

# I racconti votivi contemporanei

Pagine di un continuo *liber miraculorum*

Vincenzo M. Spera

---

**Abstract.** The article is based on documentations collected in field research conducted in sanctuaries and places of worship in South and Central Italy, since the early Seventies of last century until the first decade of the present one. The article presents an interpretation of the *ex voto* like a kind of storytelling of the experience lived by the devotee who claims to have had contact with the powerful Otherness. These votive tales, packed with painted images, photos, installations of various materials, written texts, are compared to the hagiographies of the Saints and exemplary stories which the devotee takes as specimen to present and tell publicly his own story of suffering and salvation.

**Keywords.** Ex voto; votive tale; exempla.

---

## 1. *L'ex voto: una narrazione*

Dalla fine del XIX secolo, nello spazio della composizione votiva confluisce, secondo schemi iconici e formali di assunzione di tecniche e materiali eterogenei, tutto quanto può essere utilizzato direttamente dal vovente per raccontare una storia, la storia di un evento in cui è protagonista. L'ex voto, luogo di deposito, di accumulo discorsivo e scenico d'immagini, di oggetti, di documenti i più vari, di attestati di presenza e di tanto altro ancora si articola in una struttura complessa, come un potente strumento narrativo e rappresentativo. Le composizioni votive sono ormai allestimenti polimorfi che "parlano" su livelli diversi, che segnalano, attraverso continue trasformazioni, una sorta di adattamento espressivo, compositivo, linguistico e formale le modalità con cui "l'uomo devoto" contemporaneo continua a cercare e definire, in modi sempre più autonomi e gestiti in prima persona, un rapporto con il sacro, con la potenza divina assunta nelle sue capacità

salvifiche. Una concezione che, pur nell'adozione di tecniche espressive e della comunicazione reale, specchio fedele antropologicamente dato della contemporaneità, dimostra che la tensione verso il divino, il sacro, pensato sempre come termine con cui è possibile interloquire, conserva una forte valenza culturale, tanto da transitare fino ai nostri giorni riadattandosi alle forme e ai linguaggi contemporanei.<sup>1</sup>

L'ex voto, in alcune particolari espressioni e tipologie, può essere considerato come uno spazio locutorio, cioè di fissazione della parola, quindi di narrazione, di racconto e, dunque, di dialogo. Questo spazio di parola ha a che fare, contemporaneamente, con il cartello del cantastorie e con quello segnaletico, con la locandina religiosa e con il manifesto pubblicitario, con la bacheca dei promemoria e la valigetta di un campionario, con la pagina di un rotocalco e quella di un fotoromanzo, con la pagina di un diario intimo e con quella di un verbale giurato. Il tutto è tenuto insieme dalla stessa forza emozionale e dichiarativa, in ambiguo equilibrio fra il riferimento reale e l'evocazione, la necessità di rendere testimonianza concreta e l'urgenza della ri-presentazione tangibile di un vissuto prodigioso. Si tratta di uno spazio di parola, sempre più frequente e condiviso, che è specchio della costante ambiguità con cui e in cui i vissuti umani e i vissuti sacrali continuano, ancora oggi, a fondersi, a sostanzarsi e, quindi, a legittimarsi reciprocamente. Uno spazio che è multiforme e pur pienamente visibile, come in pagina narrante, contraddittoriamente in bilico fra l'esigenza di liberarsi del male superato, irrigidito in pagina chiusa, nel santuario, e la necessità di riconoscere e far riconoscere pubblicamente il proprio male sofferto. Uno spazio inteso e posto come luogo in cui si manifesta il segno del contatto sperimentato e vissuto con la santità in persona e con il suo potere.

Il risultato, per chi osservi queste rappresentazioni, equivale alla sensazione di disagio e di precarietà che montano quando si è davanti alla lapide di un loculo cimiteriale, o a un frammento di esistenza raccolto nella confidenza di chi, vicino di letto in una corsia d'ospedale, mostra lo squarcio perentorio di una ferita, o l'impronta del male di cui si attendono la chiusura e la cancellazione. Nell'attesa che quanto desiderato si compia, si parla di sogni, d'immagini sacre e santini, di vissuti sofferti e di contatti miracolosi sperimentati da altri, in altre storie che è possibile per tutti riconoscere come proprie.

Dalla fine del secolo scorso, inoltre, con il progressivo diffondersi e ampliarsi degli spazi di parola, si sono moltiplicati anche gli ex voto, che potremmo dire virtuali, inviati ai siti specifici e tematici aperti presso i santuari.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mi riferisco alle rilevazioni condotte sul campo a partire dal 1974 nei santuari di Puglia, Basilicata, Campania, Molise. In seguito ho continuato l'osservazione, in forma campionaria, in Umbria, Marche, Lazio. Resoconti documentali e proposte di analisi e interpretazione sono negli articoli indicati in bibliografia.

<sup>2</sup> Per le prime considerazioni su questi documenti votivi: Spera 1997, 59; Lombardi Satriani 2001, 13. Di Lauro 2000.

A queste “figure” e “parole”, materialmente definite nel loro essere “cosa”, reale o virtuale, si aggiungono elementi che possono considerarsi come impronte della persona e del suo vissuto, o attestazioni e prove documentali di una relazione intrattenuta con la potenza divina; attestazioni che sono esibite a conferma di quanto asserisce la narrazione in testo, in immagine, o sottintesa. Il tutto è confezionato ed esibito con lo scopo di rendere quanto più possibile vera e credibile la narrazione dell’evento miracoloso. Atteggiamento, questo, che ha portato all’utilizzazione delle nuove tecnologie degli strumenti e dei linguaggi.

Questo genere composito di locuzioni che realizzano il linguaggio devozionale, nella sua eterogenea configurazione attuale e nella sua complessa organizzazione morfologica, riflette coerentemente, attraverso lo specifico della cultura devozionale e tradizionale, la diffusione delle nuove e più comuni modalità della comunicazione. Le varie possibilità di espressione sono ormai acquisite nell’uso delle “figure” del racconto per immagini e delle parole del racconto scritto. Immagini e parole che non sono quelle prodotte da terzi, come lo erano in passato, ma quelle ormai parti attive del linguaggio dei singoli protagonisti dell’evento che porta alla produzione di ex voto.

Il risultato finale espresso dalla composizione votiva, così come appare una volta che è affissa alle pareti del santuario, equivale, sul piano della comunicazione, all’esecuzione di una narrazione, di un racconto, realizzato in aderenza allo stile e alle formule narrative della tradizione orale popolare; caratteri già posseduti dai frequentatori di santuari e luoghi di culto e devozione. E sono gli stessi grazie ai quali ogni devoto è stato in grado di leggere e interpretare, quindi di “ascoltare” e “dire” le immagini, le figure e tutto quanto è visibile e ascoltabile in qualsiasi chiesa o santuario, dalla pala d’altare, all’affresco, alle sculture, agli atteggiamenti cerimoniali.

L’ex voto, il polimorfo manufatto cui faccio riferimento, è la fase conclusiva, la fissazione documentale, in un allestimento tangibile, in immagine e in parola, di una narrazione che nasce e si trasmette oralmente. Il racconto del miracolo è proposto nella massima contrazione di attestato e di prova dichiarativa che prende corpo nell’elaborazione verbale dell’evento. Esso è assunto come segno concreto della presenza perpetua, di un contatto vissuto o comunque possibile, analogamente al racconto del miracolo, fin già dalla fase della sua progettazione.

In questa configurazione immediata e continua, quindi, il manufatto votivo è automaticamente posto in confronto e analogia con quanto già depositato e documentato nello spazio certificatorio e legittimante del santuario. L’ex voto si consolida ed è riconosciuto come narrazione e attestazione di un evento acquisito come rappresentativo e con valore di rifondazione dell’esperienza di coloro che ne sono i protagonisti: il devoto, la potenza cui è richiesto l’intervento e la comunità dei devoti cui è richiesta l’attività di verifica e

di continua "lettura". L'esperienza mistica del singolo devoto confluisce in quella prima esperienza manifestativa della potenza sacrale, che ha segnato e segnalato la sua presenza attiva nel luogo in cui si è espressa la fondazione del culto.

In questa connotazione di evento vissuto, il manufatto votivo può essere considerato una sorta di micro agiografia in cui il protagonista non è un Santo, ma un individuo qualsiasi che per uno squarcio di esistenza ha vissuto un'esperienza liminale nella quale ha stabilito un contatto con la santità, con il divino, con l'Alterità. Per questo motivo, per questa sua natura di fissazione in immagine di un evento emblematico, la cui funzione ha anche una forte connotazione didascalica, l'ex voto si può mettere a confronto con le narrazioni e rappresentazioni agiografiche. In questa narrazione il protagonista non è più solamente il Santo che è riportato a una dimensione tutta umana e terrena quale coprotagonista, ma anche il soggetto narrante o narrato, umano e vivente, dell'evento oggetto della narrazione.

La rappresentazione dello stato di malattia, la dichiarazione o la diagnosi medica, la ricostruzione fotografica di un investimento o di un intervento chirurgico, la protesi, il calcolo, l'ingessatura, il testo scritto a mano o a stampa, e così via in un campionario ricchissimo di attestazioni di vissuti, assumono una funzione rammemorativa in cui l'evento è riattivato nella sua conclusione positiva. La portata di queste narrazioni di vissuti non è simbolica, ma ha un coinvolgimento reale e palpabile in ciò che significano nel loro senso letterale, non evocano la realtà ma sono la realtà. La portata di senso di tali frammenti di sofferenza è pari a quella conferita alla palma del martirio, agli occhi o alle mammelle esibite su un vassoio, agli oggetti di tortura con cui sono rappresentati e resi riconoscibili santi e martiri, campioni della sofferenza e della lotta contro il male. Così i corpi santi sono ricomposti nelle loro persone, secondo un altrettanto ricco campionario segnaletico di sofferenze fisiche, che rimandano agli oggetti e agli strumenti della passione di Cristo. In questo senso la loro esposizione assume un significato integrativo, aggiuntivo, di ri-contestualizzazione e di adattamento continuo, più che sostitutivo, degli oggetti di culto e delle reliquie, e dunque delle sofferenze direttamente riferite ai Santi. Di quelle sofferenze il vovente dichiara e condivide l'esperienza vissuta.

Una sorta di conferma di questa considerazione viene dal modo con cui i fedeli si pongono dinanzi all'esposizione degli ex voto. In tutti i santuari direttamente visitati, i devoti, dopo aver fatto la visita all'immagine del santo, si recano dove sono esposti gli ex voto, li riconoscono, s'interessano a quanto in essi narrato; li toccano, fanno il segno di croce e baciano la mano con la quale li hanno toccati. Chi si pone davanti ad un ex voto accetta, agendo entro il cerimoniale del vedere, del toccare, del leggere e, dunque, della condivisione, il senso attestativo e di prova certa dell'avvenuto intervento

miracoloso. Il contatto con queste “reliquie” di vissuti di sofferenza, di esperienze liminari concluse, funziona come una specie di viatico, tutto terreno e tangibile, per accedere al contatto con la potenza cui gli ex voto rimandano.

Gli ex voto, quindi, potrebbero essere letti e *ascoltati* come contrazioni di esperienze sofferte, di vissuti realmente presenti nelle figure, nelle parole, negli oggetti raccolti nelle bacheche votive. Perché documenti tangibili, gli ex voto possono essere analizzati con metodologie, strumentazioni classificatorie e critiche analoghe, se non addirittura identiche, a quelle già impiegate per lo studio della produzione narrativa di prevalente trasmissione orale, comprendenti le agiografie dei Santi, le storie meravigliose, le leggende e i racconti dei cantastorie trasmessi nelle piazze o stampati su fogli volanti [Carrara, 1969; Belli 1981, 7-35; Bernardi 1982, 75; Buttitta 1983, 17].

Gli ex voto di un contesto devozionale preciso, com'è il santuario in cui sono esposti, possono corrispondere a un unico testo narrativo, fanno parte di un unico identico racconto. Mentre i singoli ex voto, nel loro continuo proporsi, possono essere analizzati come varianti, sempre riconducibili ai diversi momenti storici in cui il medesimo racconto è riascoltato, riplasmato, ripetuto. Le varianti rispecchiano non solo le trasformazioni stilistico-formali e lessicali, relative alle capacità rielaborative e ripropositive, tanto specifiche quanto complessive e generali della narrazione votiva, ma rimandano anche ai particolari vissuti e dati esperienziali di chi individualmente compie la narrazione dandogli un corpo storico.

