei quali sorti in quegli stessi anni a seguito di apparizioni che non si esitò a

20 P. Cozzo, “*Siccome lo attesta la tradizione e lo confermano i fatti*”. *La risemantizzazione delle mariofanie nella seconda metà del XIX secolo: due casi piemontesi*, Rivista di Storia della Chiesa in Italia 2018/2, 495-528.

21 I 2/3 delle testate censite con i criteri sopra menzionati vennero pubblicati al Nord, con una netta prevalenza di ricorrenze in Piemonte (16), Lombardia (7), Veneto (6). Il Centro appare sottorappresentato (3 in Toscana, 1 in Lazio e 1 in Umbria), mentre nel Sud e nelle isole, a fronte di una ridottissima incidenza generale, spiccano la Campania (6) e la Sardegna (5).

22 È interessante notare come un analogo andamento emerga dall’analisi sulla stampa periodica italiana della ricorrenza di riferimenti alla traslazione di reliquie. «La frequenza con cui, tra il 1926 e il 1943, i giornali si soffermarono su traslazioni ed esposizioni di reliquie di santi fu di molto superiore a quella fatta registrare nei periodi precedenti e successivi»: segno che «quelli successivi al 1926, con ritmi crescenti dopo l’inizio del terzo decennio del secolo, furono anni estremamente fortunati per le cerimonie di traslazione di sacre reliquie», le quali «divennero elemento pregnante e positivamente recepito da chi, all’interno della Chiesa, tese a individuarvi un segnale in controtendenza rispetto all’indifferentismo religioso indotto dai processi di modernizzazione e di secolarizzazione» (M. Forno, *Chiesa e rituali di traslazione delle reliquie durante il Ventennio fascista*, Studi e materiali di storia delle religioni 88, 2022/1, 121-134: 122, 131-132).

23 F. Anania, *I nuovi impresari del culto dei santi: radio e televisione*, Sanctorum 5, 2008, 115-130.

24 F. Ruozi, *Voci e immagini della fede: radio e tv*, in *Cristiani d’Italia* 2011 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/voci-e-immagini-della-fede-radio-e-tv\\_%28Cristiani-d%27Italia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/voci-e-immagini-della-fede-radio-e-tv_%28Cristiani-d%27Italia%29/))



considerare segnali celesti a conforto della Chiesa di Pio IX, usurpata e umiliata) reagi con vigore, riproponendo l'ormai collaudato armamentario ideologico e propagandistico antimoderno, in uso sin dai tempi di Pio VI<sup>25</sup>. Ma, accanto alla stigmatizzazione del mondo moderno, non mancarono anche i richiami a forme di resilienza che il papa, la Chiesa e i cattolici avrebbero potuto mettere in atto. A darne testimonianza è, ad esempio, il già evocato "Giardinetto di Maria", testata fondata a Bologna nel 1863 per iniziativa di Giovanni Acquaderni (uno dei maggiori esponenti dell'intransigentismo cattolico italiano<sup>26</sup>) in concomitanza con un'intensa stagione di mariofanie, di apparizioni e di altri prodigi di natura profetica e apocalittica<sup>27</sup> interpretati come censura celeste di quella "rivoluzione italiana" che minava la libertà della Chiesa e metteva in pericolo il suo capo.

L'intreccio tra devozione mariana e devozione al papa costituiva dunque l'asse del "Giardinetto" – giornale che dal 1863 estese il suo titolo apponendo "L'eco di Lourdes", a testimonianza del forte ascendente esercitato dal santuario pirenaico sulla stampa cattolica italiana – e delle varie associazioni intransigenti sorte in quegli anni, che nella testata bolognese avevano trovato la loro voce. A Maria non era riservato solo un ruolo di protezione che si rivelava attraverso interventi straordinari e prodigiosi, ma anche «di sostegno di una spiritualità programmaticamente proiettata nella ricerca e nell'uso, per la causa cattolica, di tutti i mezzi consentiti dalla legge»<sup>28</sup>. Contro i nemici della Chiesa, accanto alla preghiera (definita «arma poderosissima», «forza invincibile», «mezzo insuperabile di vincere e trionfare» di tutti i credenti che non potevano combattere con armi vere<sup>29</sup>) emergevano – evocate e propagandate dalla stampa – altre armi riconducibili alla strategia della resilienza. Tali erano, ad esempio, le molteplici attività delle associazioni cattoliche, che il "Giardinetto" continuò a menzionare dalle sue pagine. Le prime forme di mobilitazione si limitavano alle tradizionali raccolte di denaro a sostegno del pontefice (come l'obolo di san Pietro, istituito all'inizio del pontificato di Pio IX<sup>30</sup>) o per attenuare l'effetto delle leggi del neonato Stato unitario che apparivano lesive della fede e del clero (in questa direzione andava la raccolta di fondi per il pagamento della somma necessaria ad otte-

---

25 M. Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*, Napoli 2022, 42-47.

26 Sulla sua figura si veda la voce di F. Fonzi, *Dizionario biografico degli Italiani* 1, Roma 1960, 160-162.

27 Ne rappresenta un significativo esempio, fra gli altri, la vicenda delle visionarie di Pusiano, un piccolo paese del Comasco dove, a partire dal 1855, si ripeterono visioni profetiche affidate alle due veggenti Angela e Teresa Isacchi, che predissero, tra altri eventi, la fine del potere temporale dei papi (E. Rai, *La santa parola. Le veggenti di Pusiano e i loro seguaci*, Milano 2013).

28 Paiano, *Le apparizioni mariane dopo l'Unità d'Italia* cit., 705.

29 Sono espressioni tratte da articoli pubblicati sul "Giardinetto di Maria" a firma di Giambattista Casoni, «tra i più attivi cattolici intransigenti bolognesi» (Paiano, *Le apparizioni mariane dopo l'Unità d'Italia* cit., 705-706).

30 I. Veca, *Nascita dell'obolo di san Pietro. Le origini politiche di una moderna devozione (1847-49)*, *Studi storici* 59, 2018/4, 1031-1054.

nera l'esonero dal servizio di leva militare dei seminaristi, messa in atto dall'*Opera per la redenzione dei Chierici poveri dalla leva militare*, di cui era stato fondatore Giulio Cesare Fangarezzi, un altro esponente dell'intransigentismo cattolico felsineo<sup>31</sup>). Vi erano però anche iniziative di segno pedagogico e morale, dirette soprattutto (ma non esclusivamente) all'infanzia, che doveva essere preservata dalla bestemmia, ritenuta una pericolosissima piaga per la sua ampia diffusione specialmente negli strati sociali più bassi.

Anche a ciò aveva alacramente lavorato – in quell'Italia appena unificata che aveva visto innalzare Roma a sua nuova capitale – Bartolo Longo, fondando a Pompei il santuario dedicato alla Vergine e facendone il propulsore della devozione al rosario. Mosso dal desiderio di realizzare la “cittadella cristiana” accanto alle rovine dell'antica città pagana, l'avvocato pugliese aveva portato in quel luogo, desolato e abbruttito dall'indigenza e dall'ignoranza dei suoi abitanti, le prime strutture «volte a dare soluzioni concrete ai problemi delle popolazioni locali»<sup>32</sup>. Il progetto di Longo, prontamente approvato dalle autorità ecclesiastiche, era stato accompagnato sin dalle prime battute da un efficace ricorso alla propaganda della carta stampata. Sui periodici pubblicati dal santuario campano le grazie e i miracoli della Madonna si intrecciavano con le opere di bene, quasi a dimostrare che devozione e promozione sociale potessero costituire due facce della stessa medaglia.

In questa prospettiva di affermazione, nelle voci a stampa dei santuari italiani, di forme di resilienza che da contemplative e devozionali – quali erano apparse sull'onda emotiva di prodigi e ierofanie – divenivano progressivamente attive e pratiche, coinvolgendo ambiti sempre più vasti della vita comunitaria, è interessante notare l'intensificazione di iniziative “sociali” all'indomani della prima guerra mondiale. A titolo di esempio ci si limiterà qui a ricordare le attività promosse sul bollettino mensile del santuario “Regina Pacis” di Fontanelle di Boves, nel Cuneese<sup>33</sup>. Questo santuario prese avvio nel 1921 per iniziativa di don Agostino Pellegrino (fratello di Matteo, vescovo di Bobbio-Piacenza)<sup>34</sup>, curato della parrocchia di San Lorenzo, eretta pochi anni prima (1913) nella frazione di Fontanelle. Il santuario manifestò sempre un forte legame con l'istituzione par-

31 Sulla sua figura si veda la voce di A. Albertazzi, *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia 1860-1980*, Casale Monferrato 1984, 3/1, 347-348.

32 Paiano, *Un “celebre santuario”* cit.

33 M. Ristorto, *Il santuario di Fontanelle, Boves e il suo fondatore*, Borgo San Dalmazzo 1996. Il bollettino del santuario è stato recentemente studiato da K. Melis, *Un santuario e la sua voce. L' “Eco di Fontanelle” e i primi tempi del santuario “Regina Pacis” di Boves (1921-1943)*, tesi di laurea, Università di Torino, Dipartimento di Studi Storici, Corso di Laurea magistrale in Scienze Storiche, anno accademico 2019-2020, relatore prof. P. Cozzo. Ulteriori riflessioni sono proposte da P. Cozzo, *Devozione mariana e stampa periodica nell'Italia fra le due guerre mondiali: il bollettino del santuario ‘Regina Pacis’ di Fontanelle di Boves (Cuneo)*, in corso di stampa in C. C. Berardi, V. Lomiento (a cura di), *Studi biblici e cristianistici in onore di Renzo Infante*, Bari 2023, c.s.

rocchiale (che nel 1941, abbandonata la precedente sede, venne trasferita nel santuario), della quale il fondatore fu titolare sino alla morte, avvenuta nel 1943. È in questa prospettiva santuariale-parrocchiale che va letto il parallelo impegno profuso dal parroco (ed ampiamente ricordato nei bollettini, di cui don Pellegrino fu zelante artefice) sia nella realizzazione del nuovo edificio di culto (il cui cantiere si concluse nel 1938 con l'edificazione di un'imponente cupola), sia nella progettazione di strutture di accoglienza per i pellegrini, sia nella mobilitazione volta a sensibilizzare le autorità civili sulla necessità di dotare la piccola comunità frazionale di infrastrutture ormai ritenute indispensabili. Se ne ha testimonianza sin dal 1921, quando dalle pagine del bollettino, insieme alla sollecitazione dei fedeli a collaborare ai lavori del nuovo santuario, trova spazio quella alle autorità locali per portare a Fontanelle l'acqua potabile e fornire locali adatti ad ospitare le classi IV e V elementare<sup>35</sup>. Il bisogno di «aver un po' di acqua igienica e fresca senza essere costretti a bere quella inquinata, causa di innumerevoli epidemie disastrose» veniva inoltre incontro a un'altra pressante esigenza: quella del lavoro. La realizzazione di nuove fontane avrebbe infatti avuto anche il benefico effetto di «provvedere lavoro ai nostri bravi uomini che non sanno dove trovar occupazione in questi tempi critici di carovivere»<sup>36</sup>. L'impegno della comunità di Fontanelle, chiamata a sostenere lo sforzo per l'erezione di un nuovo santuario, si collocava in un quadro generale complicato dagli effetti della Grande Guerra, le cui ferite apparivano ancora aperte e profonde nel tessuto comunitario. Molti degli uomini partiti per il fronte non avevano fatto ritorno; quanti si erano salvati dovevano ora fare i conti con i problemi di reinserimento in famiglia e sul lavoro; occorreva provare a migliorare, per quanto possibile, le condizioni di vita della popolazione, partendo da beni e servizi primari. L'adattamento alla crisi emersa dopo la fine del primo conflitto mondiale passava attraverso un dinamismo sociale di cui anche la Chiesa si mostrava intenzionata ad essere partecipe, come sembra emergere da «voci» particolari come quelle dei santuari. Erano voci attraverso le quali si incitava all'osservanza di precetti religiosi e morali, ma si fornivano anche consigli alla comunità su come affrontare i problemi della difficile congiuntura. «Tutti si lamentano al giorno d'oggi che non vi è pane, non vi è condimento, non si trova latte, burro, ecc.» scriveva il parroco-rettore, invitando contadini e commercianti di Fontanelle a privilegiare il mercato locale («date sempre la vostra merce ai fontanellesi perché son vostri compatriotti... vendete ai nostri») e a evitare speculazioni («date a prezzo giusto la vostra merce perché, senza offendervi, in questi anni avete avanzato qualche cosa, avete sempre avuto fortuna, date e sarete contenti»<sup>37</sup>).

Nel bollettino del santuario cuneese la rilevanza delle questioni economiche

---

35 *Per il bene della nostra frazione*, Bollettino parrocchiale. San Lorenzo, Fontanelle di Boves 3, 20 agosto 1921, 1.

36 *L'opera dei nostri consiglieri comunali*, Bollettino parrocchiale. San Lorenzo, Fontanelle di Boves 6, 17 settembre 1921, 1.

37 *Per il bene dei nostri parrocchiani*, Bollettino parrocchiale. San Lorenzo Fontanelle di Boves 8, 24 settembre 1921, 1.

è tangibile, e spesso viene trattata con logiche riconducibili alle forme della resilienza. Un esempio viene fornito dall'atteggiamento tenuto dal periodico di fronte alle pesanti ricadute sociali della crisi finanziaria del 1929. Giova ricordare che a quel «nuovo flagello» abbattutosi sull'economia mondiale venne appositamente dedicata da Pio XI un'enciclica (la *Nova impendet* del 2 ottobre 1931<sup>38</sup>). In quel documento il papa denunciò la «grave angustia» che, per l'incremento della disoccupazione, aveva colpito «l'infanzia, gli umili, i lavoratori meno abbienti e i proletari», e tutti quegli «onesti e volenterosi operai, di null'altro più desiderosi che di guadagnare onoratamente col sudore della fronte», costretti invece «alla inerzia e poi ridotti all'indigenza anche estrema, con le loro famiglie». Per reagire il papa invitava «quasi ad una crociata di carità e di soccorso» la quale, «mentre provvederà a sfamare i corpi, darà insieme conforto ed aiuto alle anime; farà in esse rinascere la serena fiducia, allontanandone quei tristi pensieri che la miseria suole infondere negli animi». Quell'impegno avrebbe dovuto spegnere «le fiamme degli odi e delle passioni che dividono, per suscitervi e mantenervi quelle dell'amore e della concordia, e il più stretto e più nobile vincolo della pace e prosperità individuale e sociale».

Oltre che attraverso azioni concrete (a Milano, ad esempio, la diocesi interpretò lo spirito dell'enciclica di Pio XI edificando tre nuove chiese in periferia e «procurando così lavoro agli operai»<sup>39</sup>), la resilienza delineata dal pontefice passava per una «crociata di pietà e di amore e senza dubbio anche di sacrificio», da vivere come un «sacro dovere»<sup>40</sup>. La carità, «primo fra tutti i precetti, anzi compendio e sintesi di tutti gli altri» e «dovere supremo e comprensivo di tutta la legge cristiana», era perciò la soluzione che il magistero pontificio individuava per dare efficaci risposte ai drammi del tempo. Di qui l'esortazione ai vescovi a divenire «il punto di riferimento della carità e della generosità dei propri fedeli, ed insieme il centro delle distribuzioni dei soccorsi da loro offerti», sfruttando a tal fine tutti i mezzi disponibili, «la preghiera, la predicazione, la stampa». L'appello all'uso della stampa viene colto anche nei santuari che, pur non essendo esplicitamente menzionati nell'enciclica di papa Ratti – d'altro canto, ai tempi di quel pontefice il Codice di Diritto Canonico neppure faceva menzione dei santuari: per vederli citati e trattati per la prima volta occorrerà attendere il 1983<sup>41</sup> – sembrano partecipare attivamente alla crociata di carità bandita per fare fronte al flagello della crisi economica. Una conferma pare venire dalla ricaduta dell'enciclica papale sui bollettini santuariali. Anche in questo caso si prende ad esempio quello di Fontanelle di Boves, che nel corso del 1931 tornò in diversi numeri

38 Se ne veda il testo ufficiale in *Acta Apostolicae Sedis* 23, 1931, 393-397 (traduzione in italiano in [https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19311002\\_nova-impendet.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19311002_nova-impendet.html) a cui si farà riferimento nelle successive citazioni).

39 È un passo della lettera pastorale dell'arcivescovo card. Ildefonso Schuster del 18 ottobre 1931, cit. in D. Tettamanzi, *Etica e capitale. Un'altra economia è davvero possibile?* Milano 2009, 91.

40 Pio XI, *Nova impendet* cit.

41 G. Dammacco, G. Otranto (a cura di), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari 2004.

sul tema della disoccupazione, delle sue nefaste conseguenze e delle soluzioni per arginarne gli effetti. La questione non era astratta dal momento che fra le vittime della crisi si annoverava anche il locale cotonificio, che aveva chiuso lasciando senza reddito molte famiglie<sup>42</sup>. Dalle colonne del bollettino il rettore del santuario (che, come si è detto, era anche il parroco della comunità, e dunque era la figura ecclesiastica che meglio ne conosceva i bisogni e le aspirazioni<sup>43</sup>) riprendeva l'esortazione papale alla carità nei confronti dei più bisognosi («pensiamo alla disoccupazione, diamo lavoro alla povera gente, aiutiamo i bambini poveri»<sup>44</sup>), infarcendola di ammonimenti morali<sup>45</sup>. Dal santuario arrivava dunque l'invito a una forma di resilienza che passava sia per l'esercizio della carità, in ossequio all'esortazione papale, sia per una condotta austera e frugale, sempre e comunque orientata ai doveri sacramentali, che risultavano necessari soprattutto per gli uomini, non solo perché più colpiti dalla disoccupazione, ma anche perché più esposti alla propaganda socialista. Emergeva però anche una resilienza più dinamica e operativa, che passava per un investimento, economico e simbolico, a beneficio del santuario. Dal bollettino – le cui vendite, stante la tiratura arrivata a ben 16.000 copie, costituivano un introito non irrisorio<sup>46</sup> – il rettore invitava ad intraprendere ingenti interventi edilizi, come la realizzazione di una nuova cupola, «lavoro che porterà la chiesa ad essere quindici metri più alta dello stato presente»<sup>47</sup>. Con piglio pragmatico, don Pellegrino precisava: «Siamo disposti a ricevere somme a mutuo da brave persone cui il capitale restituiamo dopo tre anni, pagheremo l'interesse del 4%, e così anche per dare lavoro ai bravi popolani, prenderemo sulle spalle una nuova croce, se Dio vorrà». I lavori procedettero speditamente, e la nuova cupola – monumentale emblema di un santuario che, nelle intenzioni del suo fautore, stante la crescente fama di grazie e miracoli di guarigione che vi occorreavano<sup>48</sup>, sarebbe potuto diventare un «piccolo Lour-

---

42 La filatura del cotone era stata avviata a Boves a metà Ottocento per iniziativa della famiglia Pirinoli, che aveva realizzato lo stabilimento nei pressi di Fontanelle, in una zona (Gastaldo) strategica per la presenza di un salto d'acqua e per il passaggio della linea ferroviaria. La manifattura entrò in crisi all'inizio degli anni Trenta del Novecento, quando venne acquistata dall'imprenditore comasco Mario Introzzi. Sotto il nuovo proprietario l'attività proseguì sino agli anni Sessanta, quando il cotonificio di Boves venne chiuso definitivamente.

43 P. Cozzo, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Roma 2014.

44 *Per la disoccupazione*, L'eco di Fontanelle. Santuario "Regina Pacis" 10, ottobre 1931, 3.

45 «Non spredate il denaro!!! Non più abuso di vino e di divertimenti, di passatempo, state allegri, ma onestamente, allegri dopo aver fatto il vostro dovere... Credetemi, godrete molto e non sentirete tutto il disagio presente e futuro se vi limiterete al necessario» (*Non spredate il denaro*, L'eco di Fontanelle. Santuario "Regina Pacis" 8, agosto 1931, 4).

46 *Tutti ad una voce*, L'eco di Fontanelle. Santuario "Regina Pacis" 9, settembre 1936, 4.

47 *Diamo lavoro alla povera gente*, L'eco di Fontanelle. Santuario "Regina Pacis" 10, ottobre 1931, 3.

48 A partire dal 1930 non vi fu praticamente numero del bollettino mensile del santuario che non ricordasse in prima pagina grazie e guarigioni prodigiose attribuite all'interces-

des»<sup>49</sup> e «gareggiare con quello di Pompei»<sup>50</sup> – venne solennemente inaugurata nel settembre 1934<sup>51</sup>. Di fronte al flagello evocato da Pio XI, i santuari mettevano in atto (o quanto meno proponevano ai lettori dei loro bollettini) un modello di resilienza composito, frutto della combinazione di istanze diverse: devozionali e caritative, ma anche concretamente operative.

Pur con tutti i limiti insiti nella tipologia di fonti sulla quale si è deciso di lavorare, i casi qui presentati dovrebbero contribuire a testimoniare una tendenza del mondo cattolico italiano a fornire soluzioni in termini di resistenza e, soprattutto, di resilienza alle sfide lanciate dalla modernità alla Chiesa fra Otto e Novecento. Si trattava di proposte di adattamento alle situazioni di crisi e di superamento delle congiunture negative che, in quell'«Italia devota»<sup>52</sup>, partendo da istanze propriamente religiose (e più specificamente culturali), tendevano col tempo ad assumere valenza pratica e a implicare ricadute operative. Questa evoluzione non pare disgiungibile da quel processo di progressivo reinserimento della Chiesa (e di uomini, istituzioni, spazi, simboli ad essa legati) nella «nazione cattolica»<sup>53</sup>, che avrebbe trovato una sanzione giuridica e politica con i Patti Lateranensi nel 1929. Resta tuttavia da capire, attraverso ulteriori ricerche, se questo atteggiamento riscontrabile nei santuari e nelle loro “voci” popolari, sia espressione particolare di una tendenza ampia e generalizzata nella Chiesa e nella cultura cattolica italiana, o se invece esso sia una specificità propria del fenomeno santuarioale che costituisce uno degli aspetti più rappresentativi di quell'«Italia carismatica»<sup>54</sup> transitata, non senza tensioni e contraddizioni, attraverso l'intera età contemporanea fino ai nostri giorni.

Paolo Cozzo  
Università degli Studi di Torino  
paolo.cozzo@unito.it

---

sione della Vergine li venerata, proponendo spesso il parallelismo con Lourdes («A Lourdes di frequente la Madonna opera guarigioni miracolose istantanee; qui concede pure grazie davvero strepitose, sarà troppo desiderare che nella sua bontà senza misura voglia anche di subito far sorgere dal letto qualche persona ammalata?») (L'eco di Fontanelle. Santuario “Regina Pacis” 5, maggio 1930, 3).

49 L'espressione compare per la prima volta sul numero di ottobre del bollettino del santuario: «Ormai Fontanelle è chiamato da tanti il piccolo Lourdes ed è così. Tanti impediti di far lungo viaggio o per mancanza di mezzi o per mancanza di tempo, vengono qui, pregano, ottengono, ringraziano la cara Regina della Pace, partono contenti e soddisfatti») (L'eco di Fontanelle. Santuario “Regina Pacis” 10, ottobre 1929, 1).

50 *Tutti coloro che hanno visitato Fontanelle*, L'eco di Fontanelle. Santuario “Regina Pacis” 1, gennaio 1940, 3.

51 *Riuscitissima fu l'inaugurazione della sontuosa cupola del santuario*, L'eco di Fontanelle. Santuario “Regina Pacis” 9, settembre 1934, 1.

52 E. Fattorini, *Italia devota. Religiosità e culti fra Otto e Novecento*, Roma 2012.

53 M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi*, Milano 2004.

54 A. Riccardi, *Italia carismatica*, Brescia 2021.

Chiara Cremonesi

## ***Prendersi cura dei mondi: storie di asceti, di leoni e d'altri animali. Itinerari tardo-antichi***

In *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, del 2016, Amitav Ghosh individuava nella «ritrovata consapevolezza che gli esseri umani condividono con altri esseri, e forse addirittura con il pianeta, la capacità di intendere e di volere» uno degli «effetti più perturbanti del cambiamento climatico»<sup>1</sup>. Ritrovata ma in fondo mai perduta: «la consapevolezza di un'intenzionalità non-umana» – affermava – «è più che mai evidente nelle tradizioni narrative»<sup>2</sup>. Egli si riferiva in particolare all'epica indiana, dove rintracciava «una pragmatica accettazione dell'agire consapevole di una molteplicità di esseri non-umani», ma rinviava anche a quell'enorme patrimonio antico, dai poemi omerici alla Bibbia, dove gli interventi di dèi, animali ed elementi naturali sono «essenziali per il meccanismo narrativo»<sup>3</sup>.

A partire dalla suggestione dell'autore di *The Calcutta Chromosome*, ci consentiamo di esplorare alcuni passaggi particolarmente densi della Φιλόθεος ιστορία, la *Storia Filotea*, nota anche con il titolo latino di *Historia Religiosa* (444 ca.)<sup>4</sup>, di Teodoro di Cirro, in cui l'interlocuzione degli asceti cristiani con animali non umani contribuisce a *fare mondo*: quest'ultimo infatti non si presenta come lo sfondo già dato su cui gli uni e gli altri operano ma come il frutto di interazioni, negoziazioni e conflitti, condensati in scene dalle dense sedimentazioni bibliche, filosofiche e letterarie. L'opera si inserisce in un panorama agiografico tardoantico complesso in cui si ritrovano frequenti allusioni ad animali domestici e selvatici in termini simbolici, attraverso allegorie, metafore e similitudini, che giocano un ruolo di grande rilievo. Ma non soltanto: colombe e corvi, così come leoni e pipistrelli, vermi e draghi, zanzare, cavallette e insetti delle più

---

1 A. Ghosh, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, tr. it. di A. Naddotti, N. Gobetti, Vicenza 2020, 73 (ed. or. Chicago and London 2016).

2 Ghosh, *La grande cecità* cit., 74.

3 Ghosh, *La grande cecità* cit., 74.

4 Si farà qui riferimento all'edizione Théodoret de Cyr. *Histoire des moines de Syrie*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, I-II, Paris 2013 (réimpression de la première édition: ed. or. Paris 1977-1979). Riguardo al dibattito intorno alla datazione dell'opera, cfr. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, 32 e R.M. Price, *A History of the Monks of Syria by Théodoret of Cyrrhus*, Kalamazoo 1985, XIV.

varie specie assumono spesso nel meccanismo narrativo un ruolo di primo piano, facendosi antagonisti o deuteragonisti degli asceti e del loro seguito. Talvolta essi militano accanto ai santi nelle schiere di Dio e si fanno, con loro, strumento della provvidenza; talaltra si stagliano nelle fila del grande «ladro della virtù»<sup>5</sup>: posseduti dai demoni, vengono, di volta in volta, liberati o sconfitti dagli asceti. In tal modo gli animali non umani contribuiscono a ridefinire linee di demarcazione, a distinguere i luoghi contaminati e contaminanti da quelli santificati, gli spazi da conquistare alla *vera religio* e alla civiltà rispetto a quelli già espugnati, in un processo agonistico che vede gli atleti di Dio, attraverso guarigioni ed esorcismi, farsi medici delle anime e dei corpi<sup>6</sup>.