Il riconoscimento è proposto dal soggetto della narrazione votiva non solo per se stesso, con significato memoriale:<sup>3</sup> il vovente propone e manifesta, in forma dichiarativa e pubblica, anche la propria esperienza di contatto e di contagio con il sacro, contratto e figurato nell'immagine del Santo. La sua è un'attestazione del superamento del rischio di abbandono da parte della potenza divina, e dunque del rischio di morte, della ricomposta integrità fisica ed esistenziale [Spera 1982, 91]. Questo superamento indica la fine di un'esperienza negativa, la cui descrizione, in figura e in parola, assume aspetti molto simili a un epitaffio in cui è indicata la chiusura, la fine di una parte dell'esistenza negativa, il cui vissuto è stato condizionato dal Male. In questi termini l'ex voto, come oggetto contenente realisticamente i vissuti negativi e superati che dicono anche della piccola morte del vovente (malattia, incidente, ecc.), è deposto in un luogo sacro, come in una tomba: la chiesa, il santuario, in cui sono presenti le reliquie dei santi, sono stati luoghi di sepoltura.

L'azione declaratoria e pubblica indica la chiusura della frattura che ha causato il rischio di morte (rigurgito del negativo: malattia, incidente,

<sup>3</sup> Tra i tanti studi specifici ricordo: De Simoni 1986; Di Nola 1987; Boggio, Buccaro, Lombardi Satriani 1996; Satta 2000; Renzetti 2007, Di particolare interesse e utilità il volume in cui sono indicati i testi i più importanti sull'ex voto in 418 schede critiche: Tripputi 1995.

sventura, esperienze di limite vissute come possibilità di annullamento e quindi come stati di premorienza, cioè di vere e proprie piccole morti).

Attraverso la confezione del manufatto, cui è riferita la funzione votiva, il vovente partecipa, ogni volta in veste di nuovo testimone proveniente da una sorta di piccola resurrezione, all'affermazione del racconto originario e globale nel quale egli stesso si riconosce, e con lui si riconosce l'intera comunità dei devoti. L'allestimento di un ex voto, in particolare se si tratta di una tavoletta dipinta, di un assemblaggio polimorfo o di una bacheca prodotti negli ultimi decenni, come direttamente rilevato nel corso di alcune interviste [Spera 1975; 1983; 1985; 2005] costituisce la prima fase di un processo informativo, esibitorio e dichiaratorio rivolto ai parenti, ai vicini di casa, agli amici. In questa fase a volte è coinvolto anche il parroco che benedice l'ex voto e al quale è anche richiesta un'attestazione scritta aggiunta a quella dei medici a conferma del miracolo [Idem 1982, 92-94].

L'esibizione testimoniale, che il vovente fa di se stesso e dell'oggetto nel quale e con il quale si presenta al sacro, inizia già durante il percorso di avvicinamento al santuario, dove l'azione si conclude dinanzi all'immagine di devozione, alla quale il fedele affida se stesso e tutto ciò che lo rappresenta nelle reliquie tangibili del suo vissuto di sofferenza (garze, certificati medici, protesi, schegge, ecc.), nelle parole dette e scritte. Il suo attestato è esposto nel santuario, si aggiunge non solo agli altri, ma si lega direttamente alla narrazione della prima prova testimoniale del prodigio originario. A quel prodigio fondativo della sacralità e potenza del luogo, il devoto affida ciò che non solo lo rappresenta, ma che lo presenta come immagine e documento sacro.

Il pellegrinaggio, in quanto atto pubblico riproduce la configurazione narrativa dei singoli vissuti assumendo forma processionale con accentuazioni drammatiche e rappresentative; così come avviene per la festa della Madonna dell'Arco [Mazzacane, Lombardi Satriani 1974; De Simone, Rossi 1974; D'Antonio 1979; Lelièvre 1993]. Lo stesso comportamento l'ho osservato in molti altri santuari meridionali, per esempio, tra i tanti visitati in Campania, in quello della Madonna dell'Arco, in quello di Pompei, di Montevergine, di s. Gerardo Maiella a Materdomini; in Puglia nei santuari della Madonna del Pozzo di Capurso, dell'Incoronata di Foggia, dei ss. Medici di Bitonto, di s. Michele a Monte Sant'Angelo; in Basilicata nei santuari della Madonna di Picciano, della Madonna del Carmine di Avigliano, della Madonna di Viggiano, di s. Rocco di Tolve, di s. Donato a Ripacandida; nel Lazio, nel santuario del Divino Amore, della Madonna di Itri.

Quel primo racconto originario che rende attiva l'immagine di culto e di devozione, è riattivato, reiterato e rinnovato nelle nuove susseguenti versioni, prodotte e raccontate dai devoti, anche se sono ogni volta coerenti con il tempo e il contesto di chi elabora la ridefinizione e la proposta dell'ultima

versione che rimanda sempre al modello originario. Il senso e la funzione di ogni variante sono posti e acquisiti come coincidenti, nella motivazione e, concettualmente, con quelli della prima versione, cui si ricongiungono con le modalità della giustapposizione paratattica. L'aggiunzione alla "storia miracolosa" originaria di altre "storie miracolose" non la trasforma, non la rende più complessa nel suo sviluppo tematico e nell'articolazione della trama, ma ne aumenta la portata, la lunghezza narrativa, la "verità" della potenza; così come analogamente avviene, per esempio, nei canti iterativi di cui è ricca la produzione popolare.

L'assimilazione dell'ultimo racconto di miracolo al primo racconto, che avviene anacronisticamente senza soluzione di continuità temporale, determina la costante ri-attualizzazione e assorbimento del portato emblematico dell'accadimento originario nel *qui* e *ora* di ogni singolo attestato votivo e nel *qui* e *ora* di ogni e ciascuna narrazione.

In questo modo si attua una dilatazione e un vero e proprio schiacciamento prospettico del *qui* e *ora* relativi al primo evento fondante. Attraverso la ripetizione continua della narrazione, in figura e in parola, del primo accadimento miracoloso, si ridefinisce e si ripropone, con un processo di successiva e costante ri-attualizzazione, la centralità del culto e del relativo immaginario devozionale. Entrambi sono posti e accettati così come avviene per la celebrazione del rito della Messa cattolica in cui il *qui* e *ora* originari sono ubiqui e ripetibili all'infinito. Entrambi sono definiti e agenti nell'affermazione: *ora come allora* e *allora come ora*, senza essere mera evocazione o commemorazione storica. Affermazioni necessarie alla ripetizione cerimoniale e rituale che, nella loro perentorietà e atemporalità, possono essere proiettate oltre la contingenza in cui vive il devoto, a garanzia del possibile controllo del futuro; per cui entrambe le dimensioni spazio-temporali possono diventare *ora come allora come sempre*.

I due racconti, quello del Santo e quello in oggetto, in figura dell'ex voto e in parola, come accade nel rituale della Messa, basano il proprio conferimento di senso, di funzione e di potenza, sull'assorbimento al presente, nell'*hic et nunc*, del luogo, del tempo e del senso del primo evento. Cosa possibile perché ne è riconosciuta e mantenuta la connotazione mitico-sacrale. I due tempi, i due luoghi e le due narrazioni, unificandosi e confondendosi, si riplasmano in un unico piano evenemenziale dilatato, da cui trae senso e potenza lo stesso santuario, che si rifonda, nella sua specificità, in ogni e ciascuna ripetizione votiva. In questa logica, della narrazione del mito fondativo del santuario, rientra tutto quanto avviene, in particolare in occasione della festa che, spesso, come nel caso proprio della Madonna dell'Arco, cade nella ricorrenza del primo evento prodigioso.

Alcuni documenti iconografici attestano come la narrazione dei prodigi attribuiti e riconosciuti all'intervento del Santo, titolare del culto presso

un determinato santuario, costituisca anche occasione di rappresentazione drammatica e spettacolare, come si ricava da due esempi tra loro temporalmente, culturalmente e geograficamente distanti. Mi riferisco a un documento iconografico molto interessante, in quanto la sua struttura compositiva e di organizzazione narrativa è costantemente presente in diversi ex voto, e collega il lessico votivo antico a quello contemporaneo. In questo senso vanno osservati e studiati, con occhio demo-antropologico alcuni documenti dell'arte cosiddetta colta.

Esempi interessanti, per la loro funzione e destinazione didascalico-narrativa, sono, tra i tanti, i cicli di affreschi di Giotto che rendono "in figura" le storie dell'Antico e Nuovo Testamento, della vita di Cristo e di Maria, di s. Francesco e di s. Martino, le opere di Simone Martini, Di Duccio Di Buoninsegna, dei Lorenzetti, di Benedetto Bonfigli, i miracoli di s. Nicola del Beato Angelico o di Gentile da Fabriano. Solo per ricordare alcuni dei maggiori cicli, la cui committenza e destinazione sono impostate a un'azione didascalico-celebrativa. Tutte narrazioni in immagine utilizzate più o meno allo stesso modo, con la stessa forza d'impatto emozionale e di fascinazione, con cui i predicatori utilizzano, allora come ora, le stesse storie e costruzioni narrative, con il medesimo fine propagandistico e didascalico. Non solo. Quegli stessi modelli e schemi pittorici sono stati utilizzati nei dipinti delle tavolette votive, in passato e fino ai nostri giorni.

Lo scopo propagandistico e attestativo dell'intervento potente, che si conferma in un linguaggio figurato di rilevante interesse per la persistenza della medesima struttura compositiva della narrazione, adottata ancora oggi, è quello del Beato Agostino Novello di Simone Martini, raffigurato mentre salva un bambino dalla caduta dal balcone o dalla culla, o dall'aggressione di un cane (tabellone votivo nella chiesa di S. Agostino a Siena, inizi del XIV secolo). L'azione della salvezza è posta nello stesso spazio in cui è figurato l'incidente, per cui il protagonista della storia è contemporaneamente presentato mentre precipita al suolo e quando è salvato dal santo che entra in scena nello spazio del dipinto. Il tutto presentato secondo uno stilema di figurazione sintetica divenuta propria di questo genere, così com'è ripetuto fin nelle tante narrazioni votive che costituiscono la ricchissima documentazione iconografica popolare, dalle tavolette dipinte alle ricostruzioni e ai montaggi fotografici.

Le storie dei Santi sono presentate in sequenze che ne ripropongono e ne scandiscono il percorso esistenziale terreno e della santificazione o, semplicemente, in una sola scena in cui il Santo è raffigurato in azione mentre opera un miracolo, spesso agendo come persona reale e fisicamente presente nel luogo dell'evento. Sono racconti in figura impostati secondo lo schema relativo della rappresentazione della vita di Gesù, dei suoi miracoli, della sua Passione e della vita della Madonna. Questi racconti in figura sono presenti



un po' ovunque, in varie forme e su vari supporti. La raffigurazione di Cristo, più rara, e quella della Madonna in trono col Bambino, o dei santi sono poste al centro con attorno, suddivise in riquadri, le scene che possono iniziare con l'Annunciazione o anche con quelle della Passione, oppure con quella della nascita di Maria o della Visitazione, o della nascita e della vita del Santo di cui si vuol diffondere l'agiografia. A volte le scene sono corredate da brevi didascalie inscritte nel bordo inferiore del riquadro; come nel caso del tabernacolo a sportelli, ora nella Galleria Nazionale di Perugia, d'ignoto autore della seconda metà del XIII secolo [Scarpellini 1994, 69-72].

Analoga struttura compositiva e descrittiva è presente, per esempio, in un quadro di Gaetano Gigante in cui, sulla sinistra e in primo piano, è raffigurato un cantastorie, in piedi su un tavolo, il quale, indicandoli con una bacchetta, illustra alcuni miracoli riprodotti in sedici riquadri disposti, in un grande cartellone, intorno all'immagine della Madonna dell'Arco.<sup>4</sup>

I cantastorie e i venditori di fogli volanti sono stati sostituiti dai venditori di opuscoli, di filmati in vari formati in cui è narrata la storia del Santo e dei miracoli più importanti cui sono aggiunti i racconti dai devoti pubblicati nei bollettini del santuario. Le immagini di culto, che coincidono con quelle di devozione, sono proposte in una variegata molteplicità di allestimenti proposti e acquistati come ricordo del pellegrinaggio compiuto. Spesso, come direttamente osservato presso il santuario della Madonna del Pollino, dell'Incoronata di Foggia, della Madonna dell'Arco, di san Gerardo Maiella, in analogia con quanto accade presso tutti gli altri santuari, i "ricordini del devoto", attestazioni di presenza vissuta nel santuario, sono inclusi negli allestimenti votivi confezionati sul posto con l'immagine ricavata da santini o da manifestini a stampa [Spera 2009, 385-412].