Nell'*Historia Religiosa* le metafore e le similitudini, che collegano gli amanti di Dio agli elementi «naturali», sono frequenti, a partire dal prologo dove il vescovo dichiara di voler celebrare coloro che, come astri –  $\phi\omega\sigma\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$  –, hanno brillato in oriente, raggiungendo con i loro raggi i confini dell'*oikoumene*<sup>7</sup>. Corpi luminosi, poli d'orientamento *par excellence*, gli asceti si fanno perno di una continua opera di *mondiazione*, come emerge con particolare vividezza nella biografia dedicata a Eusebio. Viene, infatti, detto che, sebbene egli avesse piantato la sua prima tenda a oriente, era possibile «vedere i figli di questa asceti, come astri –  $\acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$  – intorno alla luna, sia a occidente sia a mezzogiorno, alcuni in lingua greca altri in lingua indigena, cantare in coro inni al Creatore»<sup>8</sup>. La caratterizzazione luminosa e celeste marca una missione apostolica deputata a trascendere i confini terrestri delle lingue, non soltanto del greco e di quella propria del luogo, ma di tutte quelle parlate dalle genti che agli amanti di Dio si accostano, in cerca di cura e di liberazione dalla sofferenza propria e dei propri cari.

5 Thdt., *h. rel.* 3, 9.

6 Sulla questione della cura nella  $\Phi\iota\lambda\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\iota\sigma\tau\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$ , mi limito qui a rinviare all'ancora fondamentale A. Adnès, P. Canivet, *Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'«Histoire Philothée»* de Théodoret de Cyr, *Revue de l'Histoire des Religions* 171, 1967, 53-82, 149-179; cfr. anche C. Cremonesi, *Il corpo mitico dell'eroe. Eroi e santi nella rappresentazione di un cristiano d'Oriente*, *Kernos* 18, 2005, 407-420; Ead., *Riparare il disordine: devianze alimentari tra cura e prassi ascetica*, in Ead., F. Ferdinando Fava, P. Scarpi (a cura di), *Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performance*, Padova 2018, 143-161 e bibliografia ivi richiamata.

7 Thdt., *h. rel. Prol.* 9. Si tratta di un'*oikoumene* radicalmente rinnovata rispetto a quella degli infedeli, pagani o giudei che essi siano. Teodoro stesso dedicò un trattato contro la mitologia di coloro che «considerano dèi gli astri» e che vengono chiamati maghi dai Persiani. L'opera, cui egli si riferisce nella *Graecarum Affectionum Curatio* e nell'*Historia Ecclesiastica*, è andata perduta. Cfr. Thdt., *h.e.* 5,39,5: «I Persiani chiamano maghi coloro che considerano dèi gli astri. Io ho mostrato la loro mitologia in un altro scritto nel quale ho dato soluzione alle loro questioni». Il vescovo di Cirro avrebbe anche composto un trattato polemico *Contra Iudaeos*, che non ci è giunto. Per la comprensione della complessità della figura di Teodoro, mi limito qui soltanto a rinviare a J.-N. Guinot, *Théodoret de Cyr exégète et théologien*, I-II, Paris 2012.

8 Thdt., *h. rel.* 4,13. Le traduzioni dell'*Historia Religiosa* di qui in avanti riportate sono di Antonino Gallico; segnalerò di volta in volta i luoghi in cui me ne discosto.



Nella vita dedicata a Simeone di Sis sono le folle stesse a «tracimare» dalla terra, associate in questo caso, seppur iperbolicamente, al mare e ai fiumi:

Così molti giungono da ogni parte: ogni strada è simile a un fiume ed è possibile vedere radunarsi in quella regione un mare di uomini che accoglie da ogni parte i fiumi – καὶ πάσης ὁδοῦ ποταμὸν μμουμένης πέλαγος ἀνθρώπων ἔστιν ἰδεῖν ἐν ἐκείνῳ συνιστάμενον τῷ χωρίῳ τοὺς πανταχόθεν δεχόμενον ποτάμους. Non solo vi accorrono quelli che abitano la nostra terra, ma anche ismaeliti, persiani e armeni, loro sudditi, iberici, omeriti, e altri di regioni ancora più interne. Giungono molti che abitano le ultime terre dell'Occidente: spagnoli, bretoni e galli che si trovano tra questi due popoli. Parlare dell'Italia è superfluo. Dicono, infatti, che egli nella grandissima Roma è così famoso che in tutti gli atrii dei laboratori, in suo onore, sono attaccate alle colonne piccole immagini quasi che queste offrano una certa custodia e sicurezza<sup>9</sup>.

Se le folle si fanno fiumi e mare, e gli asceti astri a orientarle, questi ultimi comunicano per vie attraverso le quali la lingua si fa di frequente eccedenza non indispensabile: nel silenzio pieno della grazia e vuoto delle parole degli uomini, gli amanti di Dio si relazionano intimamente anche con chi la parola non possiede. È il caso dell'episodio raccontato nel VI capitolo dell'*Historia Religiosa* dedicato a Simeone il vecchio:

Egli trascorse la maggior parte del tempo abbracciando la vita eremitica e visse in una piccola grotta. Non godette di alcun conforto umano, poiché scelse di vivere da solo; ma dialogò senza interruzione con il Dio dell'universo. Si nutriva di piante commestibili. Quest'impegno gli diede anche l'abbondante grazia che viene dall'alto, tanto da comandare anche alle bestie più forti e più feroci – Οὗτος ὁ πόνος αὐτῷ καὶ τὴν ἄνωθεν πλουσίαν ἐδωρήσατο χάριν ὡς καὶ τοῖς ἀλκιμωτάτοις καὶ θρασυντάτοις ἐπιτάττει θηρίοις. E ciò fu evidente non solo ai fedeli, ma anche agli increduli giudei – Καὶ τοῦτο δῆλον οὐ τοῖς εὐσεβέσι μόνοις ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀπίστοις Ἰουδαίοις ἐγένετο. Questi, infatti, per una qualche necessità si trasferivano in un presidio posto fuori dalla nostra regione; ma, sopraggiunte una torrenziale pioggia e una violenta tempesta, non riuscendo a vedere ciò che stava loro innanzi, smarrirono la strada. Errarono per il deserto, senza trovare né un villaggio né una grotta né un viandante. Sbattuti sulla terraferma come naviganti sul mare, occuparono la grotta del divino Simeone come se fosse un porto e si trovarono innanzi un uomo sporco e sudicio, con uno straccio di

---

9 Thdt., *h. rel.* 26,11.

*sisira* sulle spalle – θεωροῦσιν ἄνθρωπον ἀύχμῶντα καὶ ῥυπῶντα καὶ βραχὺ τι ῥάκος σισύρας ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντα. Questi appena li vide, li accolse (era, infatti, molto affabile – εὐπροσήγορος) e domandò il motivo della loro venuta [...]. Mentre stavano seduti, giunsero due leoni che non lo guardavano ferocemente, ma gli scodinzolavano come se fosse un padrone e gli significavano la loro sottomissione – Καθημένων δὲ αὐτῶν ἀφίκοντο δύο λέοντες οὐ βλοσυρὸν βλέποντες, ἀλλ’ οἷόν τινα δεσπότην σαίνοντες καὶ τὴν δουλείαν ὑποσημαίνοντες. A questi egli ordinò con un cenno – ἐκέλευσε διανεύων – di guidare quegli uomini e condurli alla strada che avevano abbandonato nel loro errare<sup>10</sup>.

Dopo averne detto, il vescovo di Cirro si premura di ammonire chi legge a non credere che il suo racconto – τὸ διήγημα – sia un μυθῶδες, un mito lontano dal vero; i fatti avevano, infatti, avuto per testimoni – il verbo utilizzato è μαρτυρέω – i comuni nemici della verità:

Nessuno creda che questo racconto sia un mito – μυθῶδες<sup>11</sup>, perché esso ha come testimoni della verità i comuni nemici della verità – Ἀλλὰ μηδεὶς μυθῶδες εἶναι τὸ διήγημα νομιζέτω τοὺς κοινούς τῆς ἀληθείας ἔχθροὺς μαρτυροῦντας ἔχων τῇ ἀληθείᾳ<sup>12</sup>.

L'episodio è all'insegna del meraviglioso, come il *bios* integrale di un eremita che ha scelto di vivere in una spelunca; di nutrirsi raccogliendo erbe commestibili e facendosi, anche in tal modo, *intimo* agli animali che si nutrono di cibo crudo; di abbandonare il mondo e le consuetudini del vivere sociale, non lavandosi e coprendosi soltanto di una *sisira*. Il vescovo di Cirro insiste sulla sporcizia di Simeone e, ancora una volta, su chi ne è il testimone privilegiato: sono sempre i giudei a vederlo lordo e sudicio – θεωροῦσιν ἄνθρωπον ἀύχμῶντα καὶ ῥυπῶντα – quando

10 Thdt., *h. rel.* 6,1-2.

11 Mi discosto qui dalla traduzione di Gallico, che traduce *mythodes* con «legenda». Per quanto riguarda la polemica contro i miti ellenici, mi permetto di rinviare al mio *Note storico-religiose sulla polemica contro i miti nella Graecarum affectionum curatio di Teodoreto di Cirro*, *Vetera Christianorum* 59, 2022, 89-106. La comunanza dell'asceta con gli animali non poteva del resto che ricordare a un lettore colto quei miti ellenici fetidi e contaminanti che il vescovo di Cirro aveva ritenuto di dover combattere nella *Graecarum Affectionum Curatio*, dove la figura di Orfeo veniva a essere richiamata: nella terza conversazione in particolare (3,29), a proposito dei componenti la spedizione degli Argonauti, Teodoreto ricorda come all'eroe fosse attribuito il potere di incantare con la cetra i pesci e di indurli a seguire i suoi suoni armoniosi.

12 Thdt., *h. rel.* 6,3. Anche quando il vescovo di Cirro si appresta a celebrare Simeone di Sis quale τὸ μέγα θαῦμα τῆς οἰκουμένης, si preoccupa di dichiararsi testimone diretto delle sue imprese, a evitare il rischio che quei fatti straordinari fossero presi come un «μῦθος [...] τῆς ἀληθείας γεγυμνωμένος» («mito [...] privo di verità»): Thdt., *h. rel.* 26,1.

lo incontrano e a testimoniare quindi la radicalità della scelta<sup>13</sup>. È tale *bios*, del resto, e la fatica cui esso sottopone l'asceta, a donare l'«abbondante grazia che viene dall'alto»<sup>14</sup>, la vicinanza a Dio in grado di trasformare un angolo di terra isolato dal mondo in un luogo *innocente*, non contaminato dalla violenza delle fiere sugli uomini. Attorno alla spelunca del santo, nella dimensione spazio-temporale della sua vita *extra*-ordinaria, sembra riconquistarsi la condizione adamica precedente alla caduta e al diluvio, così come annunciarsi il tempo della restaurazione escatologica<sup>15</sup>. Ed è proprio nella capacità dell'asceta di farsi guida – anche soltanto con un cenno – delle bestie selvagge più forti e feroci che ciò si rende manifesto.

È il leone, del resto, a *marcare* i punti salienti di tutta la notizia biografica: in 6,7 viene affermato che, assillato dai devoti in cerca di guarigione dalle malattie e dalla follia causate dai demoni, Simeone, cercando la tranquillità, si avvia in pellegrinaggio verso il Sinai, accompagnato da molti uomini di grande valore<sup>16</sup>. Nel deserto di Sodoma incontrano un vecchio, «selvaggio a vedersi – ἄγριος [...] ἰδεῖν», che viveva in una buca simile alle tane scavate dalle volpi. Aveva i capelli ispidi, il corpo ridotto a uno scheletro ed era coperto con brandelli tenuti assieme da fibre di palma. Si nutriva – riferisce a Simeone e ai compagni – con i datteri portategli da un fratello – ἀδελφός – su ordine del suo protettore. Mentre rivolgeva loro queste parole comparve di fronte a loro un leone:

Mentre quelli che erano con Simeone caddero nell'angoscia, quello che stava seduto sulla buca, avendo capito ciò, si alzò e fece cenno – διένευσεν – al leone di andare da un'altra parte. Esso **ubbidì** subito e venne con un grappolo di datteri. Poi di nuovo si volse per andarsene, si coricò lontano da quegli uomini e s'addormentò<sup>17</sup>.

Il vecchio distribuisce quindi i datteri tra i suoi ospiti e partecipa con loro della preghiera e della salmodia, congedandoli poi «stupefatti per lo spettacolo nuovo» – τὸ καινὸν θέαμα τεθηπότηας – cui avevano assistito<sup>18</sup>.

---

13 Thdt., *h. rel.* 6,2. Come già notavano Canivet, Leroy-Mohlingen, Théodoret de Cyr. *L'histoire des moines de Syrie I* cit., 349, n. 2: «La crasse est inséparable des moines syriens [...] mais aussi des palestiniens (Cyrille de Schythopolis, *V. Sab.*, 44, dans *MO* III/2, p. 61, n.100)» e, per quanto riguarda l'*Historia Religiosa*, rinviavano rispettivamente a 6,9; 10,2,7; 11,1; 14,2; 26,10. Sulla questione, cfr. anche B. Caseau, *Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum*, *Revue des Études Byzantines* 63, 2005, 71-96.

14 Thdt., *h. rel.* 6,2.

15 Per quanto riguarda questo aspetto dell'ascesi siriana, cfr. P. Bettio, *Adamo in Eden e la liturgia celeste: temi della meditazione cristiana nella Siria del V secolo, tra Afraate e il Liber Graduum*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 37/1, 2001, 3-27.

16 Thdt., *h. rel.* 6,7.

17 Thdt., *h. rel.* 6,10.

18 Thdt., *h. rel.* 6,10. Mi discosto qui dalla traduzione di Gallico «li rimandò stupiti per quello che poco prima avevano visto», che mi pare non permetta di cogliere un aspetto importante, la sottolineatura da parte di Teodoro della novità del *theama* e del fatto che si trovassero di fronte, appunto, a un *theama*. Di «θέαμα καινὸν καὶ παράδοξον» il ve-

Nel primo episodio, come nel secondo, vediamo prevalere il lessico dell'obbedienza, di un rapporto tra umano e ferino che oscilla tra collaborazione e «fratellanza» da una parte, e assoggettamento dall'altra. L'altra area semantica particolarmente sollecitata è quella della vista e della visione, là dove in entrambi i passaggi citati le azioni si dispiegano attraverso un continuo gioco di sguardi tra gli asceti, gli animali e i testimoni che assistono alla scena cui l'autore invita anche i lettori. Nell'ultimo brano riportato spettatori dell'eccezionalità del *theama* non sono peraltro i giudei ma gli ἄριστοι che accompagnano Simeone e che, sulla sua scia, condividono con l'uomo «selvatico» un angolo edenico: qui non soltanto le fiere sono *in-nocenti* rispetto agli uomini ma addirittura si allontanano lasciandoli indisturbati a nutrirsi del cibo che hanno loro portato, quasi che ne comprendessero la paura.

In entrambi i casi è il leone ad apparire nella veste di *adiutore* meraviglioso, recuperando il polo positivo dell'ambivalenza conferitagli nei testi biblici. Se nei *Proverbi* (30,30) il grande predatore viene infatti riconosciuto come l'animale più forte, in *Genesi* è il simbolo della tribù di Giuda (49,9)<sup>19</sup>. Tale titolo viene associato a Davide e alla sua discendenza, elemento che concorrerà all'identificazione cristiana dell'animale con il Salvatore. È un trattato come il *Physiologus* greco<sup>20</sup>, l'«archetipo di tutti i bestiari tardoantichi e medioevali»<sup>21</sup>, ad aver esplicitamente attribuito al leone una valenza cristologica, riconoscendone tre nature: 1) la prima viene identificata con l'abitudine dell'animale di coprire con la coda le proprie impronte perché i cacciatori, seguendole, non possano trovare la sua tana e, di conseguenza, catturarlo; 2) la seconda è riconosciuta nell'attitudine a vegliare anche nel sonno: «Quando il leone dorme nella sua tana, i suoi occhi sono vigili e rimangono aperti. Così anche nostro Signore Gesù Cristo, il leone spirituale; il suo corpo dormiva sulla croce ma la natura divina rimaneva vigile “alla destra del Padre”»<sup>22</sup>; 3) la terza viene definita in termini che vale la pena anch'essi ricordare:

quando la leonessa genera il suo piccolo, lo genera morto e lo custodisce finché il terzo giorno giunge suo padre, gli soffia sul volto e lo desta. Così anche Dio onnipotente, Padre di tutte le cose, il terzo

---

scovo di Cirro parla anche a proposito di Simeone di Sis sulla colonna nella notizia dedicata allo stilita: Thdt., *h. rel.* 26,22.

19 Sul leone nei bestiari tardoantichi e medievali, cfr. in generale M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino 2012 (ed. or. *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris 2011), 57 ss.

20 Sull'epoca e il luogo della redazione del *Fisiologo greco*, sono state avanzate differenti ipotesi, anche se quella prevalente porta a datarlo al II secolo ad Alessandria d'Egitto. Cfr. F. Zambon, *Nota introduttiva al Fisiologo greco*, in Idem (a cura di), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Milano 2018, 5-11 e bibliografia ivi richiamata.

21 Zambon, *Nota introduttiva al Fisiologo greco* cit., 5.

22 Ed è proprio con la presentazione della «natura del leone» che si apre il *Fisiologo greco*.

Le traduzioni dei passi qui riportati (*Phys.* 1) sono di Manuela Sanson.

giorno ha risuscitato dai morti suo Figlio, Gesù Cristo nostro Signore, perché salvasse il genere umano smarrito<sup>23</sup>.

Michel Pastoureau, ricordando l'importanza del *Physiologus* non solo per la tarda antichità ma anche per i bestiari medievali del XII e XIII secolo, ha efficacemente sintetizzato le modalità attraverso le quali il leone viene associato al Cristo: la fiera, che cancella le tracce per fuggire agli inseguitori, viene a essere accomunata a colui che, nascondendo la propria divinità incarnandosi nel ventre di Maria, si fa uomo in segreto per ingannare il diavolo. Il leone vigile nel sonno si fa, invece, immagine del Cristo nella tomba: dove la sua spoglia umana dorme, la sua natura veglia. Il leone, che il terzo giorno soffia sul cucciolo e lo desta con il proprio respiro, è, invece, figura stessa del Dio padre e della resurrezione<sup>24</sup>.

Teodoreto non allude a valenze cristologiche del leone ma sembra tessere impressionisticamente all'interno della trama narrativa, all'altezza di quella triangolazione che vede ai tre vertici l'asceta Simeone, che non si nutre di animali ed è in pace con loro come l'Adamo in Eden, il leone e i giudei che, quali nemici della verità, non possono che essere i testimoni più fededegni della *parresia* del santo con le fiere, vedendo con i loro occhi increduli il tempo già e non ancora realizzato della restaurazione escatologica.

Se il riferimento biblico a Daniele poteva fino a questo punto della notizia biografica essere sotteso, nel passaggio immediatamente successivo, in cui il vescovo di Cirro *fonda* attraverso le sacre scritture la distanza del suo racconto dai miti contaminanti ellenici, esso è direttamente esplicitato, all'interno di una sequenza in crescendo in cui a concorrere all'economia della salvezza non sono soltanto gli interlocutori animali ma anche il fuoco:

Se uno non crede alle mie parole, si ricordi del modo di vivere del famoso Elia e del servizio che i corvi gli prestavano portandogli, senza alcuna interruzione, il pane al mattino e la carne alla sera. È abbastanza facile per il Creatore dell'universo trovare ogni sorta di mezzi per curare i suoi. Così mantenne Giona nel ventre della balena per tre giorni e tre notti, e fece che i leoni nel pozzo stupissero di Daniele e che il fuoco *apsychon*<sup>25</sup> si comportasse in maniera logica – τὸ ἄψυχον πῦρ λογικῶς ἐνεργεῖν – illuminando quelli che erano dentro e bruciando quelli che stavano fuori<sup>26</sup>.

È forse di un certo interesse notare come il fuoco, a differenza degli altri protagonisti non umani richiamati nel passo, sia l'unico a essere esplicitamente definito dall'autore ἄψυχον. Il richiamo agli episodi ordalici contenuti nel *Libro*

---

23 *Phys.* 1.

24 Pastoureau, *Bestiari del Medioevo* cit., 62.

25 Mi discosto qui da Gallico che traduce ἄψυχον con “privo di anima”, privilegiando la traslitterazione del greco.

26 Thdt., *h. rel.* 6,11.

di *Daniele* rafforza, inoltre, il rapporto tra dimensione *thaumatica*, verità e testimonianza: nel caso del libro biblico era il re Dario spettatore principale della verità, nel caso del santo cristiano sono i giudei. Proprio al libro di Daniele Teodoreto, peraltro, aveva dedicato, in chiave anti giudaica e cristologica, un *Commento*, composto nel periodo intercorso tra il Concilio di Efeso (431) e il cosiddetto Atto di Unione (433), e in polemica con la scelta degli ebrei di non annoverare Daniele tra i profeti<sup>27</sup>.

Nel brano è, del resto, presente un altro animale ad alto tasso simbolico, il corvo, che nel testo biblico, così come nelle tradizioni letterarie e figurative cristiane, si caratterizza per una forte ambivalenza. Il vescovo di Cirro ricorda, infatti, i corvi che avevano nutrito Elia (*III Re* 17,5-6) presso il torrente Cherit, permettendogli di sopravvivere. Il riferimento pare particolarmente significativo dal momento che – come è stato varie volte evidenziato – la figura del profeta è stata variamente assunta come paradigma della vita ascetica cristiana<sup>28</sup>. Anche nel caso di Teodoreto, come nelle fonti latine esegetiche e agiografiche esplorate da Roberta Franchi, gli episodi di Elia e Daniele «funzionano» assieme:

Nell'esegesi cristiana, la presenza di questi volatili viene letta nel senso di un intervento divino a favore di chi ha scelto la via dell'ascesi. Il prodigio dei corvi vuole dimostrare che il modo di vivere del profeta e il suo livello di ascesi sono apprezzati da Dio: è proprio il Signore a recargli il cibo tramite questi volatili [...]. Ecco allora che la figura di Elia viene spesso messa in parallelo con quella di Daniele, a dimostrazione della benevolenza divina: gettato nella fossa dei leoni, Daniele rimane illeso, mettendo così in luce la sua innocenza<sup>29</sup>.

Cipriano nel *De opere et eleemosynis* accosta le vicende di Elia e Daniele «per dimostrare in sintonia con *Prov.* 10,3, che l'aiuto del Signore non viene mai meno ai giusti» e il diacono Ponzio, nella *Vita et Passio Cypriani*, assimila ai due profeti il martire come *homo dei*, tanto che «l'utilizzo del *prodigium* di Elia e i corvi nella *Vita et Passio Cypriani* di Ponzio non è di poco conto ai fini della stesura dei successivi βίοι dei santi»<sup>30</sup>. Al contrario, esso entra a far parte del

27 Sulla questione, cfr. D. Borrelli, *La funzione del prologo nel Commento a Daniele di Teodoreto di Cirro*, in A. Rigo, A. Babuin, M. Trizio (a cura di), *Vie per Bisanzio*. Atti del VII Congresso Nazionale (Venezia, 25-28 novembre 2009), II, Bari 2013, 593-607 e bibliografia ivi richiamata.

28 Sulla questione, cfr. E. Giannarelli, *Dalla Bibbia al Petrarca: Elia, i corvi e l'amicizia*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di M. Naldini*, Roma 1994, 255-273. Cfr. in generale anche P. Cox Miller, *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity*, Philadelphia 2018.

29 R. Franchi, *In bonam et in malam partem: la simbologia del corvo dalla Bibbia a Bocaccio*, *Paideia* 53, pars prima I/III, 2018, 419.

30 Franchi, *In bonam et in malam partem* cit., 422.

repertorio del genere biografico cristiano, soprattutto in relazione alle figure ascetiche. Dalla *Vita Pauli primi eremite* di Gerolamo all'*Historia Lausiaca*, per arrivare al II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, l'intimità del corvo con gli «amici di Dio» si fa segno meraviglioso della grazia divina e del suo poggiarsi sui santi<sup>31</sup>. Mentre Paolino di Nola nell'*Epistolario* arriverà addirittura a interpretare l'uccello quale *figura Christi*<sup>32</sup>.

Teodoreto e le altre fonti ricordate evidenziano quindi la complessità e la *poikilia* delle valenze simboliche – cristologiche e martirologiche – attribuite agli animali all'interno delle tradizioni cristiane tardoantiche, non riducibili certo a rigide opposizioni binarie, che vorrebbero – *sic et simpliciter* – il corvo, nero e scuro, quale polo negativo associato al demonio da una parte, e la colomba, bianca e luminosa, arruolata nelle schiere del bene, quale polo positivo dall'altra. Bisogna però certo ricordare che in epoca successiva non saranno tanto i corvi del profeta Elia ad essere costantemente richiamati nell'apparato letterario e figurativo cristiano ma, piuttosto, il «primo» corvo di *Genesi* 8,6-7, «un passaggio – come ha efficacemente sintetizzato Michel Pastoureaux – brevissimo, appena due versetti [...] che nondimeno hanno fatto versare molto inchiostro, nuocendo in misura considerevole al corvo»<sup>33</sup>, tanto che l'uccello dal piumaggio nero finirà tra Medioevo ed età moderna anche per essere sostituito nelle raffigurazioni del nutrimento meraviglioso di Elia dalle colombe<sup>34</sup>.

Per *fondare* il *thauma* che si trovano davanti Simeone e i compagni, Teodoreto mette quindi in scena i *theamata* biblici di Daniele, di Elia e di Giona, ricorrentemente presenti anche nel patrimonio figurativo cristiano dei primi secoli e talvolta – vale forse la pena qui ricordarlo – nell'ambito degli stessi manufatti, come nel caso della cosiddetta gemma di Londra, dove troviamo rappresentati contestualmente gli episodi di Daniele e Giona<sup>35</sup>.

La vita di Simeone presenta un altro passaggio di particolare rilevanza rispetto al rapporto tra gli umani e un'altra specie ad alta densità simbolica, le ca-

31 Il corvo è del resto ricorrente nell'iconografia benedettina, come ricorda R. Infante, *Echi biblici e patristici nell'iconografia del corvo: gli eremi di santa Maria di Pulsano e altri esempi pugliesi*, *Auctores Nostri* 2, 2005, 257-278. Lo studioso ne ha esplorato le occorrenze in Puglia e in particolare in Daunia, dove l'uccello si ritrova nell'iconografia di Elia, «venerato come patrono di Peschici dall'epoca della fondazione del borgo medievale da parte di esuli croato-bosniaci (X sec.)» (262), che riprende quella bizantina molto diffusa nell'oriente cristiano.

32 Cfr. Infante, *Echi biblici e patristici nell'iconografia del corvo* cit., 267-268.

33 M. Pastoureaux, *Il corvo. Una storia culturale*, tr. it. di G. Calza, Milano 2021, 34 (ed. or. *Le corbeau, une histoire culturelle*, Paris 2021).

34 Pastoureaux, *Il corvo* cit., 38. È interessante invece rilevare come all'interno delle tradizioni islamiche il corvo – anche e proprio in relazione al suo piumaggio nero – assuma valenze generalmente positive: cfr. a tale proposito P. Carusi, *Nero più nero: il corvo. Vita reale e immaginata di un animale coranico*, *Civiltà e religioni* 6, 2020, 185-209.

35 J. Spier, *Late Antique and Early Christian Gems*, Wiesbaden 2007, 69, n. 428. Cfr. anche A. Chavarria Arnau (a cura di), *Cambio de era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, Córdoba 2022, 23.

vallette, tradizionalmente connotate nei termini di una piaga distruttrice dei raccolti e del lavoro umano. In 6,8 gli insetti ortotteri sono, al contrario, protagonisti di una similitudine con gli uomini, là dove si dice, citando *Isaia* 40,22, che Dio abbraccia il disco della terra e gli uomini «che vi abitano come cavallette»<sup>36</sup>.

Nella notizia dedicata ad Afraate esse svolgono, invece, il più consueto ruolo di distruttrici, permettendo in tal modo di mostrare la forza del santo che pone un freno alla loro azione impartendo la propria benedizione:

Dicono che una volta le cavallette invasero improvvisamente la regione e, al pari del fuoco, distrussero tutto: messi, alberi, paludi, boschi, prati [...] Le cavallette, che, come un esercito, strisciavano fino a quei confini e volavano intorno ad essi, di nuovo tornavano indietro temendo la benedizione impartita, come se fossero impedita da un freno e ostacolate ad andare oltre<sup>37</sup>.

## Conclusioni

Non è qui possibile essere esaustivi nel riferire della varietà dei modi in cui Teodoreto popola le storie dei suoi asceti di animali e di elementi naturali delle più diverse specie ma soltanto sondare alcuni dei passaggi in cui più evidente appare il modo in cui le relazioni tra gli uni e gli altri intessono le trame attraverso le quali l'autore mette in scena il rinnovato farsi del mondo, così come il disciplinamento dell'esperienza spirituale e dei suoi effetti mimetici. A conclusione del nostro contributo, possiamo soltanto accennare a come gli animali vengano a essere chiamati in causa da Teodoreto anche nella ripresa delle immagini platoniche:

il corpo è visibile e soggetto alle necessità della natura. Infatti il suo auriga, musico e pilota, reggendo benissimo le briglie, indusse i cavalli a restare in ordine: battendo ritmicamente le corde dei sensi, fece loro rendere un suono molto armonioso; muovendo con abilità il timone, eluse l'impeto delle onde e l'assalto dei venti<sup>38</sup>.

Così come in quelle di memoria evangelica: i monaci come gregge e l'asceta, cui di volta in volta viene dedicata la notizia biografica, come pastore<sup>39</sup>. Ve ne sono altre ancora, di più grande forza immaginifica, che afferiscono all'ambito della caccia. In 2,10 Asterio, discepolo di Giuliano di Saba, viene definito «cacciatore» – θηρευτής – della virtù ascetica. È lo stesso Asterio di cui viene detto che si recava dal maestro due o tre volte all'anno trasportando a spalle per sette giorni due medimmi di fichi secchi per Giuliano e facendosi così per lui bestia da soma<sup>40</sup>. Le

36 Thdt., *h. rel.* 6,8.

37 Thdt., *h. rel.* 8,14. Cfr. anche Thdt., *h. rel.* 1,11.

38 Thdt., *h. rel. Prol.* 6.

39 Cfr. p. es. Thdt., *h. rel.* 2,9.

40 Thdt., *h. rel.* 2,10.



figure della caccia ritornano ancora nella stessa notizia: del grande asceta viene, infatti, detto che, andato a vivere in una grotta all'estremità del deserto e scelto un regime di vita particolarmente austero, inebriato dall'amore del Signore, avesse attratto molti che lo supplicavano di renderli partecipi della sua palestra:

Non solo, infatti, gli uccelli catturano con il loro canto altri uccelli, attirando a sé quelli della loro stessa razza e facendoli prendere con reti avvolgenti; ma anche gli uomini vanno a caccia dei loro simili e alcuni li conducono a rovina, altri a salvezza. Così riuniti, rapidamente furono dieci, poi il doppio e il triplo e alla fine raggiunsero il numero di cento<sup>41</sup>.

Così anche Publio viene ad essere associato ai volatili da richiamo: di lui viene infatti detto che «come un uccello dalla bella voce, attrasse molti dei suoi connazionali in queste reti salvifiche»<sup>42</sup>. E una rete salvifica è anche quella che intreccia Teodoreto, ricorrendo a una logica combinatoria che non si dà a leggere soltanto diacronicamente ma sincronicamente: è solo nel dispiegarsi insieme di fronte al nostro sguardo che le singole stelle figurano una costellazione. Abbiamo qui potuto scorgerne alcune, nodi astrali di racconti imbricati gli uni agli altri, di traiettorie memoriali bibliche, ed elleniche, letterarie e iconografiche, che con la loro luce mostrano i luoghi degli asceti pieni di vita e di vite, là dove la solitudine non è isolamento ma *con*-partecipazione di umani e non-umani all'economia della salvezza così come all'opera, inesausta, di *mondiazione*.

Chiara Cremonesi  
Università degli Studi di Padova  
chiara.cremonesi@unipd.it

---

41 Thdt., *h. rel* 2,3

42 Thdt., *h. rel* 5,3. Riguardo a similitudini e metafore relative agli uccelli, cfr. anche Thdt., *h. rel* 4,9; 12,2; 13,6.



Angela Laghezza

## ***Riti, reliquie, propaganda: il rilancio del culto di santa Fara per superare la crisi di Faremoutiers (XVII secolo)***

Santa Fara, vissuta nel VII secolo, è stata la prima badessa del monastero in seguito chiamato Faremoutiers (*Farae monasterium*, monastero/i di Fara – a partire dal IX secolo) presso *Eboriacus/Evoriacas*, località ubicata nella regione Brie, nel nord-est della Francia<sup>1</sup>. Santa Fara è venerata come taumaturga, guaritrice delle patologie oculari, ma soprattutto come santa delle spighe e della provvidenza<sup>2</sup>. Il suo culto ha avuto una significativa evoluzione crono-geografica: per quattordici secoli, alternando momenti di fortuna e di declino, ha resistito ai mutamenti storici e agli avvenimenti che hanno coinvolto l'abbazia di Faremoutiers, impiantandosi, a partire dalla metà del XVII secolo, nell'Italia meridionale. In questo arco temporale è possibile individuare sostanzialmente quattro fasi: la prima risale al VII secolo, corrisponde alle origini e alla costruzione del profilo letterario di Fara come discepola di san Colombano e badessa; la seconda si colloca nel IX secolo con il recupero della sua figura e la nascita effettiva della sua tradizione agiografica; la terza, nella prima metà del XVII secolo, costituisce l'acme nella storia della devozione farene e del santuario di Faremoutiers; la quarta è caratterizzata dalla migrazione del culto fuori dalla Francia, verso l'Italia meridionale, con l'insediamento in Sicilia (seconda metà del XVII secolo) e in Puglia (prima metà del XX secolo).

In questo contributo, frutto di una ricerca tuttora in corso, finalizzata a individuare tramite, attori, contesti ed eventi determinanti per questa evoluzione, intendo accennare alle prime due fasi, per poi soffermarmi sulla terza e in particolare su fattori e strumenti di resilienza che hanno sostanziato la rinascita del culto in età moderna, definendo il profilo agiografico della santa.

### ***1. Santa Fara e Faremoutiers tra VII e IX secolo***

Le prime testimonianze su Fara risalgono alle *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius* di Giona di Bobbio<sup>3</sup>, una raccolta di biografie e *miracu-*

---

1 J. Guerout, *Fare (sainte)*, in R. Aubert (sous la direction de), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VI, Paris 1967, 520; Y. Chaussy, *Faremoutiers*, in Aubert (sous la direction de), *Dictionnaire d'histoire* cit., 534-545.

2 H. M. Delsart, *Santa Fara. Sua Vita e suo Culto*, Bari 1944 (ed.or. Paris 1911).

3 *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, MGH *Scriptores Rerum Germa-*

la, composta tra il 639 e il 642<sup>4</sup>, con il fine di dare vita ad una tradizione monastica collegata al movimento di san Colombano «nelle sue diverse articolazioni territoriali e cronologiche»<sup>5</sup>. Nella *Vita Columbani*, l'autore tratteggia brevemente l'incontro tra Fara bambina – che introduce con il nome per esteso *Burgundofara*, presto caduto in disuso<sup>6</sup> – e l'abate irlandese, avvenuto quando questi, durante le sue peregrinazioni nella Gallia settentrionale, si ferma come ospite presso la famiglia di Fara, nei dintorni di Meaux, e prima di ripartire la benedice<sup>7</sup>. Il gesto benedificante, unico elemento significativo del racconto, diviene il segno della predestinazione alla vita religiosa di Fara bambina<sup>8</sup>. Nella *Vita Eustasii*, discepolo di Colombano e fondatore del monastero di Luxeuil, l'agiografo racconta le vicissitudini affrontate dalla Santa, decisa a entrare in monastero contro la volontà paterna<sup>9</sup>: ammalatasi gravemente agli occhi per i

---

*nicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, B. Krusch ed., Hannoverae et Lipsiae 1905, 1-294 (citerò in seguito soltanto i nomi delle singole opere incluse nelle *Vitae Columbani abbatibus discipulorumque eius*, con l'indicazione delle pagine corrispondenti a questa edizione).

- 4 Cfr. S. Brufani, *Giona da Bobbio e la Vita Columbani discipulorumque eius: alle radici della civiltà europea*, in E. Menestò (a cura di), *Le radici medievali della civiltà europea*. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della quattordicesima edizione del «Premio internazionale Ascoli Piceno» (Ascoli Piceno, 6-7 dicembre 2000), Spoleto 2002, 139-156; P. Chiesa, *Giona oltre Colombano: vita e contesto di un biografo*, in E. Destefanis (a cura di), *L'eredità di San Colombano. Memoria e culto attraverso il Medioevo*, Rennes 2017, 193-204.
- 5 S. Boesch Gajano, *Giona di Bobbio: un affresco della santità colombaniana nel contesto dell'agiografia altomedievale*, in Destefanis (a cura di), *L'eredità di San Colombano cit.*, 183; P. Gillon, J.P. Laporte, *Les monastères de la Brie et de la basse vallée de la Marne au haut Moyen Âge (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles). État des connaissances, recherches et perspectives*, in S. Bully, A. Dubreucq, A. Bully (sous la direction de), *Colomban et son influence. Moines et monastères du haut moyen âge en Europe*, Rennes 2018, 375-381 e *passim*.
- 6 Il diminutivo Fara compare già nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (I, VII) di Beda del 731 [M. Lapidge (a cura di), *Beda, Storia degli Inglesi*, II, Milano 2008, 43 (= *Hist. Eccl.*)]; diversamente J. Guerout (*Fare cit.*, 509). Il nome della santa richiama le origini burgunde della sua famiglia: sulla questione cfr. M. Gaillard, *Female Monasteries of the Early Middle Ages (Seventh to Ninth Century) in Northern Gaul: Between Monastic Ideals and Aristocratic Powers*, in J. Burton, K. Stöber (eds.), *Women in the Medieval Monastic World*, Turnhout 2015, 80. Sulla composizione della famiglia di Fara la testimonianza più importante è il suo *Testamento*, un documento tramandato in un cartulario di Faremoutiers del XIII secolo, fortemente controverso e ritenuto copia dell'originale di epoca merovingia da Jean Guéroul: *Le testament de Sainte Fare. Matériaux pour l'étude et l'édition critique de ce document*, Revue d'histoire ecclésiastique 60, 1965, 761-821.
- 7 *Vita Columbani* 26, 209: *benedixit ergo vir Dei (scil. Columbanus) domum eius, filiamque illius nomen Burgundofara, quae infra infantiae annis erat*.
- 8 Gaillard, *Female Monasteries cit.*, 77-78.
- 9 La figura di Fara viene da me analizzata anche nell'ambito del Progetto di ricerca internazionale e multidisciplinare su *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze. Un approccio transdisciplinare e diacronico alla costruzione dell'identità femminile ed alla sua rappresentazione*, coordinato da E. Zocca (Sapienza Università di Roma).

pianti intensi e prolungati, fino a diventare cieca, viene guarita da Eustasio; successivamente, costretta a fuggire e a nascondersi per sottrarsi a suo padre, ancora una volta, viene salvata da Eustasio, che, infine, riesce a convincere il genitore, portandone a lieto fine le peripezie: la giovane, consacrata monaca dal vescovo di Meaux, decide di dare vita a un monastero su un terreno di famiglia<sup>10</sup>. In un altro *locus* della stessa Vita, Giona descrive la forte personalità di Fara, divenuta ormai badessa, attraverso la narrazione dell'incontro con Agrestio, oppositore del movimento colombiano, in odore di eresia, al quale la donna tiene testa dimostrando di avere un carattere virile<sup>11</sup>. Dal confronto tra questi episodi e le notizie sulla cronologia degli spostamenti di Colombano nel territorio gallico diviso tra i re Merovingi, è stato individuato il 610 come anno dell'incontro tra questi e Fara; il 620 come possibile data della fondazione di Faremoutiers e tra il 626-627 l'assunzione della carica di badessa<sup>12</sup>.

Le *Vitae Columbani* includono anche i *Miracula Evoriacensia*, ambientati a Faremoutiers<sup>13</sup>. I *Miracula* sono costituiti da dodici capitoli ispirati al quarto libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno e presentano uno spaccato della vita in monastero

10 *Vita Eustasii* 7, 241-243: *monasteriumque Christi virginum supra paternum solum inter fluvios Mugram et Albam edificat fratresque, qui aedificandi curam habeant, deputat; germanum puellae Cagnoaldum et Waldebertum, qui ei postea successit, ut regulam doceant, decernit*. Sulla base dell'assegnazione di alcuni monaci alla nuova fondazione, la critica ha ipotizzato che originariamente Faremoutiers fosse stato un monastero doppio; un passo di Beda parrebbe confermare questo particolare *status*, ricordando la presenza di *fratres* che *aliis erant in aedibus* (*Hist. Ecc.* III, VIII, 45-47. 516). Tra gli studi cfr. J. O'Carroll, *Sainte Fare et les origines*, in *Sainte Fare et Faremoutiers. Treize siècles de vie monastique*, Paris 1956, 7-8; Chassy, *Faremoutiers* cit., 535-536. Il riferimento alla "regola" rimane vago; secondo Michèle Gaillard l'influenza su Faremoutiers di Valdeberto (successore di Eustasio a Luxeuil) avrebbe contribuito ad assegnare a lui la paternità della *Regula cuiusdam Patris ad Virgines*, una sorta di sintesi tra ideali del monachesimo colombiano e Regola di san Benedetto: una ipotesi plausibile ma non provata (*Female Monasteries* cit., 78-79). Cfr. anche R. Barcellona, *Regole e vita monastica nella Gallia tardo-antica. Il monastero come confine e come confino*, in G. Piconardi (a cura di), *Regole e spiritualità monastiche*, Stresa 2014, 11-30. In ogni caso, Faremoutiers ha adottato la regola benedettina dal IX secolo.

11 *Vita Eustasii* 10, 253. Sul profilo agiografico di Fara cfr. A. Degl'Innocenti, *Agiografia femminile nel VI secolo*, in A. Ceresa-Gastaldo (a cura di), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*. Atti del convegno (Trento, 27-28 ottobre 1988), Trento 1990, 179-181; M. Cristiani, *La sainteté féminine du Haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1991, 385-434, spec. 385-393; A. Vauchez, *Tra vergini e spose spirituali: modelli di santità femminile nell'Occidente cristiano*, in Id. *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003, 99-100; P. Mainoni, «Con animo virile». *Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (secoli XI-XV)*, Roma 2010; A. Laghezza, *Una donna alla sequela di Colombano*, *Vetera Christianorum* 56, 2019, 132-134.

12 O'Carroll, *Sainte Fare et les origines* cit., 4-10; Guerout, s.v. *Fare* cit., 515-529.

13 *Miracula Evoriacensia*, 257-280.

al femminile<sup>14</sup>. I prodigi si svolgono alla presenza di Fara, rappresentata come una *mater* severa, che dirige la comunità ma non è operatrice di miracoli: l'attenzione è tutta puntata sul monastero di Faremoutiers, luogo dotato di una sacralità particolare, in cui Dio alternativamente manifesta grazia e/o castighi sulla base del rispetto o meno dei principi ispiratori del movimento monastico colombiano<sup>15</sup>. Albrecht Diem, tra gli altri, interpreta l'operetta come un discorso consequenziale volto a dimostrare in passaggi ben strutturati «that the nuns can and must take care to remain on the narrow path towards salvation. Jonas also explains how narrow a path this is and how easy it is to slip off – even under the best possible circumstances»<sup>16</sup>. In definitiva, sembra che il processo di costruzione agiografica iniziato da Giona si concluda nella *Vita Eustasii* perché Fara non è protagonista dei *Miracula*, non compie prodigi, ma rimane spettatrice degli eventi narrati<sup>17</sup>.

Il giorno della morte della santa è stato individuato nel 7 dicembre di un anno imprecisato tra il 641 e il 655; nella stessa data la tradizione ha fissato il suo *dies festus*<sup>18</sup>. Soltanto una fonte tarda, il *Proprio* di Faremoutiers (1716), riporta qualche notizia sulla morte di Fara: il suo corpo sarebbe stato sepolto davanti all'altare di Santa Maria nella chiesa abbaziale; circa quarant'anni dopo sarebbe avvenuta l'*elevatio* delle spoglie in un reliquiario soprastante la sepoltura originaria, perché fosse ben visibile e più accessibile alla venerazione di fedeli e pellegrini<sup>19</sup>: un atto che è stato considerato fondativo del santuario di Faremoutiers<sup>20</sup>.

Ciononostante, nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731), Beda, nel riportare la consuetudine dei re britanni di mandare le proprie figlie nei monasteri della Brie<sup>21</sup>, tra i quali quello costruito dalla nobile “badessa Fara”, testimonia sì la sua notorietà ma, allo stesso tempo, implicitamente dimostra che, ancora nella prima metà dell'VIII secolo, ella non era conosciuta come santa. È infatti il IX secolo a sancire la santità di Fara. Intorno alla seconda

14 A. De Vogüé, *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Bégrolles-en-Mauges 1988, 28-34. Il tema escatologico collegato a tempi e modi in cui avviene il trapasso di alcune monache sembra rifarsi ai racconti gregoriani: Boesch Gajano, *Giona di Bobbio: un affresco* cit., 187-188; Ead., *Gregorio Magno agiografo*, in M. Gouillet (sous la direction de), *Hagiographies VII*, Turnhout 2017, 28.

15 Cfr. E. Boozoky, *Le châtement divin, instrument de lutte et de protection dans l'hagiographie de Colomban, de ses compagnons et successeurs*, in Destefanis (a cura di), *L'eredità di San Colombano* cit., 205-207.

16 A. Diem, *The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism*, Turnhout 2021, 200.

17 Laghezza, *Una donna alla sequela* cit., 131-134.

18 Guerout, *Fare* cit., 525-527, anche per l'intricata questione del *dies festus* del 3 aprile.

19 Guerout, *Fare* cit., 527-529.

20 D.T. Duplessis, *Histoire de l'Église de Meaux*, I, Paris 1731, 643.

21 Beda, *Hist. Ecc.* III, VIII, 42-47. Beda ricorda che Aethelburg e la sorellastra Saethryth, nonostante fossero “straniere”, diventarono badesse di Faremoutiers; a corollario di queste informazioni, inoltre, presenta la santità di Earcongota e di Aethelburg, manifestata al momento della morte della prima e dopo la sepoltura della seconda, richiamando la tipologia di racconto dei *Miracula*.

metà del secolo, a quanto finora stabilito dalla critica, fu redatta la *Vita sanctae Farae virginis* su commissione della nobile badessa Bertrada (841-876) – recita il Prologo – come segnale di rinascita a seguito delle invasioni vichinghe<sup>22</sup>. Il testo inedito, tramandato da un codice unico datato al XII secolo<sup>23</sup>, sostanzialmente riprende i testi di Giona, sintetizzando arbitrariamente i suoi racconti, con l’inserimento di notazioni morali e creando non poche difficoltà per una corretta traduzione<sup>24</sup>. Alla composizione della *Vita* fa da *pendant*, secondo Jean Guerout, l’*Epitaphium S. Farae* riportato in un manoscritto risalente all’epoca di Carlo il Calvo (823-877)<sup>25</sup>: il breve testo si segnala in modo particolare perché attribuisce natali reali alla santa (*Francorum soboles Regnum. Virgo inclyta Fara*) e, accanto a questo, ne ricorda le origini burgunde, interpreta il significato del nome collegandolo alla luce (*Virtutum clara lux fuit pharusque pudoris*) e allude ai suoi miracoli: di fatto i primi relativi alla sua tradizione<sup>26</sup>. In quest’epoca il culto di santa Fara si avvia dunque verso la sua affermazione, favorito dalla prassi consolidata di recuperare figure di santi merovingi, attraverso riscritture di vite e di altra tipologia di testi agiografici<sup>27</sup> e anche in ragione di un comprovato interesse dei carolingi nei confronti di Faremoutiers<sup>28</sup>. Il percorso agiografico di Fara si definisce con l’inserimento nel Martirologio di Usuardo (865 ca.)<sup>29</sup>: così la badessa inizia il suo cammino di santità autonomo rispetto a quello tracciato da Giona. Tuttavia, ricostruire questa fase della storia di Faremoutiers, anche in riferimento al contesto locale in cui si inseriscono la committenza di Bertrade e le altre operazioni di propaganda agiografica, risulta difficoltoso a causa di una diffusa carenza documentale<sup>30</sup>: basti pensare

22 In *Vitae Sanctorum*, ms *Bibl. Nat. Lat.* 5573, Paris, 56v-69r. Per la traduzione italiana del Prologo, cfr. Delsart, *Santa Fara* cit., 137-138.

23 Nel 2021 è stato ipotizzato che il manoscritto provenga dallo scriptorio di Faremoutiers: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc64539z>

24 Guerout ha definito la *Vita* una buona sintesi di Giona: *Fare* cit., 506-507. È in fase di realizzazione l’edizione critica, con traduzione e commento del testo da parte di Nunzio Bianchi e di chi scrive, in collaborazione con un gruppo di ricerca francese guidato da Michèle Gaillard (Université Lille 3).

25 *Epitaphium S. Farae. Ex codice tempore Caroli Calvi manu descripto: Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti saec. II*, J. Mabillon (ed.), 449. Cfr. Guerout, *Fare* cit., 529.

26 Delsart, *Santa Fara* cit., 133-134.

27 Cfr. K. Heene, *Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?*, *Analecta Bollandiana* 107, 1989, 415-428; P. Riché, *Les Carolingiens enquête de sainteté*, in *Les fonctions des saints* cit., 217-224.

28 A. Galli, *Faremoutiers au Moyen Âge*, in *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 37-39. Durante la reggenza della principessa Rothilde, che aveva preceduto Bertrada, Faremoutiers ricevette il titolo di “abbaye royale”: Chassy, *Faremoutiers* cit., 538.

29 J. Dubois (éd.), *Le Martyrologe d’Usuard*, Bruxelles 1965, 82.

30 P. Gillon, *Sainte-Fare, Inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage chrétiens en France*, <https://sanctuaires.aibl.fr/fiche/440/sainte-fare>. La stessa carenza si riscontra anche per la storia di altre abbazie del nord della Francia, legate all’esperienza di Colombano: Gaillard, *Female Monasteries* cit., 87.

alla lacuna cronologica nella lista delle badesse tra la reggenza di Bertrade e quella di Rissende, conclusa nel 1146<sup>31</sup>.

## 2. *Reliquie e memoria come strumenti di resilienza*

Da una valutazione diacronica degli accadimenti salienti si evidenzia che a partire da questo periodo in poi la storia di Faremoutiers, e in particolare del santuario e del culto di santa Fara, risultò orientata e condizionata da azioni mirate e da reazioni “resilienti” delle badesse, finalizzate ad affrontare situazioni critiche, di particolare necessità materiale e degrado morale<sup>32</sup>. In questi momenti le reliquie della santa assunsero un ruolo centrale: furono artefici di prodigi e miracoli attraverso rituali pubblici con funzione difensiva e protettiva, strumenti di sacralizzazione o rinnovata sacralizzazione di luoghi e spazi, ma soprattutto segni tangibili dell’azione di Dio nel presente storico per il tramite dei suoi intercessori, anche dopo la morte<sup>33</sup>.

Come osserva Gabriel Le Bras conoscere la storia di Faremoutiers significa attraversare la storia del monachesimo in Francia: in essa si ritrovano dinamiche caratteristiche di molte abbazie, riferite ad un’ampia diacronia che va dall’alto medioevo alla Rivoluzione francese<sup>34</sup>. E dunque Faremoutiers tra XVI e XVII secolo non viene risparmiata dalla crisi generale delle istituzioni monastiche, legata a molteplici fattori, primo fra tutte le Guerre di religione, e questioni di interessi di politica religiosa a carattere locale<sup>35</sup>. Diversi tentativi di riforma messi in atto si rivelano fallimentari già nella seconda metà del XVI secolo, fino a quando alla guida di Faremoutiers giunge la badessa Françoise de la Châtre (1605-1643). Il suo operato, articolato in una serie di iniziative, è ricostruito grazie al *Journal de madame Françoise de la Châtre*, redatto da autore anonimo e pubblicato postumo, intorno al 1785<sup>36</sup>. La badessa de la Châtre è chiamata ad

31 *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 2.

32 Tra i rari e mal documentati eventi susseguitisi in epoca medievale, ricordo qui soltanto l’incendio del 1141 che danneggiò gravemente gli edifici di Faremoutiers: per recuperare le risorse, le monache pensarono di istituire processioni in varie zone del Regno, portando alla venerazione dei fedeli alcune reliquie possedute dalla abbazia: i resti di santa Fara e il capo di sant’Agnese. Soprattutto a Tours – dove sorgeva, com’è noto, il santuario più importante della Gallia medievale per le guarigioni – numerosi fedeli e devoti accorsero per impetrare grazie e favori alle sante, mediante intercessione di san Martino, con il risultato che si verificarono numerose guarigioni. Con i proventi delle offerte già nel 1145, quattro anni dopo l’incendio, fu possibile provvedere ai lavori di ricostruzione: cfr. Delsart, *Santa Fara* cit., 139-144.

33 E. Bozoky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris 2006, *passim* e in particolare capitolo V.

34 *Préface*, in *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., XI-XII.

35 M. Venard, *La rottura confessionale*, in C. Vincent, A. Tallon (a cura di), *Storia religiosa della Francia*, Milano 2013, 275-298. Su Faremoutiers in particolare cfr. P. Cousin, *Les abbesses de Faremoutiers au XVI<sup>e</sup>*, in *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 57-66.