A Cascia e a Roccaporena, inoltre, le varie forme del culto di s. Rita, oltre ai vari opuscoli e fotoromanzi sulla vita della santa, sono in commercio nella libreria del santuario i filmati con le versioni della drammatizzazione dell'agiografia della Santa, il cui culto e le diverse forme di devozione sono state studiate da Fiorella Giacalone [Giacalone 1987; 1991; 1992 a, b; 1996 a, b].

Questo dispiegamento d'immagini e di racconti delle "storie dei miracoli", che corredano l'apparato dei santuari, fa come da contrappunto a quanto il meccanismo dell'offerta della composizione votiva mette in atto, con funzione dichiaratoria di ripetizione e di conferma, attivando continuamente il processo di partecipazione e di acquisizione della narrazione originaria su cui si fonda il culto e la potenza di un santuario.

<sup>4</sup> La tela *La Festa della Madonna dell'Arco* è nel Museo di San Martino a Napoli.

## 2. L'immagine-oggetto narrante

Il prodotto, il manufatto *ex voto*, inteso in tutte le sue forme con narrazioni in figura e in parola, di cui c'è ricchissima documentazione, pone una questione importante circa il suo significato più profondo e sollecita una possibile ipotesi interpretativa che vada oltre gli schemi e gli stereotipi di lettura finora adottati.

Il fenomeno votivo nell'accezione contemporanea, cioè nell'accumulo delle trasformazioni espressive e di adattamento linguistico e formale - dai testi sempre più numerosi e lunghi scritti a mano, a stampa o inviati con e-mail ai siti dei santuari - ha acquisito e reso più evidenti alcune valenze culturali, finora rimaste adombrate e ignorate a causa della loro scarsa evidenza estetica; lì dove l'*ex voto* è stato inquadrato in un'ottica storico-artista che lo ha collocato al limite delle arti minori: ambito cui l'*ex voto* contemporaneo è e deve essere del tutto estraneo ed esterno. Le valenze demo-antropologiche dell'*ex voto*, in particolare nelle forme assunte dalla fine del XIX secolo, pur espresse con linguaggio moderno e tecnologico, rimandano a un nucleo funzionale originario che collega i nuovi allestimenti votivi a forme devozionali ed espressioni di fede del passato ritenute storicamente e esteticamente impoverite, linguisticamente attardate, anacronistiche, espressioni di religiosità superate e desuete.

La produzione votiva, sotto qualsiasi forma si presenti, non è qualcosa che possa essere inclusa nel sistema della produzione artistica che richieda letture e interpretazioni estetiche, metaforiche e simboliche. L'*ex voto*, in quanto tale, va considerato come luogo in cui prende corpo tangibile e visibile il tentativo realistico e costante di comunicazione diretta e personale con il divino. Nel suo complesso di strumento di dialogo, il manufatto votivo, in senso barthesiano, può essere come luogo in cui si articola la comunicazione col divino entro un sistema relazionale attivo che è "parlato". Con in più un'altra caratteristica, propria della narrazione votiva, per cui il sistema che viene "parlato", in figura, in parola, in oggetto e in comportamento, è contemporaneamente un sistema che viene "ascoltato", in figura, in parola, in oggetto e in comportamento da chi osserva e ascolta e da chi è osservato e "parlato".

Ogni e ciascuna storia di miracolo, che ri-narrata oralmente o nello spazio polimorfo di una rappresentazione votiva, può essere considerata, e dunque acquisita, come un racconto esemplare, un *exemplum*. Ogni azione è sempre coniugata diacronicamente in un arco temporale unico, in cui il passato e il presente sono compressi e sovrapposti nel tempo e nello spazio del vissuto del vovente e in quello della potenza operativa del santo. Ne risulta una dimensione in cui il tempo e l'evento mitico sono unificati nel presente di chi narra: "ora come allora e allora come ora"; come se il narrante di oggi fosse il

medesimo primo narrante. Il tutto si muove in una narrazione continua senza fine, senza alcuna cesura temporale e spaziale in cui è implicita l'attesa che sia compiuta un'altra affermazione, specifica dell'immanenza operativa del sacro: "allora come ora come sempre".

L'utilizzazione del racconto esemplare si afferma, in origine, in ambito ecclesiastico e religioso, conformandosi, all'interno dell'opera di evangelizzazione, come strumento atto a sollecitare, proprio attraverso l'enunciazione dell'*exemplum*, il processo del riconoscimento della qualità santa del soggetto narrato, della sua riattivazione, affermazione e, infine, di conversione. Ne furono grandi diffusori i frati mendicanti nel XIII secolo, che lo introdussero e utilizzarono nei loro sermoni come espediente narrativo per renderli più accessibili e concreti e, quindi, ricollegabili realisticamente ai vissuti quotidiani degli ascoltatori. In ogni singolo ascoltatore, inoltre, la narrazione dell'*exemplum* doveva provocare un atteggiamento di riconoscimento e d'identificazione con quanto posto al centro del racconto e dello stesso motivo della sua esposizione e trasmissione.

La narrazione era proposta e accolta in quanto rappresentazione e resa testimoniale di un evento percepito come realmente accaduto, in virtù del suo riavvicinamento temporale al tempo particolare di chi ne proponeva, di chi *diceva e figurava parlando* il racconto, utilizzando i perni certificativi di autenticità propri della cultura orale. Questi perni della comunicazione erano basati (nelle culture tradizionali e nella cosiddetta religiosità popolare lo sono ancora) sull'esperienza diretta, sul contatto visivo e uditivo. Jaque Le Goff [Le Goff 1984, 553-556; 1985, 117-121], citando Francois Hartog [Hartog 1992,120], pone in evidenza che l'utilizzazione dell'esecuzione narrativa dell'*exemplum* e l'assunzione del tempo della narrazione nel tempo dell'ascoltatore [Le Goff 1981, 191] rifonda l'evento narrato sempre riacquisito come testimonianza. Si tratta di una testimonianza data e recepita come agente in una contemporaneità dilatata, in cui sono sempre e ovunque coinvolti, come fosse la prima volta, chi narra e chi ascolta.

Questa concezione della contemporaneità, del tempo della narrazione con quello dell'ascoltatore, non caratterizza solo la trasmissione orale. È ben visibile, per esempio, nell'anacronismo dei costumi e delle ambientazioni, nelle rappresentazioni figurative e teatrali in particolare, e «mostra non soltanto la mescolanza delle epoche, ma soprattutto il sentimento, la credenza che tutto quello che è fondamentale per l'umanità è contemporaneo» [Idem, 192].

In questo rinnovamento, sviluppatosi nel XIII secolo, si afferma, infatti, il tempo della storia recente, della cronaca, che conferisce ruolo documentale alla memoria orale, alla dichiarazione di presenza di chi riferisce l'accadimento di un fatto, il compiersi di un evento, utilizzando le asserzioni: «ho visto», «ho udito» che significano «io c'ero». Da queste affermazioni

dirette, poi, si passa automaticamente a quelle indirette, del tipo: «lo dice il Tale che “ha visto”, che “ha udito”», che, quindi, «era presente». Anche queste affermazioni e citazioni, confermando la stessa assunzione di contemporaneità, acquistano valore e ruolo attestativo pari a quelli attribuiti alle affermazioni testimoniali dirette.

La struttura narrativa e della costruzione del racconto era già stabilizzata e normalmente seguita (in gran parte, sia pure con le dovute puntualizzazioni storiche, lo è ancora oggi), specie in ambiti e contesti culturali in cui l'immaginario e il reale non erano, e non sono concepiti come operanti in dimensioni diverse o distanti, ma in un'unica dimensione: quella del “vissuto”. Quando gli *exempla* sono assunti come chiavi esemplificative e dimostrative, su cui i sermoni poggiano il loro senso realistico e la loro emblematicità di evento vissuto, la citazione e il ricorso a personaggi ritenuti autorevoli, e quindi assunti come riferimenti testimoniali, era già ampiamente sviluppata. Su simili attestazioni poste come veridiche, dunque acquisite come prove certe, si basa gran parte della cronachistica medievale. Esempio, a riguardo, è il ricorso all'*Historia Caroli Magni et Rotholandi*, attribuita a Turpino, arcivescovo di Reims. Tecniche e artifici narrativi di tal genere, volti a rendere credibili fatti e situazioni anche fantastiche, furono ampiamente utilizzati nella novellistica. Nel Rinascimento, rifluirono nei poemi di Pulci, Croce, Boiardo, Ariosto e tanti altri che attinsero all'epopea cavalleresca medievale e alla tradizione orale. Come altri loro successori, questi scrittori utilizzarono, a volte in forma maliziosa e dubitativa, il riferimento a Turpino con espressioni del tipo «dice Turpino», «chiamo Turpino a testimoniaio» «Turpin, che mai non mente in alcun loco».

I meccanismi della citazione testimoniale, o presunta tale e per tale accettata, accentuano la funzione della memoria. Il tempo richiamato nelle citazioni e asserzioni dei predicatori [Le Goff 1985,1120-121]:

[...] è il tempo di una memoria particolare che informa il tempo dell'*exemplum*. Ed è la memoria della coscienza spirituale e morale che viene privilegiata dalla nuova concezione del peccato legato all'intenzione e dalle nuove pratiche della confessione auricolare, strettamente ancorata all'esame di coscienza del peccatore e alla sua introspezione negli anni che vanno dalla fine del secolo XI agli inizi del XIII. I manuali dei confessori danno forma a questa memoria messa in moto dal canone *omnis utriusque sexus* del IV Concilio Lateranense (1215), che instaura la confessione individuale obbligatoria per tutti i fedeli, uomini e donne, almeno una volta l'anno. Questa nuova educazione della memoria trova una sua collocazione nel complesso della cultura della memoria che si sviluppa durante il secolo XIII. Il ricorso agli *exempla* s'inserisce nell'esortazione che il predicatore rivolge al peccatore di “*recolere peccata sua*”, “*firmiter memorie commendare verba Dei*”, ecc. Il tempo dell'*exemplum* si nutre del tempo della memoria interiore e a sua volta lo alimenta.

Attraverso questi meccanismi basati sulla memoria testimoniale, quale strumento principale della trasmissione della conoscenza e della veridicità

del “detto”, è avviato un vero e proprio processo di personalizzazione. Un processo, diremmo oggi, di privatizzazione del rapporto con la divinità, sia pure attraverso il potenziamento dell’intermediazione del sacerdote.

I meccanismi della memoria attivano anche il trasferimento e l’assorbimento delle esperienze esemplari, indicate come modelli, nelle esperienze degli ascoltatori. Allo stesso modo, attraverso le narrazioni delle vite dei Santi e delle esemplificazioni incluse nei sermoni, sono attivate le sollecitazioni rivolte ai singoli fedeli di affidare alla propria comprensione, e memoria, la parola di Dio, di ricordare i propri peccati e, soprattutto, di confessarli individualmente all’orecchio del sacerdote.

Questi caratteri del rapporto con il sacro si costituiscono come una sorta di necessità il cui diffondersi ridefinisce la determinazione proprio di una memoria non più collettiva ma individuale e parziale, frazionata nel tempo; la cui gestione e articolazione cadono sotto la responsabilità e la scelta di ciascun fedele, sia come rappresentazione di sé a se stessi, sia come rappresentazione di sé agli altri devoti e al Santo; a tutti bisogna dar conto in un rapporto soggettivo, “a tu per tu”. Nel tempo, nello spazio mnemonico e nella loro organizzazione elencativa e valutativa individuale, ciascuno deve “*recolere peccata sua*” e, dunque, rendere di essi una vera e propria testimonianza narrata in prima persona.

Questo genere di narrazione deve certo essere stato assunto come modello per la costruzione e resa narrativa che ciascun individuo era chiamato a compiere, almeno una volta l’anno. Con la confessione auricolare, che è poi il racconto della propria esperienza, il peccatore si redime, compie un percorso di salvezza, anch’esso acquisibile come esemplare. Il personale e quotidiano vissuto iniziano a essere oggetto di attenzione, in particolare da parte di chi lo deve costruire e dire narrando di sé. Si delinea, così, la possibilità della formulazione di una narrazione di vissuti personali e individuali, che possono aggiungersi o solo collegarsi al vissuto del Santo. Il quale, attraverso il riconoscimento di una parte di vissuto comune, diventa più vicino e quindi più accessibile componente dell’interlocuzione votiva.

L’uso della memoria individuale, introdotta come strumento di comunicazione necessario nella confessione auricolare, implica anche l’uso di un tempo che inizia a diventare individuale, personale, in certo senso acquista una connotazione sempre più laica.