36 R. Thibaut, Y. Chaussy, *Françoise de la Châtre. Journal*, in *Sainte Fare et Faremoutiers*



applicare i decreti del Concilio di Trento sui monasteri, a partire dalla clausura e dalla vita in comune<sup>37</sup>, e a restituire prestigio e visibilità all'abbazia, attraverso il rilancio e la promozione del culto della fondatrice<sup>38</sup>. Anche il contesto storico ha favorito, per certi versi, la ripresa del culto: durante la pressione protestante ai confini della Lorena, il vescovo di Meaux, Jean de Vieupont, aveva consigliato di difendere i tesori e i reliquiari delle abbazie poste sotto la sua giurisdizione, portandoli in salvo a Parigi. Dietro questo monito, il 31 luglio del 1622 Françoise de la Châtre organizza una serie di celebrazioni liturgiche e riti per impetrare la pace, che terminano in modo straordinario il 3 agosto, a seguito di una suggestiva e silenziosa processione dei reliquiari di santa Fara, santa Aubierge e san Jerroche, conservati nella chiesa abbaziale. Durante il corteo, i presenti si accorgono che il reliquiario di santa Fara è particolarmente leggero e per questo decidono di aprirlo: con stupore le ossa ivi custodite risultano essere intatte. L'avvenimento assume l'eccezionalità di una nuova *inventio*: le reliquie vengono esposte alla comunità e portate nell'infermeria del convento dove si trova Charlotte de la Bret, giovane monaca cieca dalla nascita, che, al contatto con le stesse, recupera immediatamente la vista. A questa guarigione ben presto se ne aggiungono altre e la fama dei miracoli della badessa taumaturga si diffonde rapidamente<sup>39</sup>.

Il processo indetto dal vescovo per accertare la veridicità dei fatti, tenuto-  
si il 6 agosto, sancisce l'autenticità della guarigione prodigiosa di Charlotte, alla presenza di numerosi testimoni<sup>40</sup>. Negli *Atti* è riportato che già la domenica successiva al 3 agosto, dai paesi limitrofi hanno luogo sette pellegrinaggi a Faremoutiers<sup>41</sup>. Il vescovo dispone che la festa del 7 dicembre diventi una doppia solennità in tutta la diocesi di Meaux e aggiunge al santorale la memoria del 3 agosto. I pellegrini accorrono sempre più numerosi dalla Francia centro-settentrionale e le reliquie della santa iniziano a essere molto richieste in tutto il Regno di Francia. Le fonti tramandano una serie di miracoli di guarigione e una prevalenza di devoti di origine aristocratica, provenienti soprattutto dagli ambienti monastici parigini, dove l'eco del miracolo della giovane cieca ha grande risonanza: i pellegrini accorrono numerosi dalla Brie, dalla Champagne, da Parigi, Reims, Sens, dal

---

cit., 293-375. Altre notizie sulla badessa sono desunte da J. de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre S. Benoist, décédées en ces derniers siècles*, I, Paris 1679, 324-344.

37 Y. Chaussy, *Françoise de la Châtre*, in *Sainte Fare et Faremoutiers* cit., 70-73.

38 Una simile strategia di propaganda fu condotta a Chelles, dove fu portato in auge il culto di santa Bathilde, secondo una prassi tipica del XVII secolo, che aveva coinvolto sia santi fondatori dell'età antica che figure contemporanee: L. Sebastiani, *Cronaca e agiografia nei monasteri femminili*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano 1990, 159-168.

39 A. Carcat, *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et première abbesse de Fare-monstier en Brie*, Paris 1629, 236-272.

40 *Procès-verbal et attestations d'un signalé miracle fait en l'abbaye de Faremonstier le 3<sup>e</sup> août 1622. Avec la déclaration de Monseigneur l'évêque de Meaux sur iceluy*, Paris 1623.

41 *Procès-verbal et attestations* cit., 21-22.

territorio di Berry, per chiedere una grazia alla grande taumaturga, specializzata nel guarire le malattie oftalmiche<sup>42</sup>.

Françoise de la Châtre commissiona una serie di opere in onore della santa per fissare la memoria di questi eventi straordinari e rispondere alle crescenti esigenze di carattere devozionale. Basti ricordare: il *Tableaux de la naissance, de la vie, du progrès et de la fin miraculeuse de Sainte Fare* di Benjamin de la Villate del 1629; un *Elogium sanctae Farae virginis. Reliquiarum eius veneratio ac mirabiles effectus a Deo permisi*, in versi latini, composto dal suo confessore, Joannes Bruneau; una raccolta di poesie, *l'Eboriac aux poets français* del 1629 di Françoise Fare de Vaillant, religiosa di Jarzay<sup>43</sup>. Tra le biografie si segnala quella del padre agostiniano Augustin Carcat, *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et premiere abbesse de Fare-monstier en Brie* (1629). Lo scritto ha avuto una funzione determinante nella evoluzione del patronato della santa; nel riproporre il racconto di Giona di Bobbio, con l'aggiunta di miracoli recenti e di testimonianze tratte dall'archivio dell'abbazia, Carcat inserisce un elemento di novità, destinato a cambiare il patronato di Fara. Rielaborando l'episodio dell'incontro con Colombano, nel quale coinvolge anche Eustasio, l'autore ricorda che Fara reggeva tra le mani, benché fuori stagione, una spiga fresca appena raccolta:

« Il arriva donc fort à propos que ces deux saints après les complimens ordinaires rendus au Comte & à la Comtesse, ietterent les yeux sur la petite Fare, & augurerent qu'il y avoit quelque chose de divin en cette ieunesse, principalement quand ils s'apperceurent qu'elle tenoit un espy de bled, qui parroissoit fraîchement cueilly, entre ses mains, bien qu'il n'en fuit pas la saison. [...] & ainsi saint Colomban prenant à part ce petit enfant, & touché d'une inspiration divine, luy dit: Ah! Ma petite Fare, vous avez bien choisi, car le froment sera votre part & portion: c'est le plus grand heur qui vous puisse iamais arriver, entendez vous bien ce que je veux dire »<sup>44</sup>.

Grazie a questo racconto, l'iconografia di santa Fara si è arricchita della presenza delle spighe, ella viene invocata come santa della provvidenza per propiziare buoni raccolti, e, per estensione, come protettrice delle attività agricole e pastorali<sup>45</sup>. Alla committenza di Carcat è inoltre collegata la realizzazione di un dipinto destinato a diventare l'archetipo iconografico della santa: Fara è raffigurata frontalmente, il vangelo nella mano destra, il pastorale adornato da cinque spighe nella sinistra; l'immagine centrale è inserita in un contesto agreste, circondata da scene

42 H. Barbin, J.-P. Duteil, *Miracle et pèlerinage au XVII<sup>e</sup> siècle*, Revue d'histoire de l'Église de France 61, n. 167, 1975, 246-256.

43 Y. Chaussy, *Françoise de la Châtre* cit., 76-78.

44 Carcat, *La vie de Sainte Fare* cit., 33-37.

45 R. Lecotté, *Recherches sur les cultes populaires dans l'actuel diocèse de Meaux (Département de Seine-et-Marne)*, Mémoires de la Fédération Folklorique d'Ile-de-France à Paris IV, 1953, *passim*.

della sua vita e del miracolo del 3 agosto, e sormontata, in alto al centro, dallo stemma dell'abbazia reale di Faremoutiers e dal blasone della badessa de la Châtre<sup>46</sup>.

Quanto accaduto a Faremoutiers non è inconsueto: in numerosi monasteri dell'Europa post-tridentina la riforma delle istituzioni monastiche fu affiancata da simili iniziative che, nel valorizzare eventi e attori della fondazione, miravano a riconquistare la coesione interna della comunità monastica e a rilanciarne la visibilità all'esterno. La celebrazione delle figure dei fondatori e di altre personalità di spicco all'interno della medesima istituzione, è stata ovunque oggetto di una ricca produzione letteraria, affidata, a seconda delle specifiche finalità, a monache, al confessore, all'archivista o a esponenti dell'ordine deputato al governo delle comunità femminili<sup>47</sup>.

La strategia adottata da Françoise de la Châtre ha avuto ricadute significative nell'evoluzione del culto di santa Fara e nella storia del suo santuario<sup>48</sup>. Il movimento creatosi attorno alle sue reliquie e "l'indotto" da esse generato con la ripresa di pellegrinaggi<sup>49</sup>, a carattere regionale, hanno portato alla creazione di una rete di interessi e di relazioni tra l'abbazia stessa e alcuni ordini religiosi – in particolare i Cappuccini con sede a Parigi – allora impegnati nell'ambito del programma di riforma cattolica delle abbazie francesi<sup>50</sup>. L'insieme di questi fattori ha portato ad una più ampia circolazione del culto, superando i confini nazionali.

Le circostanze verificatesi nel primo quarto del XVII secolo, grazie alle diverse strategie messe in campo per superare la crisi, mi pare consentano in questo caso di attribuire al concetto di resilienza un significato che travalica la mera idea di adattamento<sup>51</sup>: dopo dieci secoli, infatti, si conclude il processo di

---

46 L'autore è il frate agostiniano Charles Maltat.

47 S. Ditchfield, *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, 264-282.

48 L'operazione promossa da Françoise de la Châtre si può dire conclusa con successo e con notevoli ricadute sia nella vita dell'abbazia sia nell'evoluzione del culto di santa Fara: in breve, si può affermare che i rapporti con l'élite aristocratica, politica e religiosa del tempo, si intensificarono visibilmente, tanto che persino Maria de' Medici, devota a Santa Fara, si recò in pellegrinaggio a Faremoutiers. I favori concessi all'abbazia e uno stato generale di benessere continuarono almeno fino al primo trentennio del secolo successivo, quando altre questioni dottrinali presero a insidiare le istituzioni monastiche francesi, destinate alla soppressione durante la Rivoluzione.

49 S. Boesch Gajano, *Gli oggetti di culto: produzione, gestione, fruizione*, in S. Boesch Gajano, F. Scorza Barcellona, *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Roma 2008, 129-160.

50 Cfr. Chaussy, *Françoise de la Châtre* cit., 94; Thibaut, Chaussy, *Françoise de la Châtre. Journal* cit., 309-314. Tra le questioni al centro delle mie indagini c'è anche quella legata al ruolo dell'ordine dei Cappuccini, e in particolare di alcune comunità di Parigi, che hanno costituito il tramite per l'insediamento del culto in Sicilia, a Cinisi e a Palermo già alla metà del XVII secolo, e la successiva diffusione in Basilicata, Calabria, Campania e Puglia.

51 Sull'applicazione del termine resilienza a specifiche circostanze storiche e a eventi di lunga durata e sui rischi legati alla sua "inflazione" in tempi recenti, si rimanda al saggio di A. Giardina, *La resilienza in un'epoca di angoscia*, *Futuro classico* 1, 2015, 45-55.

costruzione del modello agiografico iniziato da Giona di Bobbio e vengono consegnati alla tradizione elementi letterari e iconografici che hanno favorito, senza dubbio insieme ad altri fattori contingenti, l'esportazione del culto fuori dai confini nazionali, permettendone ulteriori inaspettati sviluppi anche in età contemporanea. Solo a titolo esemplificativo, dunque, ricordo che a Bari, negli anni '40 del XX secolo, è stata dedicata una chiesa a Fara, santa delle spighe, che ne custodisce una reliquia proveniente da Faremoutiers. Divenuta méta di un pellegrinaggio locale, nel 1993 la chiesa è stata dichiarata santuario diocesano *ad experimentum* per un quinquennio<sup>52</sup> – titolo a tutt'oggi non revocato. Dal 7 dicembre 2014 il santuario di Bari ha ricevuto il titolo di Basilica Pontificia Minore.

Angela Laghezza  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
angela.laghezza@uniba.it

---

52 I. Aulisa, M.S. Calò, A. Campione, P. De Santis, G. Di Cagno, D. Nuzzo, *I santuari non mariani in Puglia*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002, 381; A. Laghezza, *Santa Fara*, in I. Aulisa, G. Otranto (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Puglia*, Roma 2012, 185-187.

Marcello La Matina

## ***Topologie narrative della malattia e della guarigione nella Grecia antica. Uno sguardo semiotico***

### *Per una sintassi topologica della malattia e della guarigione*

La semiotica, che molti ancora considerano la scienza del segno, ha ormai definito la propria identità disciplinare. Parla ancora, per molti versi, la lingua dei suoi padri fondatori – Ferdinand de Saussure, Louis T. Hjelmslev – ma preferisce definirsi come la scienza e la filosofia del senso. Entità inafferrabile, evanescente, il senso è dappertutto, è perlopiù un dato. L'uomo non tollererebbe di vivere in un mondo che non avesse ai suoi occhi senso. Eppure, questo senso che sempre è dato, sempre necessita di essere articolato. Come ha scritto più volte Algirdas J. Greimas, si tratta per la semiotica di «mettere il senso in condizione di significare». Questa ricerca comporta una attenzione verso il testo, il suo significato, ma soprattutto verso le condizioni che permettono al senso di installarsi dentro alle strutture linguistiche portanti. Il senso è nelle strutture *ab quo*, ossia nel percorso generativo che ogni interprete compie per ritrovare quel che non sarebbe visibile senza l'impiego di un apparato teorico e un metalinguaggio interdefiniti<sup>1</sup>.

Il senso si articola come uno scenario nel quale le figure del mondo comune prendono posto. Nei racconti di malattia e di guarigione, ad esempio, è facile – al livello della manifestazione testuale – riconoscere degli attori (malati, guaritori, indovini, intercessori), delle figure temporali (l'eterno, inamovibile presente della malattia, il “frattempo” della guarigione, il futuro della speranza) e delle figure spaziali (il santuario, l'ospizio, la città colpita dalla peste, l'accampamento coi suoi miasmi). Queste figurine incarnano (“figurativizzano”, a dir correttamente) delle entità invisibili ad occhio nudo: gli *attanti*. Il senso diviene allora ricostruzione di un universo popolato da istanze dotate di intenzionalità (cioè Soggetti che cercano degli Oggetti provvisti di valore), quindi antropomorfizzate, anche se – a questo livello dell'analisi – sprovviste di figura. Il senso è la ricerca del senso, e la ricerca del senso è ciò che dà senso al cercare.

Nei racconti di salute e malattia, antichi o moderni, la salute è figura del

---

<sup>1</sup> I testi considerati, per dir così, canonici sono almeno i seguenti: A.J. Greimas, *Du sens*, Paris 1970 e Id., *Du sens II*, Paris 1983. Il metalinguaggio della semiotica generativa è descritto in A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique*, Paris 1979.

sensu dato: essa non è definibile in sé, e ci si accorge di essa soltanto quando viene a mancare. Talché la malattia è un rivelatore del senso, così come, in altro contesto, l'errore scoperto può rivelare l'esistenza di una verità da cercare, da trovare. Il senso – potremmo imparare dai nostri racconti d'infanzia – è il risultato di una *quête* iniziata quando ci si è accorti di una *manque*. In termini semiotici, la guarigione è una trasformazione testuale che mette capo a una congiunzione: l'attante prima disgiunto dal valore /salute/ viene, a seguito di operazioni traslative e performative, ricongiunto con il valore perduto. Tuttavia, se questo processo di /perdita/ e /trovamento/ può essere considerato una invariante nel discorso scientifico, non è così per la semiotica. Perdere e ritrovare la salute sono anzitutto stati narrativi diversamente modulati nelle varie culture, mediante indicatori antropologici spesso lontani da una visione scientifica. La salute perduta dai malati di peste nell'Atene del 430 non è la stessa salute ritrovata dal retore Elio Aristide (II sec. d.C.) nell'*Asclepieo* di Pergamo. Anche gli spazi sono elementi portatori di senso. E allora, non sarà forse disutile cercare di porre la questione del senso in relazione all'ammalarsi e al guarire, scegliendo alcune narrazioni divenute paradigmatiche, per tentare di formulare qualche ipotesi sugli spazi della guarigione nella Grecia antica, classica e imperiale o addirittura tardoantica.

### 1. *Indovini e medici negli spazi della polis*

Il mondo antico declinava la malattia in modi diversi, ma quasi sempre alla terza persona, cioè – se ha ragione Émile Benveniste – in modo non-personale. Per rimanere alle culture mediterranee, si può ricordare il legame che quasi tutte le medicine ebbero con la mantica e con la divinazione<sup>2</sup>. In quelle antichissime visioni del mondo, l'essere umano era considerato il portatore di marche sintomatiche, che però non scaturivano dalla sua soggettività che si ammalava. Il male, la νόσος, era prodotto altrove. Ora si trattava di un evento cosmico ed ora poteva trattarsi di uno dei numerosi conflitti fra le rissose divinità che affollavano il variopinto *pantheon* delle religioni pagane. In ogni caso, la malattia nella sua essenza non era il prodotto di un contagio fra individui conspecifici ed agenti patogeni, ma il deterioramento di una influenza trirelativa fra uomini, dèi e spazi. Nasceva sempre o sopra o sotto il mondo degli uomini, nella regione celeste o in quella degli inferi. Sulla terra, dove vivono gli uomini, la νόσος arrivava già ammantata di un valore simbolico: spesso era una punizione per un atto di “tracotanza sacrilega” (la ὑβρις dei Greci) o l'inevitabile effetto di una ineluttabile causa celeste: il fato. Sempre, però, la malattia era un messaggio da interpretare, che non si esauriva in sé, ma annunciava gli echi di un mondo metafisico. Il malato che offriva la sua carne alla malattia non era che il punto di applicazione di

2 Cfr. J.P. Vernant, *Divination et Rationalité*, Paris 1974 (tr. it., *Divinazione e razionalità*, Torino 1982). Sulle forme di pensiero tribale e prelogico un classico è oggi E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951 (tr. it., *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978).

una dinamica nosologica che si consumava altrove. Lo spazio della νόσος era attraversato da dinamiche celesti: spazio per una trascendenza.

Questi echi metafisici giungevano, in modo ambiguo e frammentario, da un mondo invisibile e dai confini incerti, attraverso certe figure di medici-indovini, personaggi capaci a un tempo di pronosticare e curare, purificare e interpretare<sup>3</sup>. Già nelle civiltà mesopotamiche la medicina era parente stretta della mantica. Gli aruspici operavano la divinazione attraverso la lettura delle viscere, un procedimento evidentemente comune alle pratiche della semeiotica indiziaria. Anche in Grecia era presente una medicina magica, collegata al culto di Apollo<sup>4</sup>. Questi, per i Greci, era guaritore e indovino. Colui che può guarire è, a rigore, solo il dio. E, se qualche altro lo può, ciò accade in virtù di un rapporto privilegiato con il dio taumaturgo. Il dio, come la τύχη o la νόσος, sono figure di un unico attante, il Destinante, il quale imprime al racconto il suo orientamento di ricerca del valore perduto. Tale percorso potrà essere personificato o restare impersonale. I processi della malattia e della guarigione si collocano nel punto di intersezione fra pratica culturale e pratica medica.

La medicina greca col tempo si affrancherà dal pensiero magico, assumendo le vesti di una autentica filosofia dotata di strumenti concettuali propri dell'indagine teoretica. Ciò accadrà per effetto della rivoluzione "illuminista" della medicina ippocratica, la quale svilupperà un modello di ragionamento basato su indizi (τεκμήρια), e su forme di inferenza induttiva e abduttiva. Sarà proprio questo "paradigma indiziario" (così lo ha definito lo storico Carlo Ginzburg<sup>5</sup>) che aggredirà le pratiche divinatorie col loro sapere magico e settario, fino ad espungere dall'ambito medico l'originario pensiero sapienziale delle religioni taumaturgiche. In Grecia, dunque, intorno al V secolo a.C., nasce una diversa forma di conoscenza, sempre di tipo congetturale – come era il sapere della divinazione iatromantica – ma questa volta riconducibile a processi semiosici in parte socialmente controllabili.

Al medico-indovino si affianca, fino a sovrastarlo, il medico prognostico che interpreta i σημεῖα della malattia e formula inferenze prognostiche in uno spazio discorsivo che ora comprende al suo interno anche il malato. Quest'ultimo, nel nuovo regime discorsivo, non è più l'accidentale punto di applicazione di dinamiche nosologiche che nascono e vivono sopra di lui; né viene considerato alla stregua di uno ὑβριστής che gli dèi puniscono con la malattia. Il nuovo sape-

3 Sui legami, anche etimologici, tra religione e superstizione, sono ancora illuminanti le pagine di É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969 (tr. it., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976; vd. spec. vol. II *Potere, diritto, religione*, cap. VII *Religione e superstizione*, 485-96).

4 Cfr. M. Vegetti, *Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, in M. Bettini (a cura di), *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, Firenze 1996, 65-81.

5 Cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici del paradigma indiziario*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Torino 1979, 59-106 (ora in C. Ginzburg, *Miti Emblematici Spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, 158-209).

re tecnico indiziario ha come effetto di rendersi oggettivabile attraverso la pratica del λόγος: *i.e.*, attraverso la produzione di un sapere linearmente fissato negli enunciati della τέχνη. Il medico è chiamato a formulare un discorso sul paziente in presenza del paziente. E questi è chiamato a collaborare, a divenire agente, in quanto *depositario di un sapere sul proprio corpo*, che deve interloquire con la τέχνη del terapeuta, se si vuole ottenere la guarigione. Ciò è evidente in tutte le opere del *Corpus Hippocraticum*; soprattutto, però, in quelle ginecologiche, nelle quali i due saperi – quello exosomatico del medico e quello endosomatico della paziente – sono diversificabili in base a precise marche sessuali. In queste opere, come ha notato Valeria Andò<sup>6</sup> emerge più facilmente il ruolo attivo del paziente, il quale realizza la propria soggettività nello *spazio discorsivo* che la τέχνη apre fra medico e ammalato e che accompagna per entrambi il percorso della guarigione. In termini semiotici, si tratta di capire se il Soggetto del fare, il soggetto della /guarigione/ sia il malato o no. Il malato non è sempre e necessariamente un soggetto *patiens*, ma – per usare termini semiotici – può configurare un “attante adiuvante”, che partecipa con il suo apporto epistemico alla performance della /guarigione/. Si legge in un passo famoso delle *Epidemie*, I 2, 5 (2, 636, 1-4): «l'arte [τέχνη] <medica> si realizza attraverso tre cose: la malattia, il malato e il medico; il medico è servitore [ὑπηρέτης] dell'arte; bisogna che il malato [τὸν νοσεῦντα] si contrapponga alla malattia in collaborazione col medico». In sostanza, la medicina ippocratica oltre a riconoscere uno spazio logico alla malattia, garantiva uno spazio dialogico al malato. In ogni caso, lo spazio adeguato a questa pratica e a questo sapere medico è quello della *polis*.

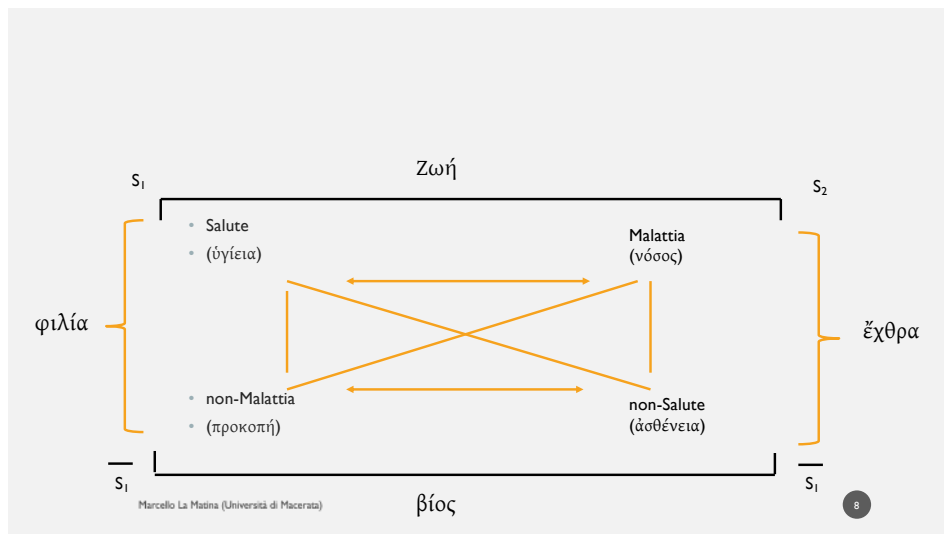
## 2. Guaritori itineranti e medicina templare

Non bisogna credere, tuttavia, che questa rivoluzione illuminista nel campo della medicina spazzasse via d'un sol tratto le altre forme di medicina che l'avevano preceduta nel tempo e in opposizione alle quali essa era nata. Né che la *polis* greca fosse soltanto quello spazio di “razionalità” che siamo abituati a conoscere dai nostri studi classici. Varie forme di “pensiero selvaggio” – come diremmo oggi, dopo Lévi-Strauss – erano presenti nell'Atene che pure era stata patria della filosofia e della politica. Forme che talora abitavano gli stessi spazi del pensiero analitico sviluppato da Platone, Aristotele e via via dagli intellettuali che avrebbero reso Atene παιδευσίς τῆς Ἑλλάδος, “scuola dell'Ellade”. Così, appunto, la definì Tucideide, testimone della pestilenza che devastò l'Attica agli esordi della guerra del Peloponneso. L'evolversi del morbo è descritto come una progressiva invasione degli spazi corporei. Va notato soprattutto un sintomo: il conato a vuoto (la λύγξ κενή), che segnala l'assoluta immanenza della morbilità, ormai privata di ogni riferimento alla trascendenza o alla sfera del divino. I templi, scrive Tucideide, sono pieni di morti e la gente disprezza sia il sacro sia il pio.

6 *Ippocrate, Natura della donna*, Introduzione, traduzione e note (con testo greco a fronte) di V. Andò, Milano 2000, 42.



Se volessimo rappresentare questo spazio che la malattia decostruisce e che la guarigione può riarticolare come senso ritrovato, potremmo servirci del quadrato semiotico seguente:



Ai valori contrari secondo l'isotopia della /salute/ si affiancano le declinazioni sociali. La malattia determina un processo di disgregazione e quindi di conflittualità (ἔχθρα); al contrario, il recupero della salute produce solidarietà (φιλία). Mentre la salute e la malattia sono parte della nuda vita (ζωή), l'ammalarsi e il guarire sono differenti per ciascuno (ὡς ἑκάστω ἐτύγχανέ τι διαφερόντως ὡς ἑτέρω πρὸς ἕτερον γινόμενον, τοιοῦτον ἦν ἐπὶ πᾶν τὴν ιδέαν): questi due processi appartengono dunque alla sfera semantica del βίος, sono affezioni della forma-di-vita. Lo spazio della polis era uno spazio dialogico, dunque un luogo "virtuale" che non poteva essere occupato da una visione assoluta dell'esistenza, ma che doveva rimanere aperto al contributo della parola di molti<sup>7</sup>. Già nell'età classica, il medico τεχνίτης di matrice ippocratica doveva faticare non poco per garantirsi uno spazio di visibilità sociale distinto da quello riservato ad altri tipi di operatori della medicina<sup>8</sup>. Due erano i più temibili concorrenti del medico ippocratico: la medicina itinerante e la medicina templare. La prima era praticata da autentici ciarlatani che vivevano di espedienti. Il greco antico conosce due termini, quasi sinonimi, riferibili a questo pseudo-terapeuta. L'ἀγούρης era l'indovino di strada, sedicente medico ma più ancora mendico; il γόης (dal verbo goao, "gemo") era invece il ciarlatano capace di biasciare formule e incantesimi fingendosi efficaci protocolli di cura. Se di questi fino a poco tempo fa si sapeva

7 Per un approfondimento di questo tema, cfr. A. Cozzo, *Tra comunità e violenza. Ethos, logos e conoscenza nella Grecia antica*, Roma 2001.