La progressiva appropriazione del tempo cronologico individuale potrebbe essere uno degli elementi che portano in seguito le classi collocabili a metà fra l’aristocrazia e il clero alto, da un lato, e il popolo dall’altro, ad assumere un ruolo che può già vedersi come quello che sarà proprio della borghesia; così come si comincia a delineare nelle città fin dal secondo Medioevo e più organicamente nel Rinascimento [Le Goff 1981, 195; Gurevic 1983, 29-43].

Per buona parte del Medioevo la misura e, quindi, il possesso del tempo sono controllati dai potenti. Quello che possiamo indicare come il popolo minuto, che costituisce la massa delle genti rurali e urbane, che non “possiede” il tempo ed è ritenuta incapace di determinarlo, segue la scansione che di esso è indicata dalla chiesa o più in generale dai detentori del potere.

Potrebbe essere più che ragionevole e aderente al reale supporre, allora, che nella pratica della confessione auricolare, individuale, il fedele abbia utilizzato il meccanismo della definizione della memoria già conosciuto e proposto proprio dall'organizzazione ecclesiastica, in particolare attraverso l'opera dei frati predicatori, e l'uso che essi facevano nei loro sermoni degli *exempla*, il cui meccanismo narrativo seguiva quello dei *fabliaux*.

«L'*exemplum* si ricollega alla moda del *genere narrativo* in letteratura, specie a quello del *narrativo breve*, dove si affianca ai *lai*, al *fabliau*, al *conte*» [Le Goff 1985, 118]. Tutti generi narrativi molto diffusi che erano assorbiti e trasmessi in tutti gli strati sociali, quasi esclusivamente a livello di comunicazione orale. Ed erano anche generi narrativi che si rivolgevano a un pubblico non solo popolare; in particolare il *fabliau* che, ponendo al centro della narrazione alcuni stereotipi ed elementi del vissuto quotidiano, «si rivolge a un ambiente diverso da quello del romanzo cortese; e precisamente al popolo, dato anche il tono poetico realistico e umoristico», e «rappresenta un'altra faccia della civiltà medievale: il realismo, i valori della terra e della carne» [Giacalone 1995, 38].

Questa concretezza è la stessa che si trova nelle storie dei Santi e nelle varie agiografie, in prosa e in versi, ampiamente e variamente diffuse e trasmesse fino ad oggi. Nelle rielaborazioni e attraverso la trasmissione orale, spesso sorrette e amplificate dall'attività dei cantastorie e dalle narrazioni a scopo moralistico e didascalico, le storie delle vite dei Santi diventano cardini narrativi, a forte componente fantastica e meravigliosa, tanto dell'attività religiosa svolta presso le chiese, quanto di quella laica e d'intrattenimento pubblico e privato. Il tutto, potremmo dire, che si sviluppa su una direttrice che collega i due estremi: il *fabliau* e il fotoromanzo e il film, per esempio, della vita di santa Rita.

Il racconto agiografico, in particolare nella forma assunta alla fine del Medioevo, si modella e ripete (ma sarebbe più esatto dire che segue in parallelo, specularmente, sin già dalla sua prima diffusione) proprio i meccanismi espositivi e narrativi dei *fabliaux* e degli *exempla* e della narrazione dei miti precristiani. La componente fantastica e la tipologia prodigiosa segnano, già all'origine, la stessa narrazione biblica, ricca di episodi di vere e proprie inversioni del senso comune e del reale, e dunque del meraviglioso; così com'è espresso dall'uso dell'*adinaton*, ampiamente

presente nella produzione letteraria classica, greca e latina<sup>5</sup>. In particolare nella sua acquisizione e trasmissione, la narrazione agiografica si sviluppa interamente entro modelli di una forma letteraria, che potremmo dire dell'assurdo, che segue gli schemi e le modalità di una comunicazione che unifica, nella lettura-ascolto dei prodigi dei Santi, il mondo della cultura colta e quello della cultura popolare. Così come avviene per la produzione laica, di cui è chiaro esempio il duecentesco *Novellino* che in più parti, pur continuando alcuni modi stilistici degli *exempla* [Lo Nigro 1973], affianca a una moralità religiosa, come rileva Giuseppe Giacalone, l'inizio dell'affermazione di una nuova moralità laica e civile [Giacalone 1995, 238-242].

Il racconto della vita dei Santi, in forza proprio della sua funzione parenetica, di esemplificazione e proposizione di percorso compiuto dell'esistenza terrena santificata, che ciascun fedele può rifare, mutua la sua forte caratterizzazione di racconto di verità, di attestazione di *vita vera*, dai generi narrativi che lo precedono e che sono contemporanei.

Perché il contenuto di queste storie, e quindi il messaggio propagandistico che contengono, sia immediatamente riconoscibile e assimilabile, e quindi creduto anche nelle sue affermazioni paradossali e meravigliose, è presentato coerentemente con l'immediatezza della perentorietà e del presente dei vissuti degli ascoltatori. In questa logica la narrazione si basa su eventi posti come già dati, comunque preesistenti nella volontà divina. Carattere questo che ne afferma e ne legittima la credibilità, la veridicità: chi racconta ne è il testimone, perché narrare, raccontare, ripetere il già detto, dunque il già visto e sentito da altri significa rendere testimonianza. La resa realistica e la collocazione anacronistica dell'evento definiscono e rendono riconoscibile, addirittura dalla nascita, la qualità eccezionale del personaggio e quella che sarà la sua vita prodigiosa; come accade per gli eroi della mitologia, ma anche per alcuni protagonisti del Vecchio Testamento, prima, e poi per la Madonna, per Gesù e per il Battista, e dunque per tutti i santi)<sup>6</sup>.

### 3. Le «storie»

<sup>5</sup> È il caso degli *adinata* presenti nella letteratura classica e precristiana e anche nel repertorio del mondo alla rovescia: [Cocchiara, 1981, 164; Spera, 1984, 33-42 e 2008 b, 457-478].

<sup>6</sup> Su questo specifico argomento e su quanto attiene all'analisi delle leggende agiografiche, rimando agli studi del bollantista Hippolite Delehaye [Delehaye 1987, 79; 1921] che, pur nei limiti delle analisi storiche e demo-antropologiche del tempo, costituisce una base utile per gli studi e la comprensione del problema; [Idem 1921]. Cfr., inoltre, Del Corno, 1980, 79-114; Boesch Gajano, 1976; Patlagean 1968, 106-126. Come esempio del radicamento locale di alcune storie di santi, in particolare nel caso di s. Ubaldo e di s. Emidio: Benvenuti Papi 1988, 179-218. Per un'analisi più specifica sulla configurazione della produzione agiografica nel Medioevo, in rapporto alla cultura popolare e alla funzione assunta da queste narrazioni, rimando a Gurevic 1986, 62-124.

Le storie dei Santi, trasmesse attraverso la predicazione e la conseguente diffusione e rielaborazione orale, sono patrimonio comune a tutti gli strati sociali, in cui si diffondono con modalità espressive, leggendarie pari, se non addirittura superiori per la maggiore presa realistica, a quelle presenti nelle narrazioni tratte dalla Bibbia, dai Vangeli, dall'agiografia e dal romanzo epico, cui le versioni orali e popolari, a monte dei testi scritti, si rifanno, come è possibile verificare nella *Legenda aurea* [Vitale Bovarone 1995] e in quasi tutte le agiografie

Tutte queste narrazioni vanno a costituire una sorta di mitologia epica cristiana, come nel caso, per esempio, della storia di Placido-Eustachio [Delehay 1921, 316-3193]. Le vite dei Santi diventano, quindi, per questa loro disponibilità plastica a essere continuamente rimodellate, dei veri e propri giacimenti di soggetti letterari, che potremmo indicare come delle "stereotipie narrative a combinazione aperta". La diffusione del genere agiografico, in cui i protagonisti sono più concreti e riconoscibili, si affianca alla produzione e alla diffusione degli exempla, come rileva Jean-Michel Sallmann, in cui può scorgersi quanto proposto da Delehay [Sallmann 1994, 58]:

Les vies de saints constituaient de véritable gisements d'exempla dans lesquels les prédicateurs puisaient. Il ne serait peut-être pas exagéré d'expliquer la disparition de la littérature d'exempla telle que la connut l'époque médiévale par la diffusion de la littérature hagiographique, capable de rendre les mêmes services sous une forme plus accessibles et plus appréciée.

Il successo della diffusione delle narrazioni agiografiche è direttamente correlato al fatto che queste storie presentano il percorso esistenziale del Santo, in una posizione intermedia fra la vita e la passione di Cristo e della Madonna, da un lato, e, dall'altro, l'esistenza di un semplice mortale nella quotidianità delle sue esperienze di vita che possono diventare, a detta del predicatore, anche queste gesta eroiche, al pari di quelle di Cristo e dei Martiri. Queste storie, viste nel loro insieme eterogeneo e trasversale a tutta la produzione di argomento religioso cristiano, costituiscono quello che può dirsi un vero e proprio genere, dai limiti e connotati storico-letterari, ma anche stilistico-formali, di difficile o ambigua definizione, la cui sopravvivenza è interamente ravvisabile nelle narrazioni votive attuali, presentate nelle campiture degli ex voto, nelle pagine dei bollettini dei santuari, nelle narrazioni esibite dinanzi a una telecamera.

In forza di questa plasticità, le storie dei Santi (realmente esistiti o di fantasia o derivanti dalla cattiva lettura dei testi più diversi e dalla raccolta di narrazioni di tradizione orale) propongono la concretezza di vissuti esemplari presentati come eroici, in un'anacronistica riduzione comunemente conosciuta dai trascrittori-redattori, dai predicatori e dagli ascoltatori.

Una delle preoccupazioni centrali, avvertite nell'elaborazione e resa narrativa delle storie dei Santi, riguarda il conferimento di credibilità non tanto alla loro



vicenda personale, lì dove al posto della definizione dell'individuo prevale l'indicazione del tipo ideale, quanto all'efficacia e concretezza realistica della loro operazione miracolosa. Ogni narrazione presentata da Prudenziò, *Corone dei martiri*, o nel VI secolo da Gregorio di Tours, *Libri miraculorum*, o nel XIII secolo da Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, o dagli innumerevoli altri, tende sempre a offrire la possibilità di riconoscimento dei riferimenti fisici, geografici, ambientali, strutturali, nei quali entrano in gioco gerarchie e organizzazioni sociali, culturali e consessi umani con i quali tanto i Santi quanto le persone comuni sono in relazione.

È interessante notare come la *Legenda aurea* potrebbe essere stata presa a modello dal frate predicatore Serafino Montorio che nel 1715 pubblica *Lo Zodiaco di Maria*: una ricca raccolta di storie, di leggende di fondazione e di racconti di miracoli riguardanti i santuari e i luoghi di culto mariani delle province del Regno di Napoli. Anche questo testo, la cui struttura concettuale rimanda alle simili opere dei secoli precedenti, era destinato ai parroci e ai predicatori, perché ne utilizzassero il contenuto, posto anch'esso come un insieme di exempla, nelle loro azioni pastorali. Questo testo contiene una ricca documentazione iconografica e racconta vicende, tratte anch'esse in gran parte dalla tradizione orale, che coinvolgono città, luoghi d'ogni genere, chiese, vescovi, pontefici, nobili, regnanti, mercanti, soldati, contadini e gente comune, animali, demoni, lavoro, pellegrinaggi, pestilenze, malattie, accidenti d'ogni sorta. Tutti elementi che sono cifra dei reali e comuni vissuti, direttamente sperimentati o conosciuti per sentito dire da chi "ha visto", da chi "ha sentito".

La stessa esigenza di comunicare con espressioni concrete e tangibili, visivamente definite e rappresentabili, è avvertita nelle opere destinate al basso clero, ai parroci. Tutti con poca o nessuna possibilità, concettuale e pratica, di accedere ai trattati teologici, sul genere delle *summae*, ma che devono pur essere dotati di strumenti sistematici. Tali strumenti devono necessariamente essere molto semplificati e d'immediata comprensione per "volgarizzare" e diffondere nel popolo i fondamenti della religione in forma comprensibile.

Uno dei testi, che risponde a queste esigenze e si occupa espressamente della volgarizzazione teologica, è l'*Elucidarium* di Onorio di Autun, scritto negli anni a cavallo dei secoli XI e XII. Ampiamente diffuso, conosciuto e utilizzato per moltissimo tempo, questo testo, che è un vero e proprio manuale a uso dei parroci e dei predicatori, utilizza un linguaggio diretto e concreto. L'intero trattato si articola su esemplificazioni d'immediata comprensibilità, tanto che per rendere più accessibile l'idea della Chiesa intesa quale corpo di Cristo è utilizzato una sorta di apologo basato sull'analogia con il corpo umano e le sue parti: Cristo è la testa e la Chiesa ne è il corpo. Quella testa dall'alto controlla le membra.