8 Cfr. Vegetti, *Iatròmantis. Previsione e memoria cit.*, 67 s.

poco<sup>9</sup>, qualcosa in più conosciamo invece della medicina che si sviluppava all'ombra dei templi e dei luoghi di culto, spesso confinando con pratiche superstiziose. Tra i tanti fenomeni che documentano la medicina templare, vorrei accennare allo spazio del santuario e al culto di Asclepio, che ivi si praticava. Che ruolo aveva la medicina nello spazio templare?

Asclepio è una figura centrale nella medicina greca. Personaggio mitologico, fu titolare di un culto plurisecolare, che conobbe la sua massima espansione in età imperiale (II/III secolo). A lui furono intitolati santuari, il più importante dei quali fu l'*Asclepieo* di Pergamo, sorto nella regione della Misia in Asia minore e fatto restaurare proprio nell'età dell'imperatore Adriano. Ma perché il suo culto e il suo santuario conoscono la loro fioritura proprio nel II secolo? Forse la risposta può essere contenuta in un appunto che l'autrice di *Memorie di Adriano* ha rinvenuto nella corrispondenza di Gustave Flaubert e che voglio riportare: «Quando gli dèi non c'erano più e Cristo non ancora, tra Cicerone e Marco Aurelio, c'è stato un momento unico in cui è esistito l'uomo, solo»<sup>10</sup>. Gli dèi scomparsi erano ovviamente quelli della *polis*, i quali, a seguito della globalizzazione seguita alle conquiste di Alessandro Magno, avevano assistito impotenti alla invasione di culti e religioni provenienti dall'Oriente. Prima della feconda osmosi tra l'annuncio cristiano e la cultura ellenica, in questo *intervallum*, l'uomo è solo con la sua finitezza sconfinata.

A questo uomo solo, Asclepio si presenta come un "superuomo di massa"<sup>11</sup>, capace di offrire l'unica salvezza possibile, quella del corpo. Egli è un dio guaritore, che ognuno può sentire vicino a sé nello spazio sacro del santuario. È un "divo" (più che un dio) disposto a lasciarsi incontrare da ogni individuo; anzi, a unirsi a lui in una comunione fusionale che annulla le differenze. Asclepio è la personificazione stessa dello spazio discorsivo di una medicina intimista, ridotta a promessa di salvezza individuale e sottratta ad ogni controllo sociale. Il culto di Asclepio è tutto quello che la medicina ippocratica non ha saputo estirpare dall'animo umano: è la ricerca di un senso della malattia e della guarigione che non si può trovare nella successione degli enunciati con cui il medico descrive i processi diagnostici e prognostici. Inoltre, il culto di Asclepio si presenta anche come il tentativo di ricondurre l'elemento religioso entro l'ambito, laico e razionalista, della medicina scientifica. Ma in che modo lo spazio sacro dell'*Asclepieo* di Pergamo poteva operare questa risemantizzazione della guarigione? Quale era lo spazio che Asclepio contrapponeva allo spazio dialogico e discorsivo in cui veniva prodotto e attecchiva l'enunciato della medicina scientifica?

9 Su questi aspetti della medicina da strada si veda l'interessante ricerca di P. Giannella-ro, *Fuori e dentro la città: incantatori e sacerdoti itineranti nella Grecia antica*, Hormos. Quaderni di Storia antica 3-4, 2001-2002, 21-86.

10 M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien suivis de notes de Mémoires d'Hadrien*, Paris 1988 (tr. it. di L. Storoni Mazzolani, *Memorie di Adriano seguite dai Taccuini di appunti*, Torino 1988, 3, da cui cito), 281.

11 Così intitolavo la mia recensione al volume di Nicosia (Universitas, giugno 1984, 6), traendo l'espressione da un libro di U. Eco sulla letteratura popolare.

Le testimonianze archeologiche, epigrafiche e letterarie raccolte da Salvatore Nicosia<sup>12</sup> ci rappresentano l'*Asclepieo* di Pergamo come un luogo di culto e un sanatorio, ma anche come un vivace e frequentato centro di vita culturale. Esso ospita visitatori e pellegrini delle più svariate classi sociali, insieme a uomini di cultura e rappresentati delle professioni. Molti dei quali certo frequentavano il santuario per praticarvi la terapia della incubazione o qualche altro regime dietetico necessario alla loro salute. Molti altri però erano semplici visitatori, per lo più provenienti dall'aristocrazia minorasiatica, che vedevano nel recinto sacro lo spazio consacrato ad una dimensione discorsiva non reperibile altrove. Sappiamo che a Pergamo esistevano strutture adeguate allo svolgimento di una intensa e varia vita intellettuale e paraintellettuale. Vi era un *theatron*, dove potevano svolgersi raduni di vario genere; vi era una biblioteca, e forse un *Mouseion*, luoghi che richiamavano studiosi e ricercatori con la promessa di dotte discussioni attorno ai libri, agli autori, ai *maîtres-à-penser* più in vista del momento. L'*Asclepieo* di Pergamo – al pari di altre istituzioni di epoca ellenistica e imperiale – non era un ospedale: il ruolo dei medici nella struttura è ritenuto marginale dagli storici<sup>13</sup>. Non era però neppure un reclusorio, dove la vita quotidiana fosse chiamata ad arrestarsi al cospetto della malattia. Era una cittadella dotata di molti conforti per gli ammalati e per gli ospiti. In altre parole, il santuario era uno spazio politico che riproduceva, per dei cittadini apolidi o itineranti, quello che la *polis* era stata nel periodo classico della sua fioritura: era una città *après la lettre*. Con una importante differenza. Essa era abitata da cittadini che non costituivano un corpo sociale omogeneo; Asclepio era il dio di questa città: ma lo era non di tutti quanti insieme, bensì di ciascuno individualmente; era dio in senso distributivo (guaritore degli ἕκαστοι, se vogliam dirlo in greco) e non collettivo (non dei πάντες). Anzi, proprio questo essere il dio di ognuno, senza esserlo di una totalità premarcata, faceva di Asclepio un riferimento culturale ecumenico, personificazione di una filantropia che, per qualche verso, anticipa quella cristiana – pur collocandosi sul versante di una “teologia del bisogno”<sup>14</sup>.

Abbiamo finora descritto tre forme di spazializzazione della malattia e della terapia. Il primo è lo spazio tribale della medicina magica e della iatromantica: uno spazio “portatile”, capace di dar vita a forme di enunciazione medico/paziente, senza però sviluppare un regime di enunciati. Questo spazio è prevalentemente simbolico e solo accidentalmente collegato alla corporeità del paziente. Accanto a questo si sviluppa in Grecia uno spazio logico e discorsivo, che è quello della medicina ippocratica. Essa abita la *polis* e funziona in un regime di visibilità sociale grazie a protocolli di intervento che utilizzano risorse tecniche e metalinguistiche: l'enunciato, osservativo o inferenziale, è la forma e la carne

12 Oltre al già citato volume dei *Discorsi sacri* di Elio Aristide, si veda di S. Nicosia, *Elio Aristide nell'Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata*, Quaderni dell'Istituto di Filologia greca 7, Palermo 1979.

13 Cfr. Nicosia, *Elio Aristide, Discorsi sacri* cit., 194 n.

14 L'espressione in W. Nestle, *Griechische Religiosität*, 3 Bände, Berlin-Leipzig 1930-1934 (tr. it. parz., *Storia della religiosità greca*, Brescia 1973).

linguistica della diagnosi e della prognosi; l'enunciazione, “pubblica” o quanto meno interpersonale, è la condizione di *warranted assertibility* che certifica e legittima il lavoro discorsivo del medico. Carattere di questa enunciazione è la triangolazione tra la persona del medico, quella del paziente e quella della malattia. Diversamente da quanto accadeva nella iatromantica, è assente il riferimento allo spazio del dio, e la malattia viene ora individuata e descritta sulla base di un paradigma indiziario che utilizza una evidenza pubblicamente accessibile. In questo modo essa viene collocata in un doppio territorio: (a) entro lo spazio sociale del τέκμαρ, *i.e.* della evidenza probatoria e (b) entro lo spazio logico della φύσις, *i.e.* della definizione essenziale (il λόγος τῆς οὐσίας) che rende intellegibile la malattia. Terzo spazio è quello della medicina templare, nel quale si ricostituiscono, a beneficio di un cittadino individualista e cosmopolita, certe forme dialogiche e discorsive che erano state tipiche della *polis* classica. Tra queste, specialmente le forme della enunciazione religiosa, nella quale, però, il dio guaritore Asclepio interpella – intimisticamente – ogni singolo fedele in un rapporto discorsivo interamente sottratto al regime dell'enunciato e quindi al controllo del sapere del medico. Questa è, molto sinteticamente, la situazione che si offre allo sguardo attento dello storico. Una situazione – ribadiamo – che ci interessa in relazione alla declinazione degli spazi coinvolti: religioso, logico-semantic, enunciazionale, politico. Questa è l'eredità che il cristianesimo trova quando comincia ad affermarsi robustamente nel mondo ellenizzato della tarda antichità con la sua idea di filantropia e col suo umanesimo.

### 3. Lo spazio discorsivo e l'ospedale cristiano

L'ellenizzazione del cristianesimo ebbe un effetto dirompente sulle culture che la accoglievano. La nuova visione dell'uomo ebbe conseguenze sull'idea stessa di medicina, sulla figura del medico e sull'idea di salute; soprattutto, però, essa contribuì a modificare lo spazio del malato, con l'invenzione degli ospedali. Il più celebre, nella tarda antichità, fu proprio quello fondato dal vescovo Basilio di Cesarea nel IV secolo. Secondo le notizie ricavate da alcune lettere dello stesso fondatore, la nuova cittadella, che prenderà nome di Basiliade, sarebbe stata inaugurata il 3 settembre dell'anno 374.<sup>15</sup> Il complesso sorgeva alle porte della città di Cesarea di Cappadocia ed era costituito da più edifici. La sua costruzione era iniziata due anni prima, come scrive Basilio stesso in una lettera ad Elia, governatore della provincia, per difendersi dalle accuse di pagani scarsamente favorevoli a questa forma di evergetismo cristiano<sup>16</sup>: «A chi facciamo ingiustizia

15 Cfr. S. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Gabalila, Paris 1941. Vedi anche il capitolo dedicato alla Basiliade da A.T. Crislip, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor 2005.

16 L'imperatore Giuliano, detto l'Apostata, durante il suo breve tentativo di ripaganizzare l'impero, cercò in molti modi di imitare i vescovi cristiani che pur diceva di odiare. Indicativa in proposito la epistola 84, nella quale l'imperatore comanda al sacerdote Arsacio di istituire in ogni città degli alloggi per stranieri e bisognosi, ritenendo che «sarebbe

costruendo degli ostelli per gli stranieri, sia che si trovino di passaggio sia che si tratti di malati bisognosi di cura? <Chi danneggiamo> predisponendo per costoro il necessario conforto di infermieri, di medici, di ciò che serve al loro trasporto e al loro accompagnamento? A queste cose si aggiungono, come è d'uopo, i mestieri e le attività necessarie alla vita e tutti quei ritrovati che rendono una vita dignitosa; e ancora delle altre case adeguate alle attività che, tutte quante insieme, faranno ornamento al luogo (e saranno motivo di soddisfazione per il governatore, su cui ricadrà la fama)»<sup>17</sup>.

Il termine scelto da Basilio per definire il complesso è il generico *καταγώγια*, che significa, per lo più, “residenza”. Altrove Basilio usa *πτωχοτροφεῖον*, “luogo di mantenimento dei poveri”. Anche lo storico cristiano Sozomeno (*Hist. Eccles.* VI, 34, 9), che scrive a metà del quinto secolo, nel menzionare Basiliade la definisce “la più insigne residenza dei poveri” (*πτωχῶν ἐπισημώτατον καταγώγιον*). Gregorio di Nazianzo, amico e compagno di studi di Basilio, parla addirittura di “nuova città”<sup>18</sup>. Se la malattia e la povertà distruggono quel tessuto di relazioni entro le quali ogni uomo può vivere, allora Basiliade dovrà reimpiantare per prima cosa il parenchima sociale che è venuto meno. Questo indica il riferimento di Basilio alla necessità di costruire alloggi per artigiani, per il personale e per gli ospiti. Basiliade deve incarnare l’aspirazione ad una spazialità che reintegri il bisognoso, il malato, lo straniero, restituendogli quella dimensione comunitaria che il disagio o la malattia gli hanno temporaneamente sottratto.

Basilio dice poco nelle sue lettere circa le ragioni ideali del progetto. E, però, le notazioni presenti nelle opere degli altri due Cappadoci contengono, a mio avviso, quanto basta per collegare religione e medicina in un quadro comune<sup>19</sup>. Credo che Basiliade sia stata concepita come spazio discorsivo e non solo come mero atto di volontarismo filantropico. A sostegno di questa ipotesi, vorrei qui portare alcuni passi di Gregorio di Nissa, che fu anch’egli vescovo, ma che, soprattutto, era fratello, discepolo e interprete di Basilio. Si tratta dunque di testimonianze che ci fanno penetrare nell’ambiente teologico e pastorale comune ai Padri Cappadoci: un vero e proprio “sodalizio filosofico”. Citerò due soli scritti

---

vergognoso che, mentre i Giudei non hanno mendicanti, e mentre gli empi Galilei [sc. i cristiani] sfamano, oltre ai loro, anche i nostri, venisse fuori che noi non assistiamo nemmeno i nostri». Cfr. P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris 1976.

17 Basilio, *Epistola* 94. Un altro riferimento al complesso della Basiliade è contenuto nella *Epistola* 150, indirizzata al suo figliuolo spirituale Amfilochio, giovanissimo vescovo di Iconio.

18 Nell’orazione *In laudem Basilii*: PG 36, 577c.

19 Un’analisi attenta delle fonti è offerta da B. Gain, *L’Eglise de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècle d’après la correspondance de Basile de Césarée (330-370)*, Rome 1985: cfr. specialmente il cap. *Le Témoignage de la charité*, 277-89. Assai aggiornato e puntuale nell’esame critico delle fonti è il contributo di G. D’Ippolito, *Malattie, malati e povertà nei testi patristici*, in R. Marino *et alii* (a cura di), *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell’Occidente romano e in età tardoantica*. Atti del Convegno di Studi (Palermo, 13-15 ottobre 2005), Catania 2006, 49-66. Sulla “Basiliade” cfr. spec. 64ss.

del Nisseno<sup>20</sup>: nel primo Gregorio descrive il processo della creazione dell'uomo come la costruzione di uno spazio linguistico in cui "ragione" e "natura" si incontrano, mentre nel secondo – quasi un'immagine speculare – descrive la malattia, la *nosos*, come il processo all'indietro che decostruisce questo stesso spazio. I due testi non sono solo complementari.

### 3.1. *Mani, bocca e linguaggio*

Il trattato *De hominis opificio*<sup>21</sup> fu scritto da Gregorio nell'anno stesso della morte di Basilio; Gregorio si propone esplicitamente di completare il testo dell'*Hexaemeron*, proprio partendo dal punto in cui l'aveva lasciato incompiuto la scomparsa prematura del fratello: la creazione dell'uomo κατ'εἰκόνα καὶ εἰς ὁμοίωσιν e il posto a lui riservato nella ontologia del cosmo. Piuttosto sorprendentemente, in questo testo si configura come una visione dinamica della anatomia umana. Egli comincia interrogandosi sul perché della stazione eretta dell'uomo (διὰ τί ὄρθιον τοῦ ἀνθρώπου τὸ σχῆμα) e pone la risposta in relazione con il possesso del linguaggio da parte dell'uomo. Le mani, egli argomenta, sono nell'uomo strumento del linguaggio (διὰ τὸν λόγον αἱ χεῖρες); per questo esse si sono affrancate dalle necessità relative al cibo e alla locomozione, rendendo differente l'uomo rispetto alle altre creature (cap. 8). L'abilità manuale dell'uomo, come è noto, era già stata studiata dai filosofi greci, tra i quali si era anzi sviluppato un acceso dibattito tra i partigiani di differenti concezioni. Come è noto, Aristotele riteneva che la mano fosse stata data all'uomo in ragione della superiorità della sua intelligenza su quella degli animali (cfr. *Part. anim.* 687a19), mentre, prima di lui, Anassagora aveva asserito il contrario (cfr. A 102 Diels Kranz)<sup>22</sup>. Il medico Galeno aveva ripreso questo dibattito, cogliendo la natura *multi-purposal* delle mani (cfr. *De usu partium* I,3.5) e schierandosi a favore dello strutturalismo aristotelico contro l'evoluzionismo del filosofo ionico. Con Gregorio di Nissa si afferma una visione anatomica non più solo naturalistica. Egli intuisce che il legame fra la stazione eretta e la liberazione delle mani è funzionale al linguaggio articolato. E, per primo, integra nel sinergismo di bipedalità e manualità anche la faccialità dell'uomo, il suo *prosopon* che è rivolto verso l'alto e non, come negli animali, verso il basso:

20 A questo tema ho dedicato la mia prima conferenza in ambito patristico, traendone poi lo scritto *Persona e linguaggio in Gregorio di Nissa*, Macerata 2005.

21 Cito e traduco dal testo di H. Horner, *Gregorii Nysseni Opera* (= GNO), IV/2.

22 Le posizioni dei due filosofi sono in realtà speculari; infatti «mentre per Aristotele la mano funziona come strumento (*organon*) dell'intelligenza pratica, e la natura ne ha dotato l'uomo in funzione di quella, per Anassagora l'uomo acquista, o possiede o esercita l'intelligenza come conseguenza del possesso delle mani, in una prospettiva "evoluzionistica" che Aristotele non poteva condividere» (O. Longo, *Scienza Mito Natura. La nascita della biologia in Grecia*, Milano 2006, 101). "Animale linguistico" è cosa diversa da "animale razionale".

Così come è possibile vedere i musicisti far musica secondo il tipo degli strumenti che adoperano – e non trarre suoni flautati da un chitarrone né schitarrare sui flauti – allo stesso modo, bisognava che la conformazione degli organi fosse funzionale al linguaggio, così da essere naturalmente orientata alla produzione dei suoni che sono parte delle parole; per questo le mani sono state co-articolate al corpo [...]. Se infatti l'uomo non avesse le mani, le parti del suo volto (πρόσωπον) sarebbero in lui configurate per i bisogni della nutrizione, come negli animali a quattro zampe [...]. Ora che le mani sono state, invece, articolate al corpo, la bocca è libera per servire al linguaggio. Pertanto, le mani sono proprie della natura linguistica, avendo il creatore voluto significare (ἐπινοήσαντος) la disposizione [scil. dell'uomo] al linguaggio". *De hominis opificio* 148.30 ss.

Che l'uomo sia un "animale linguistico" (*logikon ti zoon*), non dipende però da una qualche storia evolucionista, bensì dal rapporto che egli intrattiene fin dalla sua creazione con il prototipo divino. Un altro passo del *De hominis opificio* (133,50a ss.) mette in evidenza due cose: la prima è che l'uomo rappresenta il vertice e il punto di "catastrofe" nel piano, altrimenti lineare, della creazione; la seconda è che, in conseguenza di ciò, è la natura umana che viene creata in funzione dell'immagine di Dio nell'uomo e non viceversa. L'uomo non è sola natura, ma immagine capace di somiglianza con le persone divine.

### 3.2. La malattia come decostruzione dello spazio linguistico

Se il *De hominis opificio* si occupa dell'uomo quale è uscito dalle mani del creatore, le due omelie *De pauperibus amandis* ci mettono di fronte una umanità varia e degradata, fatta del corpo informe di indigenti, poveri e soprattutto di malati. Spettacoli del genere non erano infrequenti nella Cappadocia del IV secolo e Gregorio dovette a più riprese assistervi. Folle di disperati stazionavano davanti alle porte delle case, ovvero si stendevano a dormire a cielo aperto, avendo come "residenza" (καταγώγια) portici e angoli delle piazze (96,16). Tra essi non pochi erano i malati, defedati (ἀστενοῦντες) o addirittura incapaci di posizione eretta (κατακείμενοι) (97,22ss.): poveri questi ultimi – due volte, perché sempre e soltanto in attesa (cfr. 98,1-5). Errabondi e selvatici (cfr. 97,6-8), questi "infiniti Lazzari" (μυριοί Λάζαροι), dovettero colpire molto Gregorio. In più punti egli annota come la malattia abbia cancellato o reso irriconoscibile in ciascuno di essi i caratteri individuali (gli γνωρίσματα), riducendo l'essere umano alla stregua di una presenza ibrida, ambigua, inquietante (114.13 ss.):

Tu vedi l'uomo che, a causa di una malattia insidiosa, è stato trasformato in una figura di quadrupede che al posto degli zoccoli e degli artigli ha assunto come arti dei bastoni, aggiungendo un nuovo tipo di impronta sulle strade percorse dagli uomini. Chi riconoscerebbe che quella impronta sulla strada è la traccia lasciata da un uomo? Uomo, sì. Quell'uomo che fu dotato della stazione eretta che fu dotato di uno sguardo rivolto verso il cielo; quell'uomo che ebbe per natura le mani quali strumenti

per operare. Ebbene, quest'uomo è ora rivolto verso terra ed è divenuto un quadrupede, e poco manca che diventi una creatura priva di linguaggio [...]. Anzi, per dirla tutta, l'uomo è divenuto più disgraziato delle creature senza linguaggio. Queste, infatti, conservano, per lo più fino alla fine, i tratti distintivi che ebbero alla nascita, e nessuno di questi caratteri naturali viene trasformato in un diverso tratto da una sventura simile. Mentre quest'uomo qui, quasi che avesse cambiato natura, sembra proprio un'altra cosa che non l'essere vivente che siamo abituati a conoscere.

Ora, qual è l'uomo che siamo abituati a conoscere? Ma è chiaro: è l'uomo che Gregorio aveva presentato, quasi con le stesse parole, nel *De hominis opificio*. Quello che allora era un crescendo di attributi naturali e linguistici viene ora ripercorso in una *anticlimax*, come una inesorabile decostruzione dell'essere creato. Vediamo ora come la malattia tolga all'uomo la stazione eretta e l'ufficio linguistico delle mani (115,5ss.):

Le mani di quest'uomo assumono l'ufficio di piedi, le ginocchia diventano punto di appoggio, mentre i veri piedi e le caviglie scompaiono del tutto o si trasciano a casaccio come dei ganci che penzolano dal di fuori. E tu, che vedi l'uomo in tali condizioni: provi forse compassione per la vostra origine comune? hai forse pena di questo tuo conspecifico? O non provi piuttosto disgusto per la disgrazia e odio per lui che ti supplica, e ti guardi dal lasciarlo avvicinare quasi dovessi scansare l'assalto di una bestia feroce?

Impossibile resistere alla tentazione di accostare in parallelismo i due testi, quello della creazione e questo della decostruzione, le zampe che “divennero mani” alle ginocchia che “divengono piedi”. Reso irriconoscibile dalla malattia, l'uomo ha perso gli *γνώρισμα* che ne facevano un individuo particolare; ma – sciagura ontologica ben più grave – ha perduto anche la possibilità di essere riconosciuto e appellato mediante il predicato comune di “uomo”. La natura dell'uomo è divenuta *impredicabile*: ogni tassonomia filosofica o semplicemente prossemica è impedita. La malattia ha reso impossibile che di “questa cosa qui” (il *τόδε τι* della filosofia) si possa dire che “è un uomo” (*ἄνθρωπός ἐστιν*) (cfr. 118,6). Il malato appare a Gregorio – e a noi oggi – così come l'uomo che fu spogliato dai briganti mentre scendeva da Gerusalemme a Gerico apparve al buon Samaritano: un prossimale, senza più somiglianza con Dio, né appartenenza sociale o identità etnico-religiosa, una variabile senza valore. Basiliade divenne sia un ospedale sia la città degli infiniti Lazzari. Se la malattia erode i segni della individualità e spesso rende irriconoscibile la stessa sostanza umana, allora l'uomo non è più questo individuo particolare. Egli si trova decostruito fino ad essere una variabile libera e impredicabile, senza valore. Lo spazio decostruito dalla malattia può essere ricostituito integrando l'astenia della φύσις nella nuova economia dello spazio ospedaliero.



#### 4. *Sguardo clinico*

La nascita della clinica segna la nascita di un modo nuovo di guardare il corpo del malato e i segni della malattia. Accade in Occidente verso la fine del XVIII secolo, quando – come ha osservato Michel Foucault<sup>23</sup> – lo spazio della malattia viene riconosciuto entro lo spazio corporeo del malato, vivo o anatomizzato che sia. È accaduto altre volte ed accadrà ancora. Ogni sguardo nuovo, ma non *naïf*, è un potenziale sguardo clinico. Esso sintetizza e dirige in un solo fuoco modi di guardare che erano prima distinti. Ogni medicina “scientifica” rivendica contro le precedenti forme di terapia, l’acutezza di questo sguardo, che rende visibile la natura comune (la κοινή φύσις) nelle fattezze mutevoli della natura individuale (la ἰδική φύσις ἐκάστων). Lo sguardo clinico richiede per la sua realizzazione uno spazio discorsivo comune al medico e al paziente. Esso non potrebbe nascere, per esempio, nella medicina divinatoria della Mesopotamia o della Grecia arcaica; né nella pratica degli sciamani, o dei guaritori itineranti di ogni epoca. Lo *iatromantis* non cerca risposte nel corpo del malato, non lo guarda clinicamente. La malattia e il malato occupano spazi differenti. L’attitudine alla esplorazione del paziente si sviluppa invece con la medicina ippocratica, per tornare poi con i medici empiristi del Settecento e con gli scienziati positivi del secolo scorso. La nascita della clinica è in ogni tempo la possibilità di rendere visibile la natura al di fuori della sua dimensione magica. L’occhio clinico traccia un confine netto fra conoscenza e incantamento. Tuttavia, la perdita di incanto prodotta dalla conoscenza impoverisce il malato, togliendo al suo corpo ogni riferimento allo spazio cosmologico, al dio, al senso: egli non agisce più, come il suo antenato tribale, quale immagine del cosmo. Dinanzi al medico che lo osserva analiticamente, si sente nudo, pubblicato, circoscritto. Non c’è tegumento che ne protegga l’io sociale, o *collective skin* che ne difenda lo spazio corporeo dalle incursioni dello sguardo. Nessuno, credo, avverte mai tanto la solitudine del sé come quando si trova ammalato in ospedale o quando vi si reca per visitare un parente, un amico. «L’ospedale», ha scritto una volta Ruggero Pierantoni, «è il luogo dove più si certifica il fatto semplice liberatorio egoistico e tormentoso della intrasferibilità della sofferenza fisica. La tieni per le mani, ma non serve. Neppure una goccia di quel dolore lascia il suo corpo. Ma resta aggrumato tutto dentro e non filtra, non trova finestre, non scola non perfora non macchia fuori»<sup>24</sup>.

Abbiamo finora osservato quattro declinazioni topologiche, che è bene ora giustapporre. Lo spazio ospedaliero, nella Basiliade come oggi, è il modello topologico incaricato di rendere riconoscibile, anche nel percorso di degradazione del male, lo statuto ontologico dell’uomo come il vivente che ha il *logos* e che

---

23 M. Foucault, *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*, Paris 1963 (tr. it., *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Torino 1969, 16).