Questo genere di trattatistica, e nella fattispecie quella redatta da Onorio di Autun, autore anche di altri testi, quali *De imagine mundi*, *Clavis physicae*, sempre destinati a quella parte del basso clero distante dalla possibilità di comprendere le più raffinate disquisizioni teologiche, può essere considerato in parallelo con la produzione del genere agiografico. Entrambi hanno lo stesso scopo didascalico e divulgativo. Per questo motivo, ma anche per la stessa esigenza di evangelizzazione delle “plebi e del popolo ignorante” l’*Elucidarium* di Onorio di Autun può essere considerato, sul versante del genere trattatistico, una sorta di antecedente, equivalente a quello che diviene la *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze, anch’essa indirizzata prevalentemente allo stesso tipo di clero e di predicatori.

La storia del Santo coincide con la narrazione dei prodigi che accompagnano e segnano la sua esistenza e, soprattutto, nell’assunzione che ne è fatta a livello di trasmissione popolare, con i miracoli che ha operato. L’esposizione attenta e particolareggiata dei miracoli non si limita alla sola storia del percorso esistenziale che ha reso un individuo-eroe santo. La caratteristica, la qualità di persona reale, esistita ed esistente, si riflette su tutti quelli che ne riconoscono e accettano la potenza. Il Santo, così riconosciuto, può intervenire e intervenire nella vita di ogni individuo, con contatti e azioni direttamente personali, che perpetuano e accrescono, con aggiunzioni continue, la sua storia, dunque il suo potere.

Le storie dei Santi diventano patrimonio culturale e devozionale comune. La loro narrazione si allarga ai tempi e agli spazi del quotidiano: campo privilegiato d’azione dell’intervento miracoloso. Si diffonde, così, con le ovvie puntualizzazioni storiche, intese nel senso della nuova referenzialità laica ed extraliturgica, una sorta di *democratizzazione e volgarizzazione dell’uso del sacro*; in particolare per quanto attiene alla sede e ai tempi in cui si effettuano le narrazioni delle *Storie*, le rappresentazioni e descrizioni delle occasioni e dei luoghi nei quali si manifesta il divino.

Gli esempi utilizzati, proprio per il loro forte impatto emozionale e di risposta rassicurante, tendono al massimo coinvolgimento personale nelle esperienze narrate, su cui poggia la forza della loro possibilità di essere ricordate e trasmesse. Azioni, queste, già per se stesse concepite come attestazioni di fede e, quindi, costituendosi anche come propaganda possono, ma anche devono, sempre e comunque, essere figurate e dette, viste e ascoltate, dunque partecipate ed essere acquisibili come vissuti comuni ed esempi ripetibili.

La partecipazione si compie soprattutto dal punto di vista dell’assunzione, individuale e privata, degli aspetti miracolistici e prodigiosi, cui ciascun fedele può accedere come comprimario, se non addirittura come protagonista prescelto agli occhi degli altri devoti. Sono questi, infatti, gli elementi che caratterizzano la ri-presentazione della potenza del divino, che informano le modalità del rapporto che ciascuno, devotamente proiettato nell’assunto della

narrazione esemplare, può stabilire con la santità e, più esattamente, con le sue concrete espressioni manifestative: i miracoli; e trarne beneficio. Per il loro tramite il sacro e il divino irrompono, fisicamente e tangibilmente con sempre nuovi esempi, nel quotidiano, nel *qui* e *ora* specifici della contemporaneità del *vissuto in atto* del narratore-ascoltatore.

Il *vissuto in atto* individuale, percepito e posto sempre anche come collettivo, diventa non solo memoria del presente, ma è il ri-vissuto attualizzato di un tempo dilatato, che si proietta e si manifesta nella concretezza della narrazione-ascolto e nelle relative modalità della trasmissione, della ri-presentazione e della rappresentazione narrata in figura, in parola. Il tempo del primo miracolo, configurandosi come un presente atemporalizzato, ingloba gli episodi d'interrelazione col sacro, che vivono come in un'apnea spazio-temporale in cui sono sospesi, insieme e anacronisticamente, il Santo miracoloso, la storia che lo riguarda e ciascun ascoltatore (possibile o reale) miracolando-miracolato.

Il rapporto con l'Alterità si configura nella narrazione, nella ri-presentazione e nella memoria di un evento prodigioso, come un'esperienza che può compiersi e ripetersi sempre e per tutti sulla terra, nel *qui* e *ora* del continuo vissuto in atto del devoto, illimitatamente e con le medesime caratteristiche originarie, così come "detto" nella narrazione del primo miracolo.

Nell'evento miracoloso, senza contraddizioni e senza sfumature per il destinatario delle *Storie*, come per i loro elaboratori e diffusori, coincidono e si fondono l'umano e il divino, il religioso e il magico, il quotidiano e l'eccezionale, il reale e il fantastico, la veglia e il sonno, il dato storico e quello mitico, il tempo-spazio presente e quello passato. Il miracolo, nel suo farsi evento continuamente ripetibile, assorbe indistintamente e unifica il tempo passato, il tempo mitico, il tempo presente e definisce come presente continuo anche il tempo futuro.

Tutto ciò è unificato, omogeneizzato e continuamente ribadito nella visione che il devoto riceve dalle esemplificazioni delle *Storie*, su cui elabora individualmente la propria convinzione circa la potenza del Santo. All'interno di questa dimensione il vovente costruisce la possibilità di contatto interlocutorio fatto, com'è nella comunicazione reale, di richieste e di risposte. Si attiva, in tal modo, anche nei confronti del divino, il codice relazionale e comportamentale dello scambio e del dialogo che si stabilisce fra persona e persona; così come introdotto proprio dalla confessione auricolare. In questo nuovo atteggiamento il Santo, cui è sempre e comunque riconosciuta una dignità sacerdotale, assume il ruolo di confessore e, quindi, di confidente personale cui ci si rivolge per scacciare il Male, non solo dallo spirito, ma anche e soprattutto per scacciare l'azione del Male, ancor più gravosa e comune, dal corpo sofferente.

L'individualità riconosciuta a ciascun fedele, attraverso il conferimento della responsabilità personale dei suoi peccati, estende al referente sacro e divino non solo il rapporto locutorio e di dialogo, orale-auricolare, introdotto dalla confessione, ma anche la rappresentazione di sé che interloquisce con il divino, attraverso le sue rappresentazioni e attestazioni di potenza, fissate essenzialmente nelle azioni dei Santi. I quali da soli sono recepiti come assolutizzazione ed espressione del divino e della sua potenza, cui è più agevole riferirsi utilizzando direttamente il codice della stessa rappresentazione fisica e corporea dell'umanità e delle sue connotazioni terrene.

In certo senso il peccatore, cui è riconosciuta la responsabilità individuale del peccato, riscatta questo ruolo passivo proponendosi, con maggiore consapevolezza e autonomia, quale sollecitatore e testimone della propria salvezza. Salvezza che deve compiersi prima di tutto qui, sulla terra, attraverso il rapporto personale, privato, che, allo stesso modo, lo pone anche come meritevole destinatario dell'azione, dell'intervento miracoloso del Santo con il quale, sempre individualmente, il devoto riesce a stabilire un contatto, una relazione, un dialogo diretto. Il contatto e il dialogo avvengono, almeno nella loro rappresentazione miracolistica e devozionale, con le modalità che al fedele sono proposte ed esemplificate proprio dall'epopea del meraviglioso cristiano. Così come il contatto meraviglioso è presentato nelle narrazioni agiografiche le quali, a loro volta, sono in gran parte modellate sulle narrazioni favolistiche e leggendarie, sempre, o quasi sempre, articolate sull'uso degli *adinata*, in cui si realizza ogni sorta di paradosso che rende possibile l'impossibile.

Tutto quando accade a livello di rappresentazione orale delle storie dei Santi (il meraviglioso, il dialogo diretto con l'alterità extraumana) ha nella trasmissione e nella rielaborazione scritta la sua definizione testimoniale in pagina. Questa fissazione, che può essere introduzione di prima scrittura o semplice trascrizione, assume in molti casi la valenza di legittimazione e di ufficializzazione; in particolare quando i narratori, i trascrittori e divulgatori sono i religiosi.

La trasmissione-tradizione delle *Storie* e di quello che diventa, con l'introduzione della stampa, il patrimonio novellistico e narrativo destinato al grande pubblico, riceve ulteriori sollecitazioni per un ritorno all'oralità, in una sorta di altalenante corresponsione elastica e circolare tra figura e parola (entrambe in icona, scritte, dette, ascoltate).

Le nuove storie di santi, e di eventi prodigiosi di salvezza, che presentano sempre lo stesso sviluppo, ascoltate e proposte dal predicatore, spesso si rimodellano e si adattano su quelle già conosciute dai vari destinatari che costituiscono l'uditorio, il pubblico [Le Goff 1983, 5-8]. Si generano, così, varianti, contaminazioni oppure nuove versioni sincretiche, o anche

veri e propri trasferimenti di protagonisti di storie e narrazioni mitiche e meravigliose, cristiane ed extra cristiane, nei panni dei nuovi personaggi dell'epopea cristiana con cui è riconosciuta l'affinità e la coincidenza di motivi, temi, azioni e sviluppi narrativi. Penso, per esempio, alle narrazioni dei mercanti, dei viaggiatori, dei reduci dei pellegrinaggi e dalle crociate, ed anche al *Milione*.

La ricezione del testo narrato, che avviene attraverso la visione (concezione) realistica che l'ascoltatore ha del mondo e di quanto attiene al sovrannaturale, agisce non sempre in piena coerenza con il messaggio che il predicatore intende veicolare; un messaggio che egli non può controllare negli esiti che il racconto assume, dopo il rapporto orale-auricolare, una volta che il "narrato" viene a contatto con l'universo fantastico e con la richiesta di securizzazione di chi ascolta.

La *potentia*, del Santo e del divino, che torna sempre in azione sulla terra, concepita come invasiva di ogni azione umana, è realisticamente rappresentata dall'attestazione di fede, che è tanto più credibile quanto più concrete e tangibili sono le modalità della sua espressione di vissuti, proposti come esemplari, e del relativo contenuto mitico. L'azione della potenza divina, nella sua incombenza onnicomprensiva, è sempre "presente", secondo l'assioma che ciò che è stato, comunque e dovunque, è ripetibile, ora come allora, nel vissuto in atto di ciascun narratore-ascoltatore e nel futuro di tutti i fedeli.

Attraverso la ripetizione paratattica delle narrazioni dei miracoli, il cui senso resta immutato, che se ne riferisca una parte o l'intero racconto, i fedeli confermano il loro essere nel tempo e nella storia ripresentata nell'evento esemplare, acquisiti come con-fusi con il tempo mitico e con la storia religiosa. Così com'è determinato dalla scansione dell'esemplarità perpetua, spazialmente e temporalmente dilatata, della vita di Cristo, della Madonna e dei Santi. Su di essi è modellata la successione cronologica del tempo calendariale, scandita da altrettante storie di vite esemplari, costituite dalla sequenza e della ripetizione di eventi prodigiosi e miracolosi. Un esempio molto interessante è quello di Beda, sacerdote della Northumbria del secolo VIII, che scrisse un martirologio, con finalità didattiche, parentetiche e divulgative, e diverse *passiones* e *vitae*, che contrassegnano i 114 giorni del calendario liturgico, confermando anche che l'organizzazione del tempo e la sua scansione calendariale erano appannaggio quasi esclusivo della Chiesa e dei religiosi [Musca 1973; Le Goff 1981, 180-214; Gurevic 1986, 146 e 154; Archetti 1992, 121 e ss.].

Ognuno di questi eventi (miracoli compiuti e prodigi che rivelano la santità del personaggio), fisicamente e corporalmente manifesto come fosse un elemento frattale, rimanda alla valenza dell'esemplarità complessiva delle stesse motivazioni e ragioni dell'affermazione della fede.

Nella produzione di storie di Santi, destinate al culto e alla devozione, a qualunque genere appartengano, letterario, figurativo, orale (considerando l'oralità come una sorta di genere rappresentativo trasversale) si realizza un'eccezionale contiguità espressiva, anche sul piano formale e stilistico [Vecchi 1968,12]. Questa contiguità è data dal realismo e dall'immediato riconoscimento della corporeità e fisicità che il *qui* e *ora* dilatati della narrazione stabiliscono e mantengono con il *qui* e *ora* di chi queste storie legge, ascolta o guarda, sincronizzandosi emotivamente e *con-muovendosi* con e per esse; cioè se le rappresenta partecipandovi come testimone. Vedere o ascoltare il racconto di una storia miracolosa, sacralizzata dal motivo dell'esecuzione e dal luogo in cui è "detta", in figura e in parola, è come assistere al suo reale svolgimento aderendo al suo specifico spazio-tempo e al suo vissuto che si ri-presentano.

Il momento del racconto, il tempo cui si riferisce la storia e il tempo dell'ascolto-visione, si fondono fino ad appartenere tutti allo stesso presente che è quello in cui agiscono, ogni volta, il narratore e l'ascoltatore. La dilatazione e indefinitezza del tempo della storia esemplare narrata e la realtà riconoscibile degli elementi e dei riferimenti fisici, oggettuali, di costume, comportamentali e immaginari su cui essa si articola e prende corpo visibile, come "oggetto narrativo", sono capaci di assorbire e unificare il tempo dell'avvenimento narrato con quello che vive chi la storia di quell'avvenimento ascolta, legge o guarda, restandone affascinato, tanto da cadere commotivamente e misticamente in essa.

Il tempo e la dimensione dell'accadimento e manifestazione della storia prodigiosa, che conferisce senso alla narrazione della vita del Santo, sono assimilati al tempo del mito; che è un tempo forte, continuamente riattivato, che s'insedia come esistente nel reale ogni volta che la storia meravigliosa ed esemplare è narrata ed evocata nel nome e nell'immagine. Chi ascolta o "guarda le figure" precipita nella dimensione e negli eventi della narrazione, della quale si sente non solo destinatario ma parte integrante. Le *Storie* esistono per affermare e testimoniare direttamente quanto è in esse comunicato, posto come verità. La partecipazione e la condivisione esperienziale si compiono grazie ai meccanismi e alle tecniche di coinvolgimento che la stessa narrazione e il narratore prevedono. Entrambi utilizzano ampiamente la tendenza che l'ascoltatore-osservatore ha di comprendere alla lettera e di figurarselo in immagini, quanto gli è proposto con linguaggio sempre figurato e concreto, da chi narra, in parola detta o scritta o letta o in figura.

Il riferimento al "narrato", presentarlo e renderlo concreto come qualcosa realmente esistente all'esterno, osservabile da chi parla e da chi ascolta, fa leva proprio sulla capacità di visualizzare, di tradurre in forma d'immagine, di figura tutto quanto recepito, ascoltato. Operazione che si realizza in

forza del rapporto costante che l'ascoltatore cerca di mantenere con il dato reale, concreto e circoscrivibile, non solo nell'immaginario, ma anche dentro un corpo, una figura che appartenga allo specifico universo esperienziale comune. Di questo "narrato", pensato e proposto come elemento concreto, il narratore dà una descrizione per immagini, utilizzando tutti gli accorgimenti che ne facilitino il riconoscimento e l'accessibilità del significato, attraverso una rappresentazione figurata e tangibile.

#### **4. Il racconto: oggetto tangibile.**

La narrazione, sempre sintetica e riferita ad azioni più che a concetti, realizzata per giustapposizione piana di eventi e fatti, conferma e radica meglio, nella sua icasticità, l'esemplarità atemporalizzata e dilatata del modello originario, del quale costituisce un'autentica riduzione, in contrazione, pratica e terrena facilmente comunicabile e gestibile. Il modello di riferimento si fonde, assorbendolo, con l'accadimento eccezionale narrato come prova esemplificativa. Il senso di entrambi, del modello e del suo prolungamento, è dato come concreto e non come metafora o allegoria. Il racconto dei miracoli compiuti dal Santo è posto e recepito alla lettera; così come lo sono gli avvenimenti narrati nella Bibbia, nei Vangeli. Ogni fatto perché "detto", cioè riferito all'interno di un'operazione divulgativa e attestativa di fede, è inteso e acquisito come reale, autentico e vero; così come reali e autentiche sono acquisite le conseguenze dell'attestazione di fede dei martiri e le loro stesse esistenze.

Le parabole, nella cultura popolare tradizionale, sono poste e accettate non come evocazione metaforica, allegorica o simbolica, ma come cronaca di fatti realmente accaduti e, quindi, intesi *ad litteram*; così come reali e veramente esistiti sono concepiti i suoi personaggi. La loro realtà e consistenza è intimamente connessa alla concretezza delle loro azioni, dell'ambiente in cui si muovono e al realismo, asciutto e sintetico, che costituisce lo stesso stile e genere narrativo. Il senso della parabola, infatti, ancor prima della sua valenza di esemplarità e della sua funzione allegorica e emblematica, è assunto alla lettera perché il suo contenuto, il "narrato" insomma, è attribuito a Cristo, agli Evangelisti, dei quali gli agiografi, i religiosi, i predicatori sono i divulgatori e continuatori.

La veridicità assoluta del contenuto del racconto deriva dall'essere verità di fede che, già solo per questo è indiscutibile rappresentazione oggettivata del divino, è posta e proposta dal predicatore come "testimonianza" nella sua opera di divulgatore e evangelizzatore. Il senso didascalico in queste narrazioni è tendenzialmente unidirezionale. La successione espositiva degli eventi procede per giustapposizione di sequenze concluse. Il senso, poi, è proposto in modo che l'interpretazione della storia sia presa alla lettera; anche

per restringere o annullare lo spazio nel quale ciascun destinatario-ascoltatore possa pensare a un significato diverso da quello che la storia, l'*exemplum*, propone. Raramente, infatti, vi è una possibilità interpretativa autonoma da quanto la proposta narrativa già non contenga nella sua predefinita perimetrazione didascalica.

Suscitare emozioni e forti sensazioni è uno dei mezzi su cui il predicatore fa leva, tanto che la sua azione può essere considerata simile a quella espressa in una rappresentazione drammatica. Si continua in questo modo tutto quanto messo in atto (direi meglio messo in scena) durante la lettura pubblica della *Passio*, che diventa una sorta di *psychodrame*, come rileva Peter Brown riferendosi alla *Corone dei martiri* di Prudenzius [Brown 1983,115-116]. Esempiare, a riguardo, per la spettacolarità del fenomeno e per comprendere la carica emotiva che è liberata durante gli spettacoli e le rappresentazioni rituali, del tutto in sintonia con quanto è attivato durante la “recita” di una predica, la leggenda della Beata Vanna da Orvieto scritta da un domenicano nel 1323, Giacomo Scalza di Orvieto. Il frate racconta che Vanna, assistendo alla rappresentazione del venerdì Santo nella chiesa di S. Domenico, è scossa emotivamente a tal punto da diventare rigida, assumendo lo stesso atteggiamento di Cristo sulla croce; inoltre i presenti sentono in quel momento il rumore delle sue ossa che sembra si stacchino dalle giunture. Simili compartecipazioni si ripetono di continuo, come riferito nella leggenda della ricezione della spina che piaga la fronte di s. Rita, quando sosta in preghiera davanti ad un crocifisso affrescato dopo aver ascoltato la predica del Venerdì Santo di Giacomo della Marca [Giacalone 1996 b, 184].

Il corpo di Cristo, dei martiri e dei santi, del devoto o dell’evangelizzando, allora, posto e percepito come un unico corpo nella comune composizione fisica di ossa, carne, sangue e dolore, è il primo luogo di manifestazione della potenza, del riconoscimento e della sperimentazione concreta dei suoi effetti. Basti vedere, a riguardo, come la rappresentazione figurale, dall’alto Medioevo fino all’età barocca e anche, successivamente, nelle stampe popolari (sia pure con le dovute differenze storico-contestuali), accentui e descriva fin nei particolari, con macabra precisione, i supplizi, gli squartamenti delle membra, lo spargimento del sangue dei martiri dai corpi amputati. Un’attenzione allo spargimento e all’effusione del sangue come testimonianza del martirio che si registra ancora significativa e attiva nella cultura devozionale popolare [Lombardi Satriani, Meligrana 1979, 84-93; Lombardi Satriani 1982, 288; 2000, 25-87]. La presenza del sangue e della relativa, necessaria e attesa sua esibizione, è accolta quale manifestazione potente che rimanda direttamente alla Passione di Cristo. Il sangue versato dal devoto e il male che lo colpisce sono collegati, in virtù della continuità della sofferenza, al sangue versato dal primo martire e al male che ne causa la morte. Sulla base di questa continuità e identificazione ha senso l’espressione,



“è come un Ecce Homo”, riferita a un sofferente, per malattia o incidente, nel cui aspetto è riconosciuto quello della Passione di Cristo .

L'azione narrativa si pone come elemento rituale e cerimoniale, in vista di un'operazione volta all'evocazione, alla chiamata della grazia e del miracolo su cui si basa il contenuto della narrazione. Per deduzione e analogia costituisce veicolo per il cui tramite è sollecitata e dilatata l'espressione e il mantenimento della potenza. L'evocazione della *potentia*, tuttavia, non è riconosciuta solo per l'*auctoritas*, in genere di un religioso o di un testo ritenuto sacro o di un'immagine, che la raccontano, la recitano, la trasmettono in figura [Schmitt 1988, 200-205]. La possibilità di evocare la potenza del Santo è riconosciuta, nella più larga accezione popolare, anche all'occasione (pellegrinaggio, veglia, ecc.), al luogo (santuario, cappella, grotta, albero, ecc.), alla forza di necessità e allo smarrimento generati da malesseri fisici ed esistenziali. Sono, queste, situazioni e condizioni che sollecitano l'irruzione del sacro nei vissuti quotidiani di ciascun credente, attraverso la partecipazione *commossa* o l'esperienza della condizione liminale vissuta (malattia, incidente, rischio di vita). Il devoto commosso, dunque partecipante, riconosce la narrazione della sofferenza del Santo come narrazione simile alla sua personale esperienza di sofferenza. Queste occasioni, condizioni e modi sono i fulcri che sostanziano l'esecuzione narrativa, contestualmente e nella contingenza dell'attesa dell'irruzione manifestativa della potenza.

Osservare e, quindi, ascoltare attentamente l'immagine di un Santo (l'immagine di culto e di devozione racconta sempre se stessa e la propria potenza) o di ciò che lo ri-presenta va inteso in se stesso, cioè nell'azione propria del narrare, come fosse un'altra manifestazione di una reliquia o di un'immagine. In questo caso si tratta di quello che indico come *reliquia immateriale*, ma concretamente implicita, con la sua santità, nella forza della sua presenza nell'oralità, lì dove la parola ha la stessa valenza e potenza significante della cosa o dell'azione o di ciò che dice. Cosa, questa, di difficile accettazione e gestione, per chi è abituato a confrontarsi con la scrittura e con la relativa cultura, ma che è concreta e perentoria come e più di un documento in pagina o in immagine. Attraverso la narrazione dell'evento miracoloso e del superamento del male compiuti da un Santo entrano in funzione non solo il ricordo e l'evocazione di quel dato vissuto potente, ma la realistica riattivazione, la sua ri-presentazione oggi come allora.

La narrazione è ripetuta e ascoltata come se fosse direttamente rivolta a ciascun ascoltatore. Tutto ciò mantiene senso dinamico, in base alla convinzione, ancora radicata nella concezione popolare, per cui gli eventi, i rapporti interpersonali e le stesse occasioni di conoscenza reciproca sono già predeterminati e “scritti” per ciascun individuo. Chi ascolta una storia di avvenuto miracolo è portato a ritenere che il proprio essere ascoltatore

lo ponga automaticamente nel ruolo di testimone di quanto contenuto nel racconto e che quella storia contiene e trasmette una possibile azione “miracolosa”. L'identificazione fra ascoltatore e testimone non è casuale, ma è pensata come predisposta dalla stessa volontà del Santo protagonista della storia, che esiste che è trasmessa e «recitata» per sua stessa volontà.

Le storie della vita dei Santi, i canti agiografici, sono comunemente definiti «vere storie miracolose», come direttamente risulta da colloqui avuti con i devoti, sia della Madonna sotto le diverse denominazioni, sia dei Santi, in occasione delle rilevazioni compiute in diversi santuari. I devoti continuano a ritenere che la stessa narrazione, in sé e per il solo fatto di essere ascoltata, deve essere fatta non solo perché è in onore del Santo, ma anche perché dirla e ascoltarla equivale a ridirla e riascoltarla. Azioni esibitorie che devono compiersi in momenti e occasioni particolari quali i pellegrinaggi. Così il devoto, in contatto diretto, fisico e spirituale con il “proprio” Santo, inizia una sorta di avvicinamento preparatorio atto a rendere disponibile al miracolo richiesto anche chi quella storia non l'ha vissuta ma la riconosce simile alla propria. Chi ne viene a conoscenza, non è per caso, ma perché il Santo o la Madonna così vogliono, ed è in questo uno dei significati del loro essere, queste storie, “miracolose”. Non solo. L'ascolto della narrazione di un miracolo, e dunque il contatto stabilito con la testimonianza, in figura, in oggetti o, meglio ancora, in parola dell'operato di un Santo, è contagioso perché tutte le parti che compongono l'ex voto sono assimilabili alle reliquie, per cui la potentia attiva nella testimonianza del miracolo può diffondersi e “impregnare” chi vi si pone in contatto.