24 R. Pierantoni, *Verità a bassissima definizione. Critica e percezione del quotidiano*, Torino 1998, 148-149.

abita lo spazio della *public reason*. Diversamente, lo spazio della medicina ipocratica, che curava singole affezioni in singoli pazienti, era uno spazio logico ma non ontologico; esso disegnava piuttosto una topologia operativa, luogo utopico per trasformazioni della φύσις, e anche per operazioni su categorie diverse (μεταβολαί). L'*Asclepieo* di Pergamo ci mostra uno spazio taumaturgico e intimista, nel quale tuttavia la pratica della retorica introduce il valore della socialità del morbo e del processo di guarigione: un caso singolare di “medicina narrativa”. Infine, la *Basiliade*, con la quale Basilio di Cesarea ha cercato di dar vita ad uno spazio sociale, nel quale la pluralità ontologica potesse suggerire la struttura del senso malato o mancante. In tutti questi casi la ricerca del senso si pone come la ricerca di uno spazio dove salute e salvezza possano conciliarsi. Se la malattia è la disgiunzione dell'attante soggetto dal suo oggetto valore, il recupero della salute si manifesta primamente come la ricerca di uno spazio nel quale questo valore potrebbe essere recuperato o, a dir meglio, ricostruito su altre basi. La guarigione non è mai il ripristino delle condizioni anteriori alla malattia, ma il suo superamento. Gli attanti, i soggetti che cercano la salute, per sé o per altri, non sono in questo percorso delle mere entità operatrici dotate di intenzionalità. Essi appaiono come autentici luoghi di privazione e attribuzione di un valore. Se fosse così, allora potremmo dire che i racconti di malattia e guarigione configurano una sintassi topologica che, muovendo dalla malattia come evento cosmico, trasporta via via il valore della /salute-salvezza/ in una sfera prima politica, poi personale, e quindi religiosa; l'universo di riferimento è prima mitico e cosmico, poi immanente (politico, templare) e infine trascendente, quando la malattia viene assunta nella assiologia che vuole dar conto del problema del male.

È ora di porre una conclusione al nostro discorso e lo faremo citando ancora una volta il terribile romanzo di Giuseppe Genna, scritto durante la prima ondata del contagio da Covid. Quando, nel 2020, esplose la furia pandemica, il rapporto tra topologia e ontologia divenne ancora una volta un carattere essenziale della narrazione e della ricerca del senso. Confinamento, zone rosse, distanziamento sociale: tentativi, tutti, di iscrivere l'animale umano e la sua disumana malattia in uno spazio logicizzato, rispettoso delle distinzioni sociali (del βίος, dunque), ma reso succube della paura sociale per la ζωή. I soggetti, che prima si credevano affrancati dall'aver un corpo e dall'essere primariamente quel corpo (soggetti resi virtuali come computer, scriveva Giuseppe Genna) presero a concepire sé stessi quali luoghi di operazioni di trasferimento del senso: mancanza, trovamento, seclusione, commistione. Mai come in quei due anni apparve chiara la natura spaziale dell'ammalarsi, il suo convocare spazi e articolarli in ragione del loro senso. La trasformazione più evidente, certo impietosa, fu quella che disarticolò l'immagine di Milano capitale morale d'Italia. Conviene, a futura memoria, ricordare qui le parole con cui Giuseppe Genna descrive la caduta di questa novella Babilonia: «Da Milano il modello, contaminando l'aria per tutte le dolci regioni italiane, questo virus lunare è un'onnipotenza trascurata [...]. Essa unifica, disperde. Il popolo non capisce. Si sospende» (*Reality*, Milano 2020, 124). Questa sospensione, questo inedito “stato di eccezione” apriva un vuoto

nella concezione topologica. L'uomo, per un poco, non fu più un animale adatto naturalmente alla vita della *polis*. Anzi, proprio la natura si prese la rivincita sulla vita culturale. Il senso sparì, e con esso la possibilità di recuperare un legame tra strutture topologiche (della malattia e della guarigione) e strutture ontologiche (dell'uomo, vorremmo dire come *Dasein*). Se ciò accadde fu perché nessuno riuscì a concepire una sintassi degli spazi capace di salvare e guarire insieme la nuda vita degli uomini (la loro ζωή) e la loro forma di vita (il βίος). Se qualcosa abbiamo imparato è che insieme alle persone, e ancor più delle persone, fu la forma di vita, il βίος, ad ammalarsi. E a nulla valse il tentativo di ricostruire il senso perduto, perché nessun racconto poté mai raccontare la pandemia. L'unica rappresentazione degli eventi, del contagio, fu quella data coi numeri della pandemia, coi bollettini giornalieri. Ma questo profluvio di cifre non ci diede il senso del nostro sopravvivere né del nostro morire. E siamo ancora qui, con una ruga che non sappiamo riassorbire né approfondire per farne un tratto del viso. In fin dei conti, è vero che il senso – così ci insegna la malattia – è un dato quando c'è, ma è ancor più vero che esso cessa di essere un dato quando non si riesce ad afferrarlo come narrazione e come sintassi topologica.

Marcello La Matina  
Università degli Studi di Macerata  
marcello.lamatina@unimc.it



Esther Sánchez Medina

## ***Algunas evidencias hagiográficas para la crisis gala del siglo V: cohesión comunitaria en torno a la construcción de la basílica de Saint-Denis***

El siglo V fue una época difícil para Roma, especialmente en la parte occidental del Imperio, en la cual provincias como las Galias vieron su territorio amenazado por multitud de *gentes* que poco a poco fueron suplantando al poder imperial. Como no podía ser de otra forma, a pesar de las enormes dificultades que las comunidades galas encontraron para su supervivencia, la adaptación a las nuevas realidades políticas se impuso, y con ello el Occidente vio nacer una serie de poderes que utilizaron todos los medios a su alcance para consolidarse y crear programas de legitimación que les permitiesen gobernar con mayor apoyo social. Este será el caso de París, ciudad que durante el siglo V hubo de sufrir una serie de importantes amenazas que forzarían la construcción de una reformulada identidad en torno a un nuevo fenómeno identitario, el religioso, en este caso bajo el signo de la ortodoxia católica.

Entre otros muchos elementos, la creación del culto a san Dionisio y la construcción de su primitiva basílica sobre el lugar de aparición de sus restos martiriales, a las afueras de *Lutetia parisiiorum*, jugaron un sustancial papel para la cohesión de la comunidad y para su identificación con los nuevos poderes francos – recientemente convertidos al catolicismo – bajo los cuales la ciudad estuvo durante el siglo VI, momento en el cual se redactó la *vita* que sirve de base a este estudio. El texto al que nos referimos, la *Vita Sanctae Genovevae*<sup>1</sup>, es una peque-

---

1 *VSG = Vita Sanctae Genovevae virginie Parisiensis*: Ch. Kohler, *Etude critique sur le texte de la vie latine de Sainte Geneviève de Paris: avec deux textes de cette vie*, Paris 1881; B. Krusch (ed.), *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, III, Hannoverae 1896, 215-238. Sobre las versiones, cfr. M. Heinzelmann, J.C. Poulin, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, Paris 1986. Existe traducción inglesa: J.A. Mcnamara, J.E. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham-Londres 1992, 17-37; también de utilidad el estudio y traducción francesa de D.J. Dubois, L. Beaumont-Maillet, *Sainte Geneviève de Paris*, Paris 1982. Otros trabajos sobre el contexto: J. Schmidt, *Le baptême de la France: Clovis, Clotilde, Geneviève*, Paris 1996; G. Hartmann-Petersen, *Genovefa von Paris. Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches: eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter*, Münster-Hamburg 2007; L. Bitel, *Landscape with Two Saints: how Genovefa of Paris and Brigit of Kildare Built Christianity in Barbarian Europe*, Oxford 2009; J. Schmidt, *Sainte Geneviève: la*

ña biografía de gran valor para el conocimiento de la Tardoantigüedad gala. Esta debió ser escrita en torno al año 520, apenas dos décadas después de la muerte de Genoveva de París, su insólita protagonista. El texto hagiográfico presenta el recorrido vital de la santa, desde su infancia hasta después de su muerte, e incluso narra, al final de la obrita, la creación del culto a su persona en la propia ciudad de París, su lugar de sepultura y núcleo de su posterior veneración.

No resulta trivial que, en este periodo de extrema dificultad, repleto de acciones violentas que aterrorizaban a los galorromanos, veamos surgir y consolidarse el culto a varios santos locales de enorme éxito histórico, como son san Dionisio, primer obispo de París, o san Martín de Tours, así como la propia Genoveva. En un contexto de miedo como es el de la quinta centuria, la aparición y fijación de lugares de especial significación comunitaria, en los que se salvaguarda la memoria de un acontecimiento importante, tal y como podría ser un martirio, o de los restos de un personaje significativo – reliquias –, se vuelve frecuente. La peregrinación a estos lugares sagrados será con frecuencia una forma de gestionar la ansiedad provocada por la desestabilización política, la guerra, el hambre, las enfermedades epidémicas, etc. En ellos se fijarán una serie de rituales y prácticas devocionales que ayudarán a intensificar la relación con lo divino y servirán para avalar la petición de ayuda al santo como intermediario ante la divinidad. El desarrollo de estos nuevos cultos, y su plasmación en las fuentes tardoantiguas, especialmente las de carácter hagiográfico, nos ayuda a comprender cómo emergían estas nuevas fórmulas religiosas, pero también cómo era el proceso mediante el cual estas eran rápidamente controladas por la agencia de los poderes religiosos y/o políticos institucionalizados.

### 1. *La Vita Sanctae Genovevae: acción profética y conversión*

Esta pequeña obra compuesta a principios del siglo VI<sup>2</sup>, probablemente bajo la protección de la reina Clotilde, recoge la biografía de Genoveva de París e incluso algunos milagros posteriores a su muerte, así como la descripción del lugar en el que fueron sepultados sus restos, la iglesia de fundación real franca de los Santos Apóstoles, más tarde llamada de santa Genoveva<sup>3</sup>, en la que también fueron enterrados Clodoveo y la propia reina<sup>4</sup>. Podríamos entender pues esta obra como parte del proyecto político de las autoridades francas que, durante la primera mitad del siglo VI, alentaron la conversión masiva de su pueblo y procuraron la consolidación del catolicismo como religión del nuevo reino y base, por tanto, de su legitimidad frente a los visigodos, todavía arrianos y dueños de buena parte de las Galias.

---

*fin de la Gaule romaine*, Paris 2011. Este trabajo sigue la subdivisión en párrafos fijada por la *editio princeps*: AA.SS., Jan. III, 3, 137-53.

2 Sobre los problemas de datación y veracidad de esta *vita* un breve resumen se ofrece en McNamara, Halborg, *Sainted Women* cit., 17.

3 Debido al carácter hagiográfico de la fuente analizada utilizaremos el término “santa” con frecuencia en el presente trabajo.

4 Greg. Tur., *Hist. Franc.* 43.

Tras unos breves pasajes dedicados a la infancia y vocación de Genoveva, el hagiógrafo se centra en su vida pública, no exenta de problemas debido a su capacidad profética, tal y como hemos tenido ocasión de tratar en otro reciente estudio<sup>5</sup>. Es precisamente este potencial el que articula un relato jalonado de episodios taumatúrgicos y exorcísticos, que convierten a la santa en un personaje de enorme relevancia para la comunidad parisina y otras de su entorno próximo. El primero de estos hechos tiene relación con la amenaza de los hunos sobre París en el contexto de razias lanzadas contra las ciudades del occidente galo<sup>6</sup>. La supuesta actuación de Genoveva en su defensa estaría muy en consonancia con la de varios obispos tardíos cuyas acciones podemos conocer a través de textos hagiográficos similares al de la santa<sup>7</sup>. En ellos se habla de la defensa de las urbes<sup>8</sup> frente a los hunos mediante dos vías, una activa – la diplomacia, la mejora de las defensas militares de las ciudades, el aprovisionamiento, etc. – y otra pasiva – la oración. Es precisamente esta similitud con la tipología de los perfiles episcopales recogidos en la hagiografía la que viene a ser completada por la dimensión profética siempre presente en el texto<sup>9</sup>. Esta característica sería propia de los obispos del siglo VI lo cual abunda en la datación temprana de la *vita*, así como en la consideración del personaje literario de Genoveva como un hápax, pues no contamos con figuras femeninas dotadas de estas características. ¿Cuál es, por tanto, la misión de Genoveva? ¿Qué función cumple su personaje? La santa parisina, con sus claras características “episcopales”, ha de guiar a los parisinos a su salvación, física en el caso del ataque húnico y espiritual frente a la herejía, tan frecuente durante la Antigüedad tardía gala, bajo su forma arriana.

Para llevar a cabo su labor y ser reconocida, Genoveva contó, según su hagiógrafo, con la sanción de importantes figuras<sup>10</sup>, siendo quizá la más destacada la de Germán de Auxerre, obispo encargado de confirmar el carisma de la joven y su importante destino, el cual se verá revalidado gracias a su actuación como defensora de los parisinos ante Atila, pero también ante el bloqueo económico que impondrá años más tarde el franco Childerico – episodio narrado de

---

5 E. Sánchez Medina, *Ese profeta debe ser muerto. Adivinación y violencia en la Vita sanctae Genovevae*, in S. Montero, S. Perea (eds.), *Adivinación y violencia en el mundo romano*, Salamanca 2020, 255-270.

6 Sobre este famoso episodio y su trascendencia historiográfica, cfr. E. Sánchez Medina, *Guerra y hagiografía en la Galia de la segunda mitad del siglo V: París y la Vita sanctae Genovevae*, *Revista Universitaria de Historia Militar* 11/22, 2022, 46.

7 Heinzmann, Poulin, *Les vies anciennnes* cit. 96 y 111.

8 S. Castellanos, *Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.)*, *Iberia* 1, 1998, 167-174.

9 A. Degl’Innocenti, *Agiografia femminile nel VI secolo. Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Trento 1988, 168.

10 Es comparada con varios obispos de la Galia: san Martín de Tours, san Aniano de Orleans, san Lupo de Troyes, así como admirada por el asceta Simeón Estilita, construyendo así el hagiógrafo un marco de figuras de prestigio que sirve para afianzar a la santa y que va del siglo IV al V y de Occidente a Oriente.

manera exclusiva en la *VSG* – o frente a los desórdenes morales de su época. No cabe duda de que la segunda mitad del siglo V fue una etapa convulsa que podría ser definida como de crisis no solo a nivel político-militar, sino también económico, social, identitario, etc. En este contexto, la creación de nuevos modelos de liderazgo, fijados principalmente a través de los textos hagiográficos, ayudó a atravesar esta etapa de transición y a la consolidación de nuevos poderes que habrán de ser afianzados necesariamente por el cristianismo. Monarcas y obispos se encargaron de reforzar su liderazgo mediante el lanzamiento de nuevos cultos que funcionasen como elementos cohesionadores de las comunidades tardías, en un intento, podríamos decir casi desesperado, de crear elementos identitarios comunes que permitieran la gestión de la crisis. Genoveva sigue sorprendentemente el mismo patrón.

En los primeros pasajes de la *VSG*, la santa presenta las características propias de los austeros modelos de ascetismo, en los que el ayuno y la oración juegan un importantísimo papel. Sin embargo, muy pronto habrán de unirse a estas otras características relacionadas con la vida pública y con las necesidades de la perentoria situación que atravesó París durante las décadas que discurren entre el ataque húnico y la muerte de la santa, en los albores del siglo VI. Durante estos años la figura de la Genoveva se fue consolidando y su liderazgo se afianzó en gran medida gracias a las visiones que tuvo, las cuales le confirieron una especial significación – no exenta de riesgos tal y como ya hemos mencionado – en su ciudad. En aquellos tiempos en los que la desarticulación del Imperio romano parecía anunciar el final de una era dorada y quién sabe si también el final de la realidad tal y como la conocían, la santa compartió varias visiones y presagios de enorme importancia para comprender la situación de angustia que atravesaban los parisinos y mitigarla. La primera de ellas, recibida en medio de unos terribles días de enfermedad y sufrimiento, ofreció a la santa la posibilidad de ver el cielo abierto y observar quiénes eran dignos de entrar en él, así como cuáles eran los motivos que llevaban a los hombres a su condenación<sup>11</sup>. Sumida en dificultades y en un poderoso pensamiento escatológico, la comunidad temía pues por su destino en este mundo y tras su muerte. Sin duda, la narración de esta premonitoria visión invitaba a una mejora de las costumbres morales de los parisinos, incluso a la conversión. Es en este contexto en el que el hagiógrafo incluye el relato sobre la construcción, bajo el mecenazgo de la santa, de la basílica a San Dionisio. Todo ello lo lleva a cabo no sin antes ofrecer unas interesantes líneas que nos ayudarán a comprender el verdadero objetivo de la obrera, que no es otro que la creación de una fuerte cohesión social en torno a un nuevo elemento aglutinador de carácter religioso – reconocido por galorromanos y francos tras su conversión<sup>12</sup>. Se trata de la mención a las vírgenes espirituales que aparecen en la obra *El Pastor* de Her-

11 *VSG* 7 y 14.

12 La conversión de Clodoveo se produjo seguramente en el 496 d.C.



mas<sup>13</sup>, y que según el hagiógrafo son las siguientes: Fe, Continencia, Paciencia, Magnanimidad, Sencillez, Inocencia, Concordia, Caridad, Disciplina, Castidad, Verdad y Prudencia<sup>14</sup>. Estas son presentadas como inseparables e indivisibles en la persona de Genoveva, la cual está a punto de comenzar su andadura evergética si seguimos el orden del texto de la *VSG*. Estas vírgenes comparecen en la obra de Hermas en ocasiones muy simbólicas<sup>15</sup>. Si bien no podemos entrar a analizar con detalle las implicaciones de esta inusual referencia a Hermas en una obra tan tardía y occidental como la *VSG*, sí daremos algunas pinceladas de su contenido e importancia<sup>16</sup>.

La primera de las menciones a las vírgenes aparece en el libro I, durante la narración de la *Visión Tercera*, aquella en la cual se habla de la construcción de una torre mística<sup>17</sup> en la que todos aquellos fieles a Cristo encajan como valiosas piedras creadas para tal fin, haciendo que la torre pareciera construida de una sola piedra<sup>18</sup>. En realidad, este primer libro de *El Pastor* trata de la Iglesia en el tiempo histórico, distinguiendo claramente tres fases: antes de la Creación, la Iglesia en construcción – momento de la visión sobre la torre – y la Iglesia consumada. Presenta, por tanto, un fuerte tinte escatológico pues, en definitiva, esta se encamina hacia el fin de los tiempos, lo cual, sin duda, estaba muy en consonancia con los pensamientos y temores de la Tardoantigüedad. La segunda mención a las vírgenes abunda también en la idea de la construcción de la comunidad eclesial y la urgencia por la conversión. Se trata de la llamada *Comparación – o Parábola – Novena*, perteneciente al tercer y último libro de *El Pastor*. En ella se afirma que, mediante el arrepentimiento, todos los que han pecado pueden aun formar parte de la torre mientras esta esté en construcción<sup>19</sup>. En palabras de J.J. Ayán, *El Pastor* «usa la imaginería apocalíptica para urgir la penitencia y, así, llevar a cabo la realización de la Iglesia»<sup>20</sup>. Todo el tiempo de la construcción de la torre es, por tanto, tiempo de conversión. En

---

13 Sobre esta obra véase el reciente trabajo de J. Lookadoo, *The Shepherd of Hermas: A Literary, Historical, and Theological Handbook*, London 2021, especialmente 187-204.

14 *VSG* 15.

15 Hermas, *El Pastor*, *Visión* 3,8,52 y *Comparación* 9,3 y *passim*: ed. crítica de M. Simonetti, *Il Pastore di Erma*, in E. Prinzivalli, M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, II, Roma-Milano 2015, 252-257; 414-417 (cfr. J.J. Ayan, *Padres apostólicos* cit., 482). Hemos de destacar que no se trata de los mismos conceptos que aparecen en la *VSG*.

16 A pesar de ser una obra conocida por numerosos escritores del primer cristianismo tales como Ireneo de Lion (*Adv. Haer.* 4,20,2); Orígenes (*Comm. in Epist. ad Rom.* 10,31; *De Princ.* 4,2,4); Clemente de Alejandría (*Strom.* 1,17,29; 2,1,9; 12; 13; 6,15); Atanasio (*De Incarn. Verb.* 3); Tertuliano (*De Orat.* 16) y Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.* 3,3,7), entre otros, su uso no fue frecuente en Occidente a partir del siglo IV, tal y como apreciamos en el testimonio de Jerónimo de Estridón (*De vir. ill.* 10).

17 La torre en construcción simboliza la edificación de la Iglesia (*Visión* 3,3,3).

18 *Visión* 3,2,6.

19 *Comp.* 9,32,1-2: «Por tanto, curaos mientras que aún se construye la torre. [...] Devolvedle el espíritu íntegro, tal como lo recibisteis».

20 J.J. Ayán, *Padres apostólicos*, Madrid 2000, 341.

esta parábola se narra nuevamente la construcción de la torre, pero se hace de una manera más detallada, recogiendo la labor de las vírgenes. En ella, estas aparecen como las encargadas de colocar las piedras – los hombres siguiendo la metáfora – en los muros de la nueva construcción, siempre tras hacerlas pasar por una puerta brillante que se encuentra en su base. Todas, sin excepción, debían ser entregadas a las vírgenes para que estas las hicieran pasar a través de la puerta, pues las que no fueran adecuadas para la obra debían ser retiradas y arrojadas lejos. Es decir, la salvación solo es posible para aquellos que sean acompañados de las vírgenes espirituales, las cuales, al modo de reglas de la vida moral, conducen a su vez de manera “inseparable e indivisible” a Genoveva en la *VSG*, en el tiempo de conversión que supone, ahora sí, la construcción física de la basílica de San Dionisio.

## 2. Ut in honore sancti Dionisi: *creación del culto y construcción de la basílica*

La edificación propiamente dicha de la nueva basílica se recoge a partir del capítulo 16 de la *Vita* y su narración aparece encabezada por el reconocimiento al amor y la veneración que Genoveva siente por San Dionisio y sus compañeros en el martirio: Eleuterio y Rústico, los cuales habían sido sepultados en un lugar llamado *vicus Catulliacus*<sup>21</sup>. Sin embargo, una obra arquitectónica de esta envergadura no requería solo de devoción, sino también de unos medios materiales<sup>22</sup> que en el contexto de crisis y carestía en el que se encontraban las Galias parecían difíciles de conseguir. De hecho, ante la primera petición de Genoveva al clero parisino<sup>23</sup> para que convocara una colecta que sufragase la construcción, la respuesta fue poco entusiasta. Observamos entonces cómo la falta de medios, primera preocupación del hagiógrafo, será solventada de manera hábil gracias al recurso a una nueva profecía que detallamos seguidamente.

Genoveva solicitó a los sacerdotes que se encaminasen a París y se apostaran en el puente de la ciudad, lugar en el que debían escuchar lo que allí se dijese. De esta forma, los clérigos lograron una valiosísima información que sirvió para dar impulso a la construcción de la basílica, pues el puente resultó ser punto de encuentro de unos porqueros que narraban el hallazgo de dos hornos de cal – probablemente cargados para su encendido –, así como de abundante madera, piedras de notables dimensiones, etc.<sup>24</sup>

La descripción del proceso de construcción es tremendamente interesante pues a través de ella podemos conocer aspectos habitualmente ausentes de las fuentes literarias: en primer lugar, se destaca la cal, milagrosamente suministra-

21 Tanto el nombre – debido a la compleja transmisión manuscrita de la obra; Krusch (ed.), *MGH, Scriptores* cit., 3, 221– como la identificación del lugar presentan numerosos problemas (McNamara, Halborg, *Sainted Women* cit., 25, n. 27).

22 *VSG* 16: *calcis copia deest*.

23 Id., *Presbyteri civitatis, venerabilis in Christo sancti patri et seniores*.

24 *VSG* 17: McNamara, Halborg, *Sainted Women*, cit. 25-26.

da por Dios. Este era uno de los elementos más valiosos para la construcción, tanto es así que Genesio, el sacerdote, al saber sobre ello, se puso al servicio de la santa día y noche, logrando además que todos los ciudadanos ofrecieran su ayuda en el proceso de construcción, el cual fue emprendido rápidamente. Pero no solo se nos ofrecen detalles sobre la cal, sino que también sabemos que los carpinteros se reunieron en el bosque y mientras algunos talaban y aserraban la madera para la construcción, otros la transportaban en carretas. A este vívido retrato del proceso de edificación le sigue un nuevo milagro, en el cual la santa, hace brotar agua de una vasija de manera continua hasta la finalización de las obras<sup>25</sup>, algo por lo que dieron a Dios su más sincero agradecimiento.<sup>26</sup>

Cabe destacar la conceptualización del vaticinio de Genoveva como parte de un don, una gracia divina que conecta a la santa con los deseos mismos de Dios y que, por tanto, legitima su obra y le confiere una especial significación en su entorno, él se muestra entonces favorable a la empresa y participa de la edificación de la basílica.

La construcción de la figura de la santa no termina sin embargo con la incorporación de esta acción evergética a la *Vita*, sino que recoge *a posteriori* una serie de elementos que completan el modelo de santidad y, sobre todo, sirven para dar cohesión a la colectividad a través de la potenciación del culto popular. Así pues, asistimos a la narración de multitud de milagros que abundan en el favor divino del que gozaba Genoveva, la cual logra siempre aquello solicitado mediante el recurso la oración. Así mismo se incorporan una serie de episodios en los que las mujeres son las protagonistas: procesión de vírgenes hasta el nuevo lugar de culto a san Dionisio<sup>27</sup>, asilo a mujeres que desean mantenerse en castidad<sup>28</sup>, etc. De hecho, podríamos pensar en que el hagiógrafo está narrando la incipiente creación de una comunidad femenina. Incluso podríamos estar asistiendo a la creación de un culto hacia la santa en vida<sup>29</sup>, pues

---

25 Cfr. F. Pejennaut Rubio, *Los milagros de santa Radegunda y dos apéndices*, Archivum Oviedo 60, 2010, 295: «El milagro mediante el cual una vasija de vino no se vacía, por más que de ella beban cantidad de personas durante mucho tiempo, forma parte de una serie de milagros que se repiten una y otra vez en las biografías de santos de época merovingia. Así, por ejemplo, Venancio Fortunato nos informa de un milagro semejante en la *Vita Marcelli*, VI 20-21. Sobre esta cuestión, véase D. Shanzer, *Laughter and Humour in the Early Medieval Latin West*, en G. Halsall (ed.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and Early Middle Ages*, Cambridge 2002, 25-47».

26 VSG 18-19: Mcnamara, Halborg, *Sainted Women* cit., 26.

27 VSG 20. También durante la narración del milagro de la curación de los doce poseídos la santa ordena una procesión a la basílica (VSG 30).

28 Cilinia de Meaux que rechaza el matrimonio que le había sido concertado (VSG 26-27).

29 Se trataría, *lato sensu*, del concepto de *living relic* utilizado por G. Bühner-Thierry, *Bishops as City Defenders in Early Medieval Gaul and Germany*, in R. Kotecki, J. Maciejewski y J. Ott. (eds.), *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*, Leiden-Boston 2018, 35. Este modelo supone una protección tanto física como espiritual. Una vez muerta la santa también siguió participando de la defensa de la ciudad, sirva como ejemplo la procesión de sus reliquias durante el ataque vikingo del 886 d.C.

encontramos un pasaje en el cual la multitud arranca jirones de su manto, algo que podría aproximarse, en el ámbito simbólico, a la idea de la reliquia de contacto, más aún si consideramos que gracias a estos fragmentos de tela se produjeron varias curaciones<sup>30</sup>.