A tale proposito è interessante quanto riferito (rilevazioni del 1976 e 1978) da un gruppo di pellegrini incontrati sul Pollino nei pressi del santuario. Erano alcuni contadini dell'area milanese. Fino a qualche mese prima non conoscevano l'esistenza della Madonna del Pollino e del suo santuario. La storia miracolosa della Madonna era stata raccontata da un operaio emigrato da Castrovillari. Già al solo sentire la storia, uno di loro, malato piuttosto gravemente, iniziò a sentirsi meglio e fu preso da un forte desiderio di recarsi al santuario. Il suo stato di salute, poi, migliorò quando decise di recarsi sul Pollino per «conoscere di persona» la Madonna che vi era venerata e che (l'informatore era certo) lo avrebbe fatto lo guarire. Così avvenne, a dire degli informatori. Per cui l'ascolto della storia ha potere di conversione e di azione taumaturgica.

La narrazione della storia della potenza è essa stessa potente. Le parole curano, ma posso anche arrecare danno; come nel caso della maledizione che ha in sé, nelle parole con cui è articolata, il potere di nuocere. Basti ricordare quanto osserva Claude Lévi-Strauss circa l'efficacia simbolica del racconto mitico recitato dallo sciamano alla partoriente, in cui «La tecnica del racconto mira dunque a restituire un'esperienza reale, in cui il mito si limita a sostituire

i protagonisti». [Lévi-Strauss 1975, 210-229]. Le parole, specie se parti di una recitazione in esecuzione rituale, devono essere dette correttamente, come osserva Ernesto De Martino, circa l'importanza dell'esecuzione corretta delle formule recitate dal guaritore [De Martino 1973, 13-30], similmente a quanto richiesto, sempre nella tradizione popolare, ai compari di battesimo che devono recitare le preghiere senza errori e incertezze, altrimenti sarebbe compromessa la capacità di parola del battezzando.

## 5. La potenza della scrittura

La scrittura del racconto, fatta direttamente e di prima mano, in particolare con la diffusione capillare dell'alfabetizzazione, assume valore testimoniale e dichiarativo specifico, assimilabile a quello attribuito al documento ufficiale, secondo l'accezione mutuata dalla cultura di tradizione colta, burocratica, legale.

Una qualsiasi narrazione quando è scritta, "nero su bianco", acquista valore attestativo e concreto accettato come incontestabile. Un evento dal momento e per il solo fatto che sia tradotto in scrittura entra a far parte della storia, che è ritenuta diretta espressione dei potenti, di coloro che sanno scrivere e che hanno il potere di "farla" la storia [Milillo 1983]. In questo modo il potere della scrittura e di chi la usa sono pensati nella cultura popolare.

In tale concezione, in cui la scrittura è anche affermazione, controllo e ripetizione della memoria e quindi *luogo* e *mezzo* di manifestazione di potere e di ordine, il testo scritto, in ogni suo aspetto complessivo e fin nella sua composizione grafica e calligrafica di segni e simboli, assume la connotazione di *oggetto* potente. Lo "scritto", insieme strumento veicolo e fine, è capace di assorbire, contenere e *dire* tutti gli aspetti della realtà, tanto concreta quanto mitica o immaginaria. La parola, detta o ascritta, partecipa alle forme del sacro, di cui è una delle espressioni più potenti. Basti, pensare, a solo titolo esemplificativo, alla Bibbia, ai Vangeli, al favoloso *Libro del comando*, e al modo con cui questi libri sono utilizzati nelle operazioni magiche come "oggetti" inclusi nell'armamentario dell'operatore magico, il quale, spesso, era anche analfabeta o incapace di comprendere cosa in quei libri vi fosse scritto.

Ricordo un'esperienza avuta a Pisticci, in provincia di Matera, nel 1984. Avevo conosciuto un guaritore, piuttosto conosciuto nella zona come "magaro", che, sebbene riottoso, mi mostrò parte del suo corredo di strumenti, come si fa di cosa molto preziosa e segreta. Tra questi c'era un volume molto mal ridotto, con una copertina di cartone, senza frontespizio, con molte pagine illeggibili, macchiate e piene di fioriture di umidità, con i bordi mangiati dai topi. Era un libro scritto in latino, probabilmente del XVIII secolo, in cui, da quel poco che riuscii a leggere (il proprietario me lo mostrò come cosa

preziosa e riservata, e per pochi secondi) erano trattati argomenti giuridici. Per il suo utilizzatore non era importante quale fosse l'argomento trattato: era importante il fatto che si trattasse di un libro antico e misterioso, illeggibile per lui e per i suoi clienti, che rimandava a saperi, quindi a poteri, sconosciuti. Poteri che potevano filtrare nella persona e nelle azioni di chi lo possedeva e stabiliva con esso un contatto. La scrittura in latino, e ancor più se non comprensibile, nel caso del mago di Pisticci, era ritenuta potente in se stessa, in quanto tale, in quanto scrittura e per di più antica e misteriosa. Il potere contenuto in quelle pagine scritte, quindi in altro modo e comunque "dette", poteva passare a chi lo possedeva e lo maneggiava.

Nella stessa collocazione concettuale, mitica e concreta, e con funzione di trasportatrice alla lettera di potenza, s'inscrive anche l'utilizzazione talismanica di frammenti di pagine di libri religiosi, di preghiere o di foglietti con l'*abracadabra* inseriti nei *brevi* e negli *abitini*, o con il nome del Santo protettore personale o la preghiera a questi rivolta. La preghiera o l'equivalente formula magica sono anche scritte su fogli di carta inseriti, spesso con santini, fra le fasciature delle ferite, nelle ingessature, o posti a contatto della pelle del malato; in loro sostituzione è sufficiente anche il solo nome del santo, scritto su un foglio di carta conservato in tasca [Cardona 1976, 223-229], o anche, ma più raramente, tatuato su un braccio e sul petto. Più comunemente i santini sono custoditi nel portafogli o, specie in passato, anche cuciti nella fodera del vestito, o sono ingeriti a guisa di ostia consacrata, come ho visto fare da una devota nel santuario di s. Rocco di Tolve [Spera 2008, 113-122; 2009, 285-412].

La scrittura è concepita e utilizzata non solo come contenitore di parole potenti, quando sono lette e dette, ma anche come strumento in se stesso definito, la cui azione si compie fin già nei segni grafici che costruiscono una parola; lì dove il segno grafico è posto come oggetto, come tracciato mitico e magico che può anche prescindere dal significato della parola. La connotazione potente e il carattere di concretezza realistica attribuiti alla funzione della parola scritta, intesa come catena di segni grafici in se stessi potenti, sono aspetti che hanno senso e ruolo nella cultura che continuiamo a definire popolare, tradizionale, agropastorale; almeno e soprattutto ancora in relazione agli ultimi decenni del secolo scorso.

Nella concezione degli appartenenti alla cultura popolare, le narrazioni delle storie, religiose e civili, fanno parte di uno stesso "testo organico di vissuti". La loro valenza di autenticità è posta nel fatto che le storie dei miracoli sono narrate, e lo sono perché reali e, viceversa, sono riconosciute reali in quanto narrate. Per questo possono essere assunte e utilizzate come "oggetti esemplari" e, quindi, come luoghi in cui realisticamente si deposita, si trasmette ed è attivo il contenuto miracoloso del narrato.

La narrazione di *storie* (così è accettata ogni *scrittura* che narri un qualsiasi evento) costituisce il senso e il motivo dell'esistenza di un testo scritto. Questo testo, il libro o un suo frammento, non è recepito come elemento unitario, parte di una dislocazione che segue uno sviluppo cronologico ideale in quanto parte della Storia, ma come oggetto, fisicamente dato, composto di frammenti, parole, segni grafici giustapposti paratatticamente. Esso è assunto come fosse un reliquiario, che quelle *storie* comprende come flusso anacronistico in accrescimento per continua aggiunta asistemica di eventi, di vissuti di sofferenza e premorienza, di rischio divenuti, perché liminali, vissuti potenti. Questo in aderenza alla visione della dilatazione paratattica degli accadimenti e delle relative concezioni spazio-temporali [Spera 1995, 4-6; 1996 a, 157-165].

Il testo scritto, quindi, nell'immaginario popolare rappresenta un organismo vivente di narrazioni di accadimenti reali, nel quale hanno identico ruolo i fatti e le *storie* religiose e immaginarie: vite di santi, apparizioni divine e demoniache, miracoli, Madonne, Gesù e Apostoli erranti, prediche ed episodi del Vangelo e della Bibbia. Allo stesso modo hanno senso reale i fatti e le storie laiche e civili di eroi e briganti, di guerre, pestilenze e terremoti, di re, governanti e governati, di vescovi e sacerdoti, di condannati e di processi.

## **6. Narrazione e scrittura votiva**

Dall'età moderna, e in particolare dagli inizi del secolo scorso, nei manufatti votivi è sempre più presente e rilevante la funzione attestativa dell'evento vissuto come miracolo; funzione affidata, a volte in forma preferenziale o anche unica, alla narrazione scritta e, in forma sempre maggiore e diffusa, alle narrazioni per immagini fotografiche. Questo fenomeno ho avuto modo di rilevarlo in quasi tutti i santuari visitati dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso, e già segnalato, fin dall'inizio delle mie ricerche, come pertinente e nuovo campo d'indagine per la ricerca demo-antropologica.

Il fenomeno relativo alla compresenza di figure (disegnate, scolpite, dipinte, in foto) e di parole nel medesimo spazio (in pagina, in quadro, in affresco, o sulla superficie di sculture) è ampiamente presente, già nella produzione di segni iconici e grafico-scrittore a destinazione e collocazione religiosa, fin dalle origini della scrittura [Goody 1988, 32 e ss.; Pozzi, 1993, 439-464].

La presenza di un testo scritto, a volte piuttosto lungo, inserito isolatamente o nel corredo oggettuale e figurale del manufatto votivo in cui il protagonista narra la personale vicenda di "miracolato", costituisce una sorta di tipologia votiva, anche se in gran parte trasversale, all'interno delle nuove forme con cui l'ex voto si è andato configurando nelle diverse trasformazioni, in particolare fra gli anni Cinquanta e i primi anni Ottanta del secolo scorso. In quei decenni, infatti, tali documenti, di cui vi sono pure alcuni esempi anteriori

(apparsi fra la prima e la seconda guerra mondiale), sembra che siano stati realizzati non solo con maggiore frequenza, ma anche con una maggiore consapevolezza attribuita al significato e al ruolo che un testo, scritto quasi sempre direttamente dal vovente o al massimo da qualcuno a lui vicino, può avere come documento e come auto-rappresentazione.

L'ex voto, realizzato con la semplice scrittura ed esposizione di un testo narrativo, va inquadrato all'interno di comportamenti, azioni e manufatti devozionali che assorbono le trasformazioni del contesto culturale e delle relative forme della comunicazione, di cui diviene vera e propria espressione esemplare. Questo stando a quanto mi risulta dall'osservazione diretta compiuta nei santuari, chiese e cappelle delle regioni dell'Italia centro-meridionale in cui ho condotto la ricerca, inizialmente rivolta alla rilevazione e analisi delle nuove forme in cui l'oggetto, il manufatto ex voto, nelle sue varie forme e allestimenti si stava modificando, in relazione alla nuove possibilità di rappresentazione e di narrazione in cui compare sempre con maggiore evidenza l'uso della fotografia come strumento di narrazione [Spera 1974; 1975; 1977, 233-247].

In questa sede mi riferisco, come prima annunciato, a quelle attestazioni votive il cui elemento centrale, spesso l'unico, è costituito da un testo la cui specificità di foglio scritto (a mano, a macchina o a stampa) è posto come ex voto. Si tratta di testi presentati in pagina, nella fattispecie e nella forma di composizioni genericamente e correntemente indicate come "quadretti", e quindi anch'essi confezionati e destinati ad essere affissi alle pareti di un santuario; così come avveniva, e in misura ridotta avviene ancora oggi, per l'ex voto dipinto, per gli altri assemblaggi polimerici e per le bacheche che ripropongono il modello delle esposizioni museali ma anche il modello di una pagina di rotocalco o di libro.