Podemos afirmar pues que la construcción de la basílica y todo lo que el proceso conllevó, además de crear una nueva topografía religiosa para la ciudad, supuso el refuerzo de la unión comunitaria, más allá incluso de la propia ciudad de París, tal y como parecen evidenciar la multitud de milagros que Genoveva realiza en ciudades como Lyon, Orleans, Meaux, Tours, etc. Durante los numerosos viajes recogidos en la *VSG*, se muestra la conversión progresiva de la Galia a la ortodoxia católica, con episodios cada vez más frecuentes de culto popular y exaltación de la figura de la santa. Su capacidad profética, sus ascéticas virtudes, la sanción ofrecida a su persona por destacadas figuras cristianas<sup>31</sup>, los milagros realizados, así como la importancia de la conversión y el bautismo<sup>32</sup> en la narración o el constante recurso a la oración y a la señal de la cruz<sup>33</sup> vienen a completar el cuadro de santidad que el hagiógrafo quiere ofrecernos y sobre todo consuman el perfil de liderazgo cristiano de la época, rara vez encarnado en una mujer.

### 3. *Negociando la crisis: cohesión, identidad y legitimación*

El personaje de Genoveva, construido literariamente como un obispo, aúna todas las funciones políticas y espirituales presentes en los modelos hagiográficos episcopales: desde asistenciales, como el reparto de pan a los más desfavorecidos durante el bloqueo franco de la ciudad<sup>34</sup>, hasta morales, como la amo-

30 *VSG* 38; bien es cierto que este pasaje se asemeja a uno contenido en la vida de San Martín de Tours de Sulpicio Severo (Sulp. Sev., *Vit. Mart.* 18; cfr. Mt 9,20). También se producen curaciones gracias a los trozos de cera desprendidos de las velas utilizadas en las procesiones (*VSG* 22).

31 También menciona el hagiógrafo el aprecio que Childerico, rey de los francos, sentía por ella (*VSG* 25: *Cum esset insignis Childericus rex Francorum venerationem qua eam dilexit effarit nequeo*). Podríamos pensar que esta mención supone el entronque de la santa con la monarquía franca bajo cuyo encargo, como ya hemos mencionado, debió ser escrita la obra, reforzando así su legitimidad en el poder. En este pasaje se recoge también una clara acción diplomática, la *redemptio captivorum*, labor frecuentemente requerida entre las funciones episcopales. Cfr. W. Klingshirn, *Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul*, *The Journal of Roman Studies* 75, 1985, 184-ss.

32 *VSG* 30. Episodio del niño *Cellomerus* muerto tras su caída en un pozo. La resurrección irá seguida de su bautismo pues el infante, de tal solo cuatro años, ya contaba con la condición de catecúmeno gracias al empeño de su madre, de religión cristiana.

33 Acompañada en múltiples ocasiones de la invocación a la Trinidad, lo cual refuerza el carácter ortodoxo del texto y reafirma la importancia del subyacente conflicto con el arrianismo. De hecho, la *VSG* se cierra con una confesión trinitaria expresa (55).

34 *VSG* 40. El pan se entregaba ya preparado a los que no tenían forma de cocerlo.

nestación a la mujer que fingía ser una virgen consagrada<sup>35</sup>. Sus acciones se encaminan, desde el punto de vista etiológico, a crear un modelo de líder<sup>36</sup> que sirva para, bajo su autoridad, fortalecer los vínculos de la comunidad frente a la crisis política y religiosa y, en última instancia, una identidad colectiva permeable y sólida a su vez. El culto a San Dionisio por ella promovido, así como la construcción de la basilica, se convertirían en identitarios tanto para los galorromanos – enfrentados al arrianismo visigodo –, como para los francos, recién cristianizados y necesitados de elementos de legitimación de su poder. La nueva construcción se convertía en espacio de protección física, de conversión y escenario para el desarrollo del rito y las prácticas devocionales.

Quizá el aspecto más interesante de este texto sea la evolución de su culto, desde una devoción personal, patrocinada por Genoveva, hasta su ascensión por la comunidad y por el monarca franco, quien finalmente le confiere carta de naturaleza reconociendo la labor de la santa e integrándola en su discurso político una vez muerta esta.

Debido a las exiguas persecuciones anticristianas que se desarrollaron en las Galias, fue necesario suplir la escasez de mártires con la creación de un culto cuyos principales santos fueron episcopales – o figuras híbridas como Genoveva –, culto que fue liderado tanto por los propios obispos como por la realeza. En este proceso los francos pasaron de ser una *gens* que amenazaba la estabilidad del norte de Galia, a los protectores de las reliquias de aquellos pocos mártires que el antiguo poder romano había sacrificado en la zona, como San Dionisio, o de figuras de prestigio como los obispos, verdaderos referentes en las ciudades tardías. Sin duda, el nuevo poder político se apropió de la “memoria” cristiana y de todo lo simbólico que esta conllevaba, y en el caso que nos ocupa, también de la figura y agencia de Genoveva. Tanto es así que fue honrada durante su funeral y recibió sepultura, como ya apuntamos al principio de estas páginas, en la iglesia-mausoleo<sup>37</sup> de patronazgo real de los Santos Apóstoles<sup>38</sup>, en la que también se hicieron enterrar los monarcas francos durante el siglo VI. La nueva sacralidad del espacio urbano, ja-

---

35 *VSG* 30; la amonestación no comprendía solo una sanción moral sino también la pérdida de su consideración como consagrada, lo cual implicaría seguramente la exención del pago de impuestos. Bourges había sufrido un reciente saqueo en el contexto de la conquista de Aquitania por Eurico (469-472) de modo que la adecuada recaudación de tributos era especialmente crucial para la comunidad.

36 La estabilidad que era capaz de suministrar a sus conciudadanos estaba en estrecha relación con el reconocimiento de su poder (acción profética = don divino). Cfr. B.D. Shaw, *War and Violence*, in G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard 1999, 135.

37 La iglesia descrita en la *VSG* (55) contenía la tumba-oratorio, con un sepulcro de madera y contaba con un techo elevado, triple pórtico, y pinturas de los patriarcas y profetas, mártires y confesores.

38 Clodoveo en una clara *imitatio Constantini* hizo construir esta iglesia al modo de la de los Santos Apóstoles de Constantinopla, relicario y mausoleo del emperador: cfr. M. Becher, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011, 268-269.

lonado de espacios de memoria – reliquias y tumbas –, fortalecía la cohesión comunitaria favoreciendo la implantación de la nueva identidad en la cual la existencia de lugares permanentes de perpetuación/repetición del rito ayudaron a gestionar la crisis y a consolidar las nuevas fórmulas que habrían de instaurarse para los siglos venideros<sup>39</sup>.

Esther Sánchez Medina  
Universidad Autónoma de Madrid  
esther.sanchezm@uam.es

---

39 En este sentido resulta especialmente interesante el concepto de «patriotismo local» que podemos encontrar en el trabajo de B. Beaujard, *Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1991, 175.

Lucile Trân-Duc

## ***Crises et pratiques pèlerines : les témoignages des recueils de *Miracula* du diocèse de Rouen (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)***

Lors de la fondation de la principauté normande (911), les abbayes abandonnées à l'occasion des raids vikings sont restaurées, à l'instar de Saint-Ouen de Rouen, Fontenelle, Jumièges ou Fécamp. De nouveaux monastères voient également le jour, notamment la Trinité du Mont à Rouen, le Bec dans la vallée de la Risle. Plusieurs de ces établissements et quelques églises rurales répondent à au moins deux des trois critères retenus par Catherine Vincent pour définir un sanctuaire. Ils comportent des reliques attirant les fidèles, clercs et laïcs confondus, hors des formes ordinaires de la pratique paroissiale. Y sont recensés des miracles accomplis par l'intercession du personnage auquel appartiennent ces restes. Ces miracles, à leur tour, engendrent des déplacements de pèlerins issus du peuple<sup>1</sup>. Ainsi, à Saint-Ouen, les pèlerins sont attirés par la dépouille du saint tutélaire et, dans une moindre mesure, par le chef de saint Romain. Fontenelle valorise le corps de saint Vulfran inopinément retrouvé à l'occasion de travaux. Jumièges acquiert le crâne de saint Valentin. À Duclair, quelques restes des saints Clair, Cyriaque et Paul sont découverts fortuitement. La Trinité-du-Mont obtient de l'huile suintant des reliques de sainte Catherine conservées au Mont Sinai et la moitié du corps de sainte Austreberte mis au jour à Pavilly, église passée sous son autorité. Cette dernière conserve l'autre moitié. Le Bec détient de l'huile de saint Nicolas. À Fécamp, qui se distingue par un fonctionnement atypique, la seule sainteté du lieu attire les fidèles dès le XI<sup>e</sup> siècle, non une relique en particulier. Ces acquisitions et mises en valeur de restes saints s'accompagnent de la rédaction de recueils de *miracula*. Ces derniers donnent à voir nombre de pèlerins confrontés à une crise, personnelle ou collective, et permettent d'interroger les pratiques qui se développent à cette occasion dans les sanctuaires du diocèse de Rouen au Moyen Âge central.

---

1 C. Vincent, *Pour un inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage français*, Cahiers de Fanjeaux 37, 2002, 274; L. Trân-Duc, *Le culte des saints en Normandie (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Enjeux de pouvoir dans les établissements bénédictins du diocèse de Rouen*, Caen 2015 (Thèse doctorale).

## 1. Analyse des données fournies par les recueils de *miracula* composés dans le diocèse de Rouen

De manière générale, l'étude des motivations des fidèles à invoquer les saints dont les reliques sont détenues par ces sanctuaires et à fréquenter ces derniers conduit à dresser une typologie somme toute assez classique : invocations en cas de paralysies et malformations, douleurs diverses, surdité, mutisme et c c cit , auxquels s'ajoutent le recours face à un danger imminent et les préoccupations du quotidien (fig. 1)<sup>2</sup>.

Certes, par un jeu d'intertextualité, on observe une correspondance étroite entre ces miracles de guérison et ceux attribués au Christ dans les  vangiles. L'attestent deux récits mettant en scène des enfants sauvés de noyade. Le premier d'entre eux, issu des *Miracula* composés à Fécamp au XI<sup>e</sup> siècle, fait état d'un enfant tombé dans la « Voûte », canal qui passe sous la cour des moines et mène jusqu'à la roue qui fournit de l'eau au lavoir<sup>3</sup>. Le second provient des *Miracula sancti Romani* rédigés à Saint-Ouen de Rouen à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Il rapporte comment un jeune garçon chute dans un puits après avoir échappé à la surveillance de ses parents alors qu'il explore le jardin de sa maison<sup>4</sup>. Une fois sauvés, tous deux disent qu'il leur a semblé dormir, jusqu'à ce qu'on les retire de l'eau, ceci renvoyant à la résurrection de la fille de Ja rus (« la jeune fille n'est pas morte, mais elle dort » Mt 9,24).

Toutefois, le tableau dressé à partir des données fournies par les recueils de *miracula* reflète également les pathologies courantes au Moyen  ge. Il ressort de ces derniers que, bien souvent, la venue des pèlerins dans un sanctuaire n'intervient qu'en dernier recours, lorsque les thérapeutiques traditionnelles ont échoué. Ainsi, les *Miracula* de Duclair, attribués au prieur de Jumièges Alexandre (1180-1198), s'arrêtent longuement sur les déboires d'une jeune fille souffrant des dents<sup>5</sup>. Celle-ci commence par se rendre, avec son père, chez un forgeron afin que celui-ci extraie la dent nuisible. L'entreprise échoue, le forgeron n'étant pas vers  dans l'art de la médecine : non seulement il lui arrache une dent saine mais il lui décroche également la mâchoire, à tel point qu'elle ne peut plus parler et n'a plus qu'un trou béant à la place de la bouche. La jeune fille et son père se mettent dès lors à la recherche d'un moine expérimenté. Ils gagnent pour cela le monastère de Saint-Georges, sans doute Saint-Georges de Boscherville. Toutefois, le cas est tel que le prieur du lieu leur recommande d'aller à Duclair où l'on célèbre la fête de saint Paul.

2 Les observations faites pour le diocèse de Rouen rejoignent les conclusions auxquelles parvient P.A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1985.

3 A. L ngfors ( d.), *De miraculis quae in ecclesia Fiscannensi contigerunt* 23, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* (Series B, 25-1), Helsinki 1930, 22.

4 Rouen, Bm, ms. 1406 (Y 41), 49v-50.

5 *Miracula Sanctorum Pauli, Clari et Cyriaqui, auctore Alexandro Gemmenticensi* 24, *Analecta Bollandiana* 12, 1893, 401-403.



Sanctuaires	Paralytiques et malformations	Surdité et mutisme	Aveugles	Douleurs et faiblesse diverses	Grossesse, accouche-ments, stérilité	Résurrec-tions	Possédés	Dangers imminents (attaques, noyades, etc.)	Préoccupations du quotidien (vols, objets perdus, récoltes menacées, etc.)	Châtiments
Saint-Ouen de Rouen	7	6	3	4		1	1	3	4	4
Fécamp	7	3	1					4	4	1
Fontenelle	4		1	2	2		2	10	2	
Jumièges		1	3	3			2	2	3	
Duclair	4	4	4	4			2		1	3
La Trinité du Mont	1		4	6	4		2		1	
Pavilly	4	1		2			1		1	
Le Bec	1		1	2		1	1	5	2	
Total	28	15	17	23	6	2	11	24	18	8

Figure 1 : Typologie des miraculés mentionnés dans les textes hagiographiques rédigés dans le diocèse de Rouen

Une fois le sanctuaire atteint, les pèlerins se livrent à des rites communs. Ils ont pour objectif d’approcher au plus près les reliques et les châsses les renfermant. Ils veulent en premier lieu les toucher<sup>6</sup>. Nombre d’entre eux sont ainsi dépeints cherchant à frotter leurs membres malades contre les reliquaires ou embrasant ces derniers. Dans le cas de l’huile suintant des os de sainte Catherine, les pèlerins veulent s’en enduire ou la boire<sup>7</sup>. Ils pratiquent aussi l’incubation. Certains se couchent sous les restes saints, sombrent dans un sommeil réparateur et se réveillent guéris. Pour ce faire, ils assistent à l’office nocturne en compagnie des moines. La cohabitation entre laïcs et ecclésiastiques n’est pas sans poser problème : alors que la réforme de l’Église vise à séparer les sphères sacrée et profane, cette promiscuité est parfois présentée comme génératrice de désordre. À Fécamp, un homme venu célébrer la Nativité se fait dérober son aumônière par un voleur alors que, justement, il protège les moines qui gardent l’autel de la Trinité des assauts de la foule. Après quoi, le chœur est réaménagé en 1099 afin d’empêcher les fidèles d’y accéder et afin de drainer les flux grâce au déambuloire<sup>8</sup>. Les pèlerins fréquentent aussi les sanctuaires pour se procurer du vinage, une eau sanctifiée par le contact des reliques et bénéficiant de ce fait de leurs pouvoirs thaumatur-

6 P. George, *Reliques. Se connecter à l’au-delà*, Paris 2018, 157.

7 *Miracula S. Catharinae* 7, 8, *Analecta Bollandiana* 22, 1903, 432.

8 K. Brockhaus, *L’abbatiale de la Trinité de Fécamp et l’architecture normande au Moyen Âge*, Caen 2009, 144.

giques<sup>9</sup>. Plusieurs *miracula* relatent la manière dont les religieux lavent les châsses et les restes saints à cette fin. À Saint-Ouen de Rouen, le vinage est obtenu à partir de la dépouille du prélat et du chef de Romain<sup>10</sup>; à Fontenelle, à partir des os de Vulfran<sup>11</sup>; à Fécamp, à partir du « cuir de saint Barthélemy »<sup>12</sup>; à Jumièges, à partir du reliquaire de Valentin<sup>13</sup>. Il intervient dans le processus miraculeux. Ainsi, à Fécamp, un enfant qui s'étrangle après avoir mangé trop goulûment, se voit administrer quelques gouttes du précieux breuvage. Ceci a pour effet de le faire vomir et de le sauver. Néanmoins, le recours au vinage fait l'objet d'un strict contrôle de la part des communautés en charge des sanctuaires : à Duclair, il faut l'accord du moine qui en a la charge. Celui-ci peut refuser d'accéder à la demande des pèlerins s'il redoute une fraude, ce qui conduit d'ailleurs à une tentative de vol<sup>14</sup>. Il n'est pas non plus rare que les fidèles gagnent les sanctuaires avec des offrandes, souvent des répliques en cire des membres atteints par la maladie ou la paralysie. À Fontenelle, une femme souffrant de violents maux de tête et rendue difforme par la maladie apporte une coiffé en cire et la dépose sur la tombe de saint Vulfran<sup>15</sup>. Il peut aussi s'agir de cierges prolongeant la prière en l'absence du pèlerin qui en est à l'origine. Ce rite de participation établit entre le fidèle et la sphère divine un lien appelé à perdurer<sup>16</sup>. La pratique semble si courante qu'elle explique l'implantation de marchands de cire à proximité de ces sanctuaires. Ainsi, les *miracula* de saint Ouen font état d'un certain Norbert qui appartient au personnel laïque du monastère rouennais et vend de la cire tandis que sa femme fabrique des cierges pour l'autel du saint<sup>17</sup>. Les offrandes revêtent également la forme de promesses, proportionnelles au rang social de ceux qui les formulent. De la sorte, une paysanne fréquentant le sanctuaire rural de Pavilly promet de donner le poids de son fils en froment si sainte Austreberte rend la santé à son enfant. Le texte la décrit pesant son fils pour s'acquitter de son serment<sup>18</sup>. De même, un paysan offre le premier des veaux de sa vache afin que sainte Austreberte aide l'animal à recouvrer la vue<sup>19</sup>. À Fontenelle, Herlève, l'épouse de l'archevêque de Rouen, Robert, en proie à un accouchement difficile, jure, si saint Vulfran la sauve, de remettre 10 livres d'argent au monastère puis une forêt et enfin de reconstruire le dortoir des moines<sup>20</sup>. Enfin, à la Trinité du Mont, un noble nommé *Ernigis*, en mal d'héritier, promet de céder

9 George, *Reliques* cit., 157-158.

10 *Miracula Sancti Audoeni II* 9, in *AA.SS., Aug.* IV, 839 [Rouen, Bm, ms. 1406 (Y 41), 50].

11 J. Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 27, Rouen 1938.

12 Långfors (ed.), *De miraculis quae in ecclesia Fiscannensi* 13 cit., 11.

13 Baudri de Bourgueil, *Miracula Sancti Valentini* 15, in A. Le Huërou, *Baudri de Bourgueil. Oeuvres en prose* III, Paris 2013, 149.

14 Baudri de Bourgueil, *Miracula Sancti Valentini* 10 cit., 141.

15 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 15 cit., 154.

16 C. Vincent, *Fiat lux. Lumières et luminaires dans la vie religieuse du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2004, 437.

17 *Miracula Sancti Audoeni I* 6, 826-827

18 *Miracula Sanctae Autreberthae* 31, in *AA.SS., Feb.* II, 427.

19 *Miracula Sanctae Autreberthae* 41 cit., 428.

20 Laporte (ed.), *Inventio et miracula S. Vulfranni* 25 cit., 43.

l'enfant à naître comme oblat<sup>21</sup>. Généralement, les pèlerins qui approchent au plus près les reliques et remettent des offrandes ne le font pas sans pleurer, les larmes étant considérées comme un don divin, celui de la grâce à venir. Ces émotions partagées renforcent la cohésion du groupe et visent à nourrir un sentiment d'appartenance à une même communauté émotionnelle<sup>22</sup>.

Il arrive aussi que les fidèles invoquent le saint à distance, lorsqu'ils sont menacés par un danger imminent, une tempête alors qu'ils se trouvent en haute mer, un orage ou des ennemis qui les assaillent lorsqu'il s'agit de chevaliers. Ils jurent alors de gagner le sanctuaire afin de témoigner du miracle accompli et de s'acquitter du serment fait. Vient ainsi à Fontenelle une femme délivrée par Vulfran d'un enfant en putréfaction, désireuse de montrer aux moines les cicatrices de son ventre<sup>23</sup>. Un père remet à ce même monastère le calcul urinaire rejeté par son fils après invocation du saint<sup>24</sup>. De même, un paysan, foudroyé pour avoir moissonné son champ le jour de la Saint-Ouen puis sauvé après s'être repenti, gagne Rouen accompagné de deux témoins<sup>25</sup>. Ces pèlerins s'acquittent la plupart du temps d'un *ex voto*, souvent des objets matériels attestant le miracle. Ainsi, un *miles* sauvé de ses ennemis grâce à Vulfran remet à Fontenelle une figure de cire le représentant à cheval<sup>26</sup>. Néanmoins, la plupart de ces dons ne laissent guère de traces et sont désignés par le terme *munera*, simples présents. Quoi qu'il en soit, ces *ex voto* semblent conservés par les communautés qui desservent ces sanctuaires. Selon les *Miracula* de Duclair, les figurines de cire, à l'effigie des membres guéris, sont placées devant l'autel en guise de témoignages<sup>27</sup>. Certains pèlerins se font également sainteurs et se consacrent au service d'un saint, ce qui consiste à s'acquitter d'un chevage réconfortif d'une dépendance personnelle<sup>28</sup>.

Dans ces différents cas, il s'agit de pratiques individuelles ; il arrive aussi que les motivations soient collectives, notamment lorsque survient une catastrophe. Dès lors, les pratiques divergent et sont strictement encadrées par les autorités religieuses. Ainsi, en 1053, le pays de Caux est en proie à une sécheresse et à une forte mortalité. Le corps de saint Vulfran est alors transféré à Rouen par les moines de Fontenelle pour une vaste procession à travers la cité au 8 des calendes de juillet. Y participent les laïcs et nombre de religieux origi-

---

21 *Miracula Sanctae Catharinae* 9 cit., 432-433.

22 D. Boquet, *Les passions du salut dans l'Occident médiéval*, in A. Corbin, J.J. Courtine, C. Vigarello (éds.), *Histoire des émotions*, Paris 2016, 173.

23 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 2 cit., 150.

24 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 35 cit., 160.

25 *Miracula Sancti Audoeni* 146 cit., 834.

26 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 3 cit., 150.

27 *Miracula Sanctorum Pauli, Clari et Cyriaqui* 30 cit., 405. La cire, une fois raffinée, revêt une couleur blanche imitant la chair humaine et se prête au moulage, donc sans doute à une fabrication en série.

28 L. Musset, *Réflexions autour du problème de l'esclavage et du servage en Normandie ducale (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Cahier des Annales de Normandie 22, 1988, 13-15; Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale* cit., 107-108.

naires d'autres abbayes rouennaises, ceux de Saint-Ouen en tête<sup>29</sup>. De même, dans les *Miracula sancti Valentini*, Baudri de Bourgueil rapporte comment, suite à une invasion dévastatrice de mulots dans les environs de Jumièges, les religieux portent le chef de Valentin en procession à travers les campagnes afin de libérer les paysans des rongeurs. Ces derniers se jettent dans la Seine et s'y noient<sup>30</sup>. Enfin, en 1296, la Seine sort de son lit, abat les murailles de Rouen, détruit nombre de maisons tandis que le Pont de Pierre cède sous la violence des flots. L'archevêque Guillaume de Flavacourt ordonne une procession générale derrière le bras de saint Romain, porté jusqu'à la Seine<sup>31</sup>. En effet, à cette date, celui-ci s'est imposé comme un saint « poliade », proche des habitants de Rouen et de leurs préoccupations, en charge de la gestion de la cité et de la gestion des risques, comme le principal protecteur de la région face aux inondations récurrentes. Un épisode de la *Vita sancti Romani* entreprend ainsi de relater la manière dont l'évêque parvient à faire refluer les eaux qui envahissent la cité et atteignent les plus hautes fortifications de la ville<sup>32</sup>. Si Felice Lifshitz y voit une métaphore des vikings en raison d'une prophétie calquée sur celle d'Ezéchiel<sup>33</sup>, il est aussi évident que, pour les habitants de Rouen, au XI<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'un problème concret, pouvant durer jusqu'à deux ou trois mois. Ces inondations touchent en particulier le secteur oriental de la cité. Des mentions d'inondations sont notamment relevées en 966, 1030, 1109, 1134, 1151, 1159, 1175, 1191, 1206, 1258, 1281 ou encore 1296<sup>34</sup>.

## 2. Une image fidèle des pratiques pèlerines ? Stratégies de différenciation des sanctuaires et intentions d'écriture des hagiographes

Si ces observations reflètent dans l'ensemble des pratiques pèlerines effectives, des stratégies de différenciation ressortent néanmoins en filigrane de ces récits. En effet, les choix opérés par les rédacteurs de recueils de *miracula* du diocèse de Rouen soulignent la volonté des sanctuaires d'orienter les flux de fidèles en mettant en avant tel ou tel type de miracle, en développant un discours susceptible de servir leurs intérêts propres, ce qui introduit un biais cognitif. Ainsi, selon les *Miracula sanctae Catharinae*, à la Trinité du Mont de Rouen, l'aide de sainte Catherine est sollicitée par des couples en mal d'héritiers (fig. 1). Il est d'ailleurs intéressant de noter que ce sont les hommes qui s'adressent à la sainte. Une telle démarche en cas de stérilité n'est pas signalée ailleurs, à l'except-

29 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 41 cit., 59-60.

30 Baudri de Bourgueil, *Miracula Sancti Valentini* 5 cit., 132-134.

31 F. Farin, *La Normandie chrétienne*, Rouen 1659, 470-471.

32 Paris, BnF lat. 13090, 119.

33 F. Lifshitz, *The Norman Conquest of Pious Neustria*, Toronto 1995, 151-152.

34 P. Ferté, *Catastrophes naturelles à Elbeuf-sur-Seine et Rouen : inondations et ravines du VI<sup>e</sup> siècle à la Révolution*, Bulletin de la Société d'Histoire d'Elbeuf 54, 2010, 10.

tion de Fontenelle, bien qu'il y soit davantage question d'aide en cas de grossesses et d'accouchements difficiles. Ce sont alors les femmes qui invoquent Vulfran, à l'instar de la femme délivrée d'un enfant en putréfaction ou encore d'Herlève, en proie à un accouchement difficile. À Fontenelle, en revanche, Vulfran est davantage convoqué en cas de danger lié à l'eau, qu'il s'agisse d'un enfant qui se noie dans son bain, de marins et marchands en perdition en haute mer en passant par des adolescents imprudents entraînés par le courant alors qu'ils ont pris la mer sur une petite embarcation<sup>35</sup>. Cette spécialisation est probablement liée à la *Vita sancti Vulfranni* : lors de sa mission en Frise, ce dernier sauve des enfants de noyades sacrificielles. Elle est aussi à mettre en relation avec le patrimoine de l'abbaye, implantée sur les littoraux de la Manche et de la mer du Nord depuis sa fondation au VII<sup>e</sup> siècle. Ceci fait de Vulfran un saint maritime, patron des marins et des marchands, au même titre que saint Nicolas en compagnie de qui il est d'ailleurs invoqué dans un miracle mettant en scène des pèlerins en perdition en Méditerranée<sup>36</sup>.

De même, l'étude de l'origine géographique des fidèles permet de distinguer des aires d'influence diverses, fortement hiérarchisées, témoignant d'ambitions différentes. Les deux recueils de *miracula* rédigés à Saint-Ouen présentent le prélat intervenant au-delà des limites de la Chrétienté occidentale (fig. 2) : à Constantinople, il châtie un Normand passé au service du *Basileus*



Figure 2 : *Origine des miraculés invoquant saint Ouen*

35 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 6 cit., 149-157.

36 Laporte (ed.), *Inventio et miracula Sancti Vulfranni* 25 cit., 156-157.

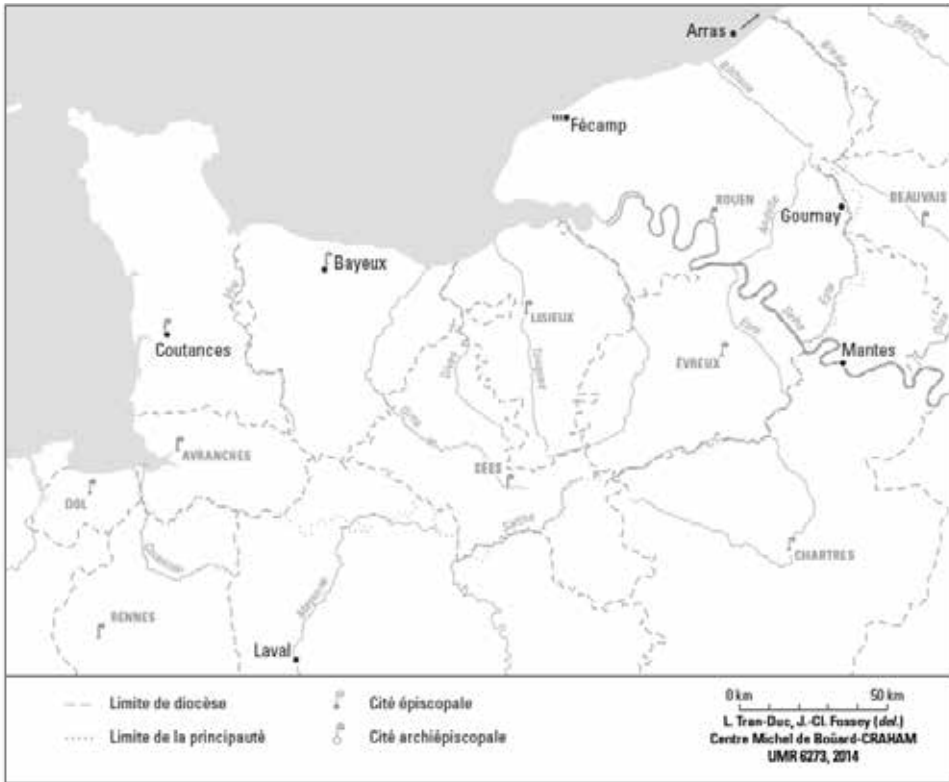


Figure 3 : *Origine des pèlerins fréquentant le sanctuaire de Fécamp*

et coupable de blasphème<sup>37</sup>. Ceci reflète certes l'aire de rayonnement de saint Ouen : il n'est pas étonnant qu'un saint rouennais soit vénéré en Pouille ou à Constantinople<sup>38</sup>. Dès le début du XI<sup>e</sup> siècle, des relations suivies s'établissent entre la Normandie et l'Italie. Ces dernières prennent la forme d'un mouvement migratoire essentiellement formé de mercenaires durablement installés en Pouille et en Sicile suite à leur conquête. Ceux-ci diffusent le culte du prélat dans leur sillage, comme le font également les Normands au service du *Basiléus* à Constantinople. Toutefois, ces mentions reflètent surtout les ambitions du sanctuaire rouennais qui cherche à rayonner à l'échelle de la Chrétienté et à rivaliser avec les plus grands centres de pèlerinages occidentaux, le Mont Saint-Michel en tête<sup>39</sup>. Dans les deux recueils de *miracula* dont l'on dispose, saint Ouen est présenté comme attirant à lui des pèlerins d'abord orientés vers

37 *Miracula Sancti Audoeni* II 4 cit., 838.

38 L. Vangone, *Les saints Normands en Italie du Sud*, in P. Bauduin, L. Leboutteiller., L. Bourgeois (éds). *Les transferts culturels dans les mondes normands médiévaux (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout 2022, 159-182.

39 L. Musset, *Recherches sur les pèlerins et les pèlerinages en Normandie jusqu'à la Première Croisade*, *Annales de Normandie* 3, 1962, 133-135.

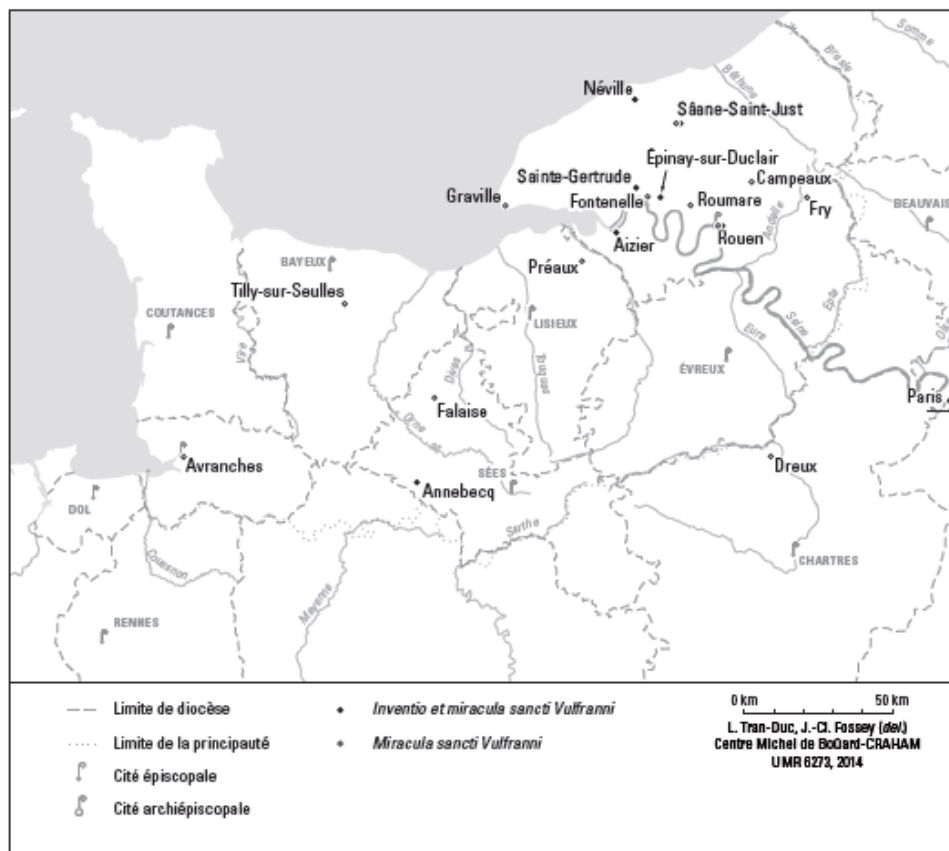


Figure 4 : *Origine des miraculés invoquant saint Vulfran*

Saint-Martin de Tours, le Mont-Gargan et même Rome, avant d’être détournés de leur destination au profit de Rouen. Ceci va de pair avec une politique de la sainteté particulièrement agressive, visant à éliminer toute concurrence, ce qui se traduit concrètement par des « captures de pèlerinages ». En effet, l’abbaye Saint-Ouen de Rouen contribue au développement d’un sanctuaire michaélique aux portes de Rouen, sur le *Mons Sancti Michaelis* où se trouve une église dédiée à l’archange. Celle-ci lui est remise peu après la mort de Guillaume Longue Epée (942) par le représentant de Louis IV d’Outremer, Raoul *Torta*. Au XIII<sup>e</sup> siècle, le lieu est appelé Mont-Gargan, ce qui établit de fait un lien avec le sanctuaire de Pouille. Les moines de Saint-Ouen s’y rendent deux fois par an en procession avec les reliques de leur saint patron : à la Saint-Michel en septembre et lors des Rogations. Ils exposent à cette occasion la châsse de leur patron à la vénération des fidèles. D’après Catherine Vincent et Vincent Juhel, il faudrait voir dans cette fondation une sorte de pendant rouennais de

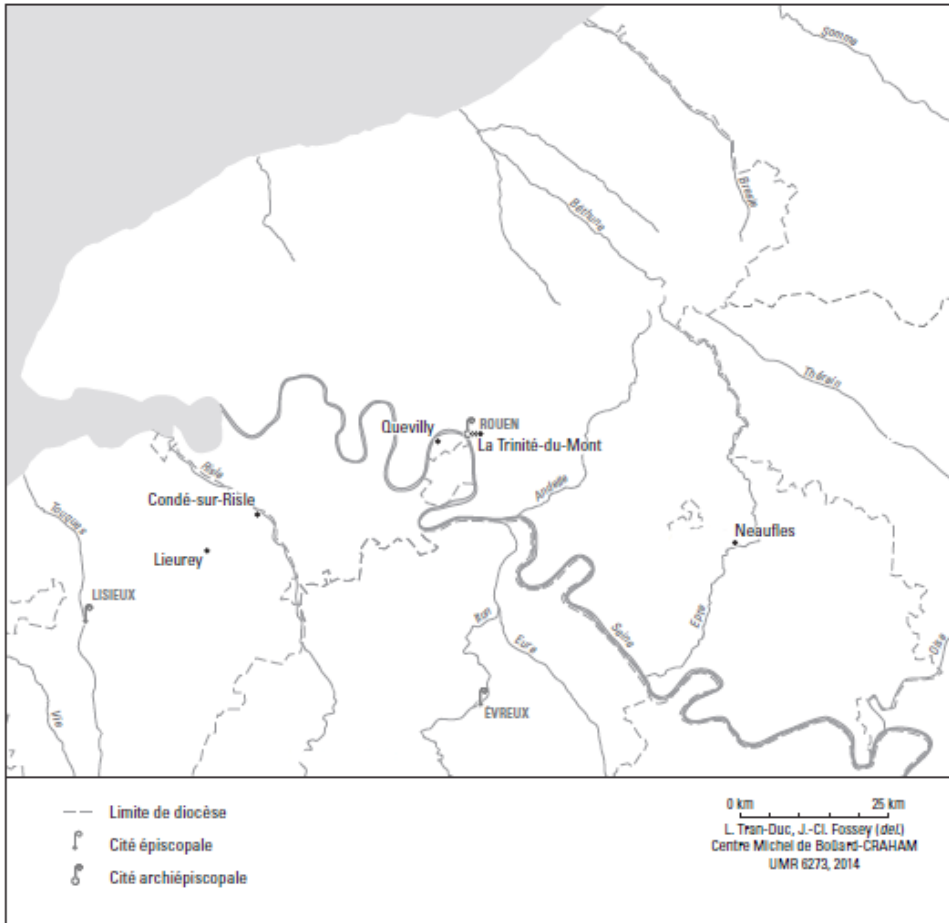


Figure 5 : *Origine des pèlerins fréquentant la Trinité du Mont*

l'intérêt porté au culte michaélique dans la partie occidentale du duché<sup>40</sup>. Surtout, selon Lucien Musset, en agissant ainsi, les moines de Saint-Ouen tentent de créer à Rouen un sanctuaire réplique, plus commode à gagner qu'une destination lointaine, fonctionnant à leur bénéfice exclusif, à une époque où le Mont s'impose comme un pèlerinage majeur à l'échelle de la Chrétienté occidentale<sup>41</sup>. Les autres sanctuaires du diocèse ne nourrissent pas de telles ambitions. Fécamp et Fontenelle polarisent un espace s'inscrivant dans un rayon dépassant très légèrement les limites de la province ecclésiastique de Rouen

40 C. Vincent, V. Juhel, *Culte et sanctuaires de saint Michel en France*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (éds), *Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*, Bari 2009, 195-195.

41 Musset, *Recherches sur les pèlerins et les pèlerinages en Normandie jusqu'à la Première Croisade* cit., 134-135.



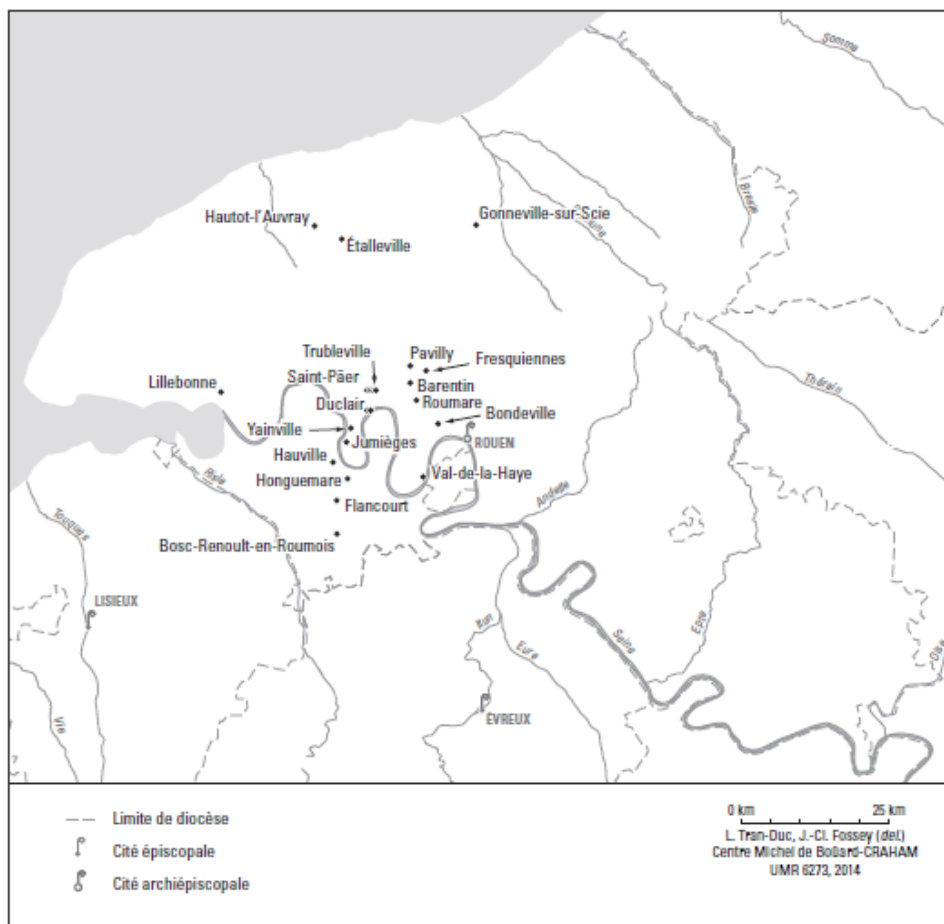


Figure 6 : *Origine des pèlerins fréquentant le sanctuaire de Duclair*

(fig. 3 et 4). Les pèlerins proviennent en premier lieu des abords immédiats de ces monastères. D'autres sont originaires du diocèse et quelques-uns du reste de la province ecclésiastique de Rouen, en particulier de sa partie occidentale. Le sanctuaire de la Trinité du Mont de Rouen obéit globalement à la même logique, même si la provenance des pèlerins s'inscrit dans un rayon de 50 kms (fig. 5). Duclair et Pavilly font, quant à eux, office de sanctuaires de proximité : les fidèles proviennent de leurs environs immédiats (fig. 6 et 7). Surtout, on observe une étroite corrélation entre l'origine des miraculés mentionnés dans les textes hagiographiques et le patrimoine de ces établissements. Certains des pèlerins fécampois proviennent de la province de Coutances, de Bayeux, de Flandre ou encore de Mantes, régions où le monastère est possessionné dès les années 1040<sup>42</sup>. Il en va de même à Fontenelle. La procession de

42 L. Musset, *La contribution de Fécamp à la reconquête monastique de la Basse-Norman-*

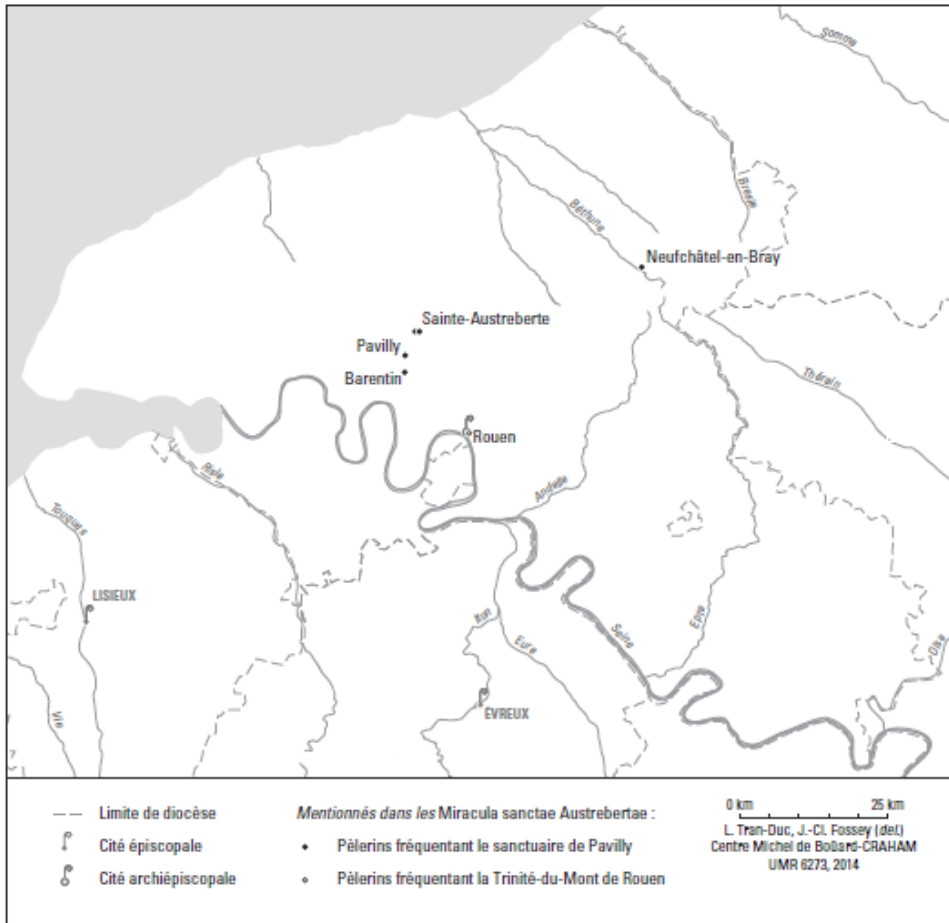


Figure 7 : *Origine des pèlerins fréquentant le sanctuaire de Pavilly*

1053 qui mène les moines de la vallée de Seine jusqu'à Rouen avec la dépouille de Vulfran fait office de campagne de lancement de son culte parmi les dépendants de l'abbaye. Le récit mentionne des miraculés originaires de Rouen, de Saône-Saint-Just, de Sainte-Gertrude, de Campeaux. Or l'abbaye est bien implantée dans la cité où elle possède l'église Saint-Laurent, la dîme de la paroisse et les coutumes payées par cette église, une maison dans la ville et des hôtes dans le *suburbium*. Saône-Saint-Just et Campeaux font partie de la plus ancienne couche des possessions de Fontenelle. Sainte-Gertrude est un bien confirmé par Richard II (1024). De même, Fontenelle est bien implantée dans le pays de Caux et le Vexin d'où proviennent plusieurs pèlerins et miraculés. Dans le diocèse de Lisieux, Fontenelle participe à la restauration de l'abbaye

die, in J. Le Povremoyne (éd.), *L'abbaye bénédictine de Fécamp. Ouvrage scientifique du XIII<sup>e</sup> centenaire*, Fécamp 1959, 63.

pré-normande de Préaux aux côtés d'Onfroy de Vieilles. Dans le diocèse de Bayeux, Fontenelle possède à proximité de Tilly-sur-Seulles l'église du Mesnil-Patry et de Cheux, avec toute sa dime<sup>43</sup>. La logique est la même à Saint-Ouen de Rouen<sup>44</sup>. Ces possessions jouent le rôle de relais auprès des populations. Cette corrélation entre origine des miraculés et patrimoine des sanctuaires atteste la volonté de ces derniers de fédérer leurs dépendants autour d'une figure tutélaire commune.

De même, le choix des miraculés retenus dans les textes hagiographiques laisse penser que ces établissements cherchent à attirer certains types de pèlerins en particulier. Le sanctuaire de Duclair polarise ainsi la petite et moyenne aristocratie de la région. Son recueil de *Miracula* se caractérise par une homogénéité sociale très nette : les miraculés cités appartiennent quasiment tous à des lignages faisant partie de la *societas* de Jumièges dont Duclair dépend. Sont ainsi mentionnés les seigneurs de Pavilly, Hugues de Fresquiennes, Normannus de Hotot, Beatrix de Follencuria, Adelais de Hongemare, Helvisa de Barentin, Gautier de Valle, etc., autant de personnages et de lignages qui se retrouvent dans les chartes de Jumièges en qualité de bienfaiteurs<sup>45</sup>. Certains d'entre eux entretiennent des relations de type féodo-vassaliques : Hugues de Fresquiennes est l'*armiger* de Roger de Pavilly et Ouen de Hotot, le *miles* de Richard de Fresquiennes. Ces liens semblent donc influencer sur la spiritualité et les pratiques cultuelles, les vassaux adoptant les dévotions de leurs seigneurs. Compte tenu de leurs relations avec Jumièges, la question est de savoir pourquoi ils gagnent Duclair et non directement cette abbaye. Ceci conduit à penser que, en dépit de l'entreprise de Baudri de Bourgueil, Jumièges ne peut tout à fait être considérée comme un sanctuaire. Si le chef de Valentin est bien à l'origine de miracles, ces derniers profitent à des moines (préchantre, moine *Turaldus*, prieur Ours), des serviteurs (un palefrenier nommé *Ranulphus* et son neveu, l'épouse de l'un des serviteurs du monastère) et des dépendants de l'abbaye protégés dans leurs biens ou plus exactement dans ceux du monastère<sup>46</sup>. Baudri de Bourgueil nous apprend d'ailleurs que le 16 des calendes de mars, moines, serviteurs et dépendants se retrouvent à Jumièges pour célébrer la fête du saint<sup>47</sup>. Ainsi, le culte de Valentin reste circonscrit à la communauté de Jumièges et ne prend pas à l'échelle du diocèse : une seule église paroissiale est placée sous le vocable de Valentin, celle de Jumièges qui dépend du monastère ; il ne fait pas non l'objet d'une célébration particulière dans les autres abbayes. En d'autres termes, la présence du chef de Valentin n'entraîne pas la venue de pèlerins, hors des formes habituelles de la pratique paroissiale, l'une des conditions retenues pour faire d'une église ou d'un monastère un sanctuaire à proprement parler.

---

43 F. Lot, *Études critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille*, Paris 1913.

44 Tràn-Duc, *Le culte des saints en Normandie (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* cit., 251-253.

45 J.J Vernier, *Chartes de l'abbaye de Jumièges conservées aux Archives de la Seine-Inférieure*, Paris 1916.

46 Baudri de Bourgueil, *Miracula Sancti Valentini* 13, 14, 17, 18, 19, 21, 23 cit., 124-161.

47 Baudri de Bourgueil, *Miracula Sancti Valentini* 16 cit., 151.

De telles observations amènent à poser la question de la finalité des recueils de *miracula* et de leur portée. Pour reprendre le cas du texte de Baudri de Bourgueil, s'il s'agit d'un outil de promotion, l'entreprise se solde par un échec, la dévotion à Valentin ne s'imposant pas au-delà des limites de l'abbaye. Si au contraire, il s'agit d'un récit destiné au seul usage de la communauté, la dévotion à Valentin fédère bien les moines et leurs dépendants autour d'un patron commun et participe de ce fait à la construction d'une identité partagée. Ceci permettrait de penser le couple Jumièges/Duclair en termes de complémentarité. À ce stade, la question reste ouverte. De même, en valorisant les reliques de Nicolas (huile) avec un recueil de *miracula* rédigé par Robert, le sacristain du lieu, le monastère du Bec cherche à tirer profit d'un culte relativement populaire dans la région rouennaise grâce à l'influence conjointe de religieux originaires de l'est, comme Isembert, moine de Saint-Ouen et futur abbé de la Trinité du Mont, et de l'archevêque Robert<sup>48</sup>. Nombreux sont les Normands qui fréquentent le sanctuaire de Bari après 1087. L'abbaye du Bec cherche à profiter de cette popularité pour attirer les pèlerins. Néanmoins, la démarche ne semble pas avoir les résultats escomptés. Dans le recueil composé par Robert, le monastère n'est pas le théâtre des miracles opérés par l'évêque de Myre. Sur 22 miracles exposés, seuls 4 y ont lieu, 3 concernant des moines locaux, 1 un pèlerin laïc originaire de Malleville, une dépendance du Bec. Ce dernier, *Goscelinus*, souffrant des pieds, se voit conseiller de gagner Saint-Lubin de Chartres mais préfère aller au Bec, plus proche. Il se tient quatre jours durant sous le portique de l'église, jusqu'à la fête de Nicolas<sup>49</sup>. Sa venue est un événement à ce point notable qu'elle est consignée dans la *Chronique* de l'abbaye<sup>50</sup>.

Ainsi, si les recueils de *miracula* composés dans les établissements bénédictins du diocèse de Rouen permettent d'établir une typologie des motivations des pèlerins devant affronter une crise personnelle ou collective et d'étudier les rites pratiqués à travers la manipulation des reliques et par la médiation des moines desservant ces sanctuaires, il convient également d'interroger les intentions de leurs auteurs à travers le choix des miracles présentés afin de cerner les ambitions et la politique de ces sanctuaires. Il importe aussi de souligner que tous les sanctuaires ne sont pas aussi bien documentés. Certains restent dans l'ombre faute de sources, à l'instar de Saint-Michel du Tréport. Les recherches menées par le prieur mauriste, Dom Coquelin, au XVII<sup>e</sup> siècle, révèlent que ce sanctuaire détient un petit os attribué à saint Vincent passant pour guérir les enfants atteints de coliques, une portion du bras de saint Blaise utilisée en cas de mal de gorge ou d'étranglement, des reliques des saints Andrian, Caydoce et Mauguille sollicitées en cas de sécheresse, un os de saint Sulpice soignant la goutte, une partie du crâne de saint Saturnin réputée pour soulager des migraines et libérer de la folie,

48 V. Gazeau, J. Le Maho, *Les origines du culte de saint Nicolas en Normandie*, in G. Cioffari, A. Laghezza (a cura di), *Alle origini dell'Europa: il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente*, Bari 2011, 153-160.

49 *Miracula Sancti Nicolai*: cfr. *BHL Subsidia Hagiographica* 2, 417.

50 *Chron. du Bec*, in PL 150, 646-647.

un petit os de saint Fiacre attirant les fidèles atteints d'une excroissance tumorale affectant les pouces. Ceci n'a guère laissé de traces à l'époque médiévale. Néanmoins, on n'est pas en mesure de dire quand ces reliques sont acquises, ni à partir de quand elles attirent les fidèles.

Lucile Trân-Duc  
Université Caen Normandie  
Centre Michel de Bouïard, CRAHAM-CNRS  
l.tran@wanadoo.fr