Spesso il testo della narrazione del miracolo, anche se occupa l'intero spazio della composizione dell'ex voto, è accompagnato da elementi figurati, comunemente e ovunque utilizzati: immaginette, fotografie formato tessera o appositamente realizzate o tratte da quello che potrebbe definirsi l'album personale e di famiglia. A queste figure può essere aggiunta una variegata gamma di oggetti di piccole dimensioni: lamine argentate, gioielli, piccole protesi, certificati medici, referti clinici, ritagli di giornali, lastre radiografiche, parti d'abbigliamento, schegge e proiettili, siringhe (in particolare nelle recenti offerte alla Madonna dell'Arco), corone per rosario, e così via in un lungo campionario di reliquie della quotidianità e delle sofferenze individuali. Tutti questi oggetti sono collegati fra loro, con il vovente e con la storia narrata. La loro presenza e funzione sono interamente definite nell'essere assunte e poste, complessivamente, nella reciprocità e complementarietà dei rimandi ai vissuti agenti alla lettera nel tessuto narrativo e nella valenza dichiaratoria dell'ex voto. Sono vere e proprie attestazioni

comprovanti la veridicità di quanto esposto nel testo scritto di cui sono, allo stesso tempo, la contrazione in oggetto, in figura e in parola tangibili e reali: sono la prova testimoniale e concreta del male e del pericolo superato per intercessione divina. Queste narrazioni di miracoli si pongono, dunque, agli occhi dei devoti, come narrazioni esemplari, come pagine che, nel loro insieme, nell'impaginato dell'esposizione in un santuario, compongono un vero e proprio *liber miraculorum*.

Questa prova, in "figura", in "oggetto" e particolarmente in "parola", ciascuna come parte e tutto del medesimo racconto, è espulsa dal corpo e dall'esperienza del "miracolato" per essere inserita e bloccata nel manufatto votivo. Comunque tale bloccaggio si realizzi, deve costituire una sorta di richiusura, per quanto ambigua e irrisolta, del varco attraverso cui è transitato e si è manifestato il Male. Di questa chiusura, tuttavia, deve restare il segno, visibile e riconoscibile come lo sono le cicatrici, le stigmati. L'oggetto ex voto rappresenta, e dice, l'impronta del varco manifestativo, della lacerazione apertasi fra la dimensione umana e quella extraumana, comprendente, quest'ultima nella sua qualità di Alterità così come è posta nella concezione popolare, tanto la potenza del Bene quanto quella del Male. Il miracolo, la grazia richiesta e ottenuta, anche lì dove l'intervento non sia esplicitamente richiesto, si costituisce nell'esperienza del devoto come una sorta di ponte di un vissuto interrotto che ritorna unitario

In tale dimensione di soglia, definita e segnata dall'ex voto, confluiscono, in giustapposizione paratattica, tutti i significati propri del vissuto umano mitico e storico, della reliquia in oggetto, in figura e in parola scritta. Questi significati si sommano e si ricompongono unitariamente nell'urgenza esistenziale e religiosa dell'affermazione del mito cristiano. In esso il dato reale convive con quello immaginario. Il tempo e lo spazio frammentari e deboli del quotidiano diventano testimoni e cifra di quelli eccezionali e forti del sacro. Questa frattura-saldatura, pur nella sua ambiguità, può essere accettata come rassicurante e priva di rischio; quindi come ripetibile solo se inscritta in un'azione rituale: l'ex voto è un *necessario atto dovuto*. In esso la manifestazione del contatto fra la dimensione divina e quella umana può essere bloccata e congelata, come tenuta in sospensione; cioè può essere vissuta come reiterazione mitica (ora come allora), come precipitato episodico e frammentario dell'immaginario religioso. Così come questo è stato posto, nel mito iniziale, a fondamento del paradosso della doppia esistenza, in Cielo e in Terra, del Dio-Uomo Salvatore-Punitore.

Gli attestati tangibili e le vicende del quotidiano, definiti nella perentorietà del loro essere "cose" assorbite in una medesima narrazione che è, insieme, iconica e verbale, pubblica e personale, assumono la connotazione ambigua e rischiosa di oggetti vettori di un racconto mitico-concreto esemplare. Gli ex voto, proprio perché manufatti devozionali, nella loro oggettività espressiva

“personale” si definiscono storicamente, in ambito extraliturgico e privato, cioè in spazi, tempi e azioni autonomi e liberi, imprevedibili e sempre attuali.

La presenza della *figura* della divinità, del santo, in quanto connotazione del sacro, per come è assunta nella religione cosiddetta popolare, è sempre fonte di rischio, anche quando ci si avvicini ad essa attraverso gli opportuni cerimoniali [Brown 1983,122-142; Galasso 1982, 64-112; Spera, 1996, 441 e ss.]. L'immagine del santo, unica ma molteplice e ripetibile, il cui senso e potere sono legati alla storia dell'eccezionale esistenza di chi in essa è figurato, è la continua affermazione del mito entro cui si definisce il significato e il ruolo dell'esistenza di un uomo, segnato dalla divinità, e della sua morte. L'una e l'altra sono assorbite e irrisolte nel paradosso del mito cristiano originario e di quello finale della resurrezione dei corpi.

Il contatto, l'irruzione e l'intervento operativo e concreto della manifestazione del divino sono richiesti, invocati e pretesi direttamente dal devoto nella sua disarmata nudità di fedele. Il quale agisce con atteggiamento compromissorio e ambiguo, in tutto simile a quello perentorio con cui viene stabilita una relazione di tipo “magico”, che però non è protetta e ordinata come quella realizzata dall'operatore-mediatore specializzato. La richiesta del miracolo, l'intervento della potenza sono formulati privatamente, in situazioni episodiche eccezionali. Quegli episodi sono causa di disordine nella scansione del vissuto quotidiano, in cui e per i quali si manifesta e si instaura una condizione di marginalità protratta nel tempo (malattia) e di rischio improvviso (incidente), cioè di stato di premorienza o di “piccola morte”.

I risultati del rapporto con il divino, che si realizzano nel tempo del quotidiano, possono rappresentare un pericolo più globalizzante, in quanto mettono in relazione e confondono fra loro il tempo e lo spazio storico del devoto con quello mitico del divino. Questi contatti sono vissuti come possibili agenti di disordine aggiuntivo e radicale del già precario e frammentario assetto del quotidiano. Essi costituirebbero, infatti, un continuo pericolo di dispersione di senso se fossero lasciati liberi di fluire nel tempo e nello spazio dell'umano, se restassero irrisolti e dilatati nella memoria, se non fossero raccolti e chiusi in narrazioni. Da qui, dunque, la necessità di rappresentare l'intervento eccezionale, il miracolo, e quindi di *figurarlo* in spazi, oggetti, immagini e racconti definiti che ricompongano l'effusione del divino in un luogo protetto (il luogo di culto) e in uno spazio chiuso, come è quello definito in un'immagine, da un oggetto votivo, da un racconto detto e scritto. Lì dove la parola “detta” e la parola scritta si costituiscono come reliquiari in cui, dal momento della locuzione e della scrittura, è depositato e “legato” il fatto, l'evento, il contatto vissuto.

L'ex voto, il manufatto votivo, in quanto contrazione iconico-verbale e oggettuale realistica di un evento eccezionale, di un accadimento miracoloso incontrollabile, rappresenta il *luogo* reale e immaginario, in cui far risiedere



visibilmente, cioè sensorialmente, la richiesta e la risposta, l'inizio e la conclusione della manifestazione della potenza e l'esito positivo della sua irruzione operativa. Nell'evocazione memoriale e didascalica (indirizzata alla comunità degli uomini e alla stessa divinità), nella cerimonialità che ne costituisce la definizione di oggetto votivo, cioè espressione di un comportamento devozionale specifico che ha senso in relazione al contatto avuto con l'Alterità, l'ex voto assume la connotazione di oggetto sacro, quindi esponibile ed esposto al culto.

L'ex voto, in quanto manufatto di materiali tratti dal vissuto personale e dal quotidiano, ma rappresentativi e presentativi di una manifestazione eccezionale, è controllato dal devoto, ma solo apparentemente e durante la sua confezione. L'oggetto ex voto, in quanto reliquia, rappresenta non solo l'evocazione della potenza, ma la potenza stessa che in esso è figurata, è detta, è in atto; così come tutto quanto in esso contenuto non evoca la realtà, ma è la realtà. Di tutto ciò il devoto non è in grado di regolarne sempre a suo favore il possibile flusso. Nell'ex voto, infatti, coesistono la traccia e la presenza delle due nature, umana e divina, e delle due potenze, benefica e malefica, contemporaneamente e biunivocamente *agenti* e *agite*. Il loro incontro, di cui l'ex voto rende testimonianza nel paradosso dell'affermazione devozionale e mistica, è sollecitato dall'urgenza del vissuto e realizza l'evento miracoloso nella sua ambigua e duplice valenza di documento privato e irripetibile, e di affermazione mitica, ripetibile in ogni tempo e luogo.

L'ex voto, allora, si pone come rappresentazione e immagine sacra in cui il divino, attraverso il corpo-immagine del santo, è fissato nel momento della sua interazione con l'umano e con il negativo che lo ha aggredito. Per questo l'ex voto, appena confezionato, è portato in chiesa per essere sottoposto alla benedizione; come in molti casi ho avuto modo di rilevare direttamente e attraverso colloqui con i miracolati e loro familiari [Spera 1982, 92-94; 1996 b 457], che hanno richiesto la benedizione del sacerdote prima di recarsi nel santuario, dove risiede l'immagine e con essa la *presentia* in carne e ossa del loro elargitore di salvezza. Davanti a quell'immagine di grazia, i miracolati vanno per deporvi, in restituzione liberatoria e esibizione devota, la reliquia (l'ex voto) dell'esperienza eccezionale in cui risiede parte della medesima potenza figurata e detta che ha operato l'intervento salvifico e guaritore.

Una volta benedetto, e quindi fissata la valenza positiva e il riconoscimento di oggetto ormai interamente appartenente al sacro, l'ex voto è così deposto in un luogo consacro, ufficialmente o comunemente riconosciuto come tale. Allontanato dallo spazio del quotidiano attraverso la ritualità propria del pellegrinaggio, che rappresenta lo spostamento dallo spazio e dal tempo storico verso lo spazio e il tempo mitico del luogo di culto [Dupront 1987, 394-405; Turner, 1997], l'ex voto va a ricomporsi all'interno della narrazione agiografica principale, della quale si costituisce esemplare prova aggiuntiva

e allargamento che ne riattualizza, in un tempo storico, la narrazione e il suo senso mitico ripetendone l'affermazione di potenza [Spera 1996 b, 439].

Da qui, dunque, la necessità che l'ex voto, nella sua qualità di fissazione e narrazione di un evento epifanico che irrompe operativamente nel quotidiano, debba essere collocato all'interno di uno spazio sacro: il santuario, la chiesa, la maestà o l'edicola sacra, o in qualsiasi altro luogo, anche non ufficialmente riconosciuto, in cui il contatto con la potenza divina, con l'Alterità e il suo manifestarsi attivo siano individuabili, circoscritti, stabili. Questi luoghi sono definiti dalla devozione e per questo riconoscibili, o semplicemente riconosciuti dal comune consenso, nella loro connotazione non solo di spazi esterni al quotidiano, ma di spazi chiusi e protetti, come una sorta di sepolcro delle esperienze e dei trascorsi vissuti sacrali. Così com'è dato per i luoghi di culto ufficiali, ma anche come avveniva e avviene (almeno relativamente al tempo in cui ho condotto la ricerca) per il santuario privato del Glorioso Alberto (Serradarce), nelle case santuario di Carmela D'Auria (Nola) e di Flora De Santis (Napoli) [Rossi 1969, 58-64, 78], e nelle case santuario di Marietta D'Agostino (Orta Nova), di Michele Acquaviva (Cerignola), di Domenico Maselli (Stornarella) [Rossi 1969, 70-75; Cipriani, 1976, 61-78; Sanga 1979; Castiglione 1981, 131-151; Spera 1982 c, 352-357].

Nell'ex voto, inteso come documento della *piccola passione* che ciascun individuo può vivere, è riproposto quanto avviene, in ambito religioso ufficiale e liturgico, per gli oggetti-reliquie e le narrazioni iconico-verbali esemplari, attestanti l'esperienza mistica e reale del martirio e della vita dei santi. Gli uni e le altre, come più volte proposto, sono acquisibili quali riduzioni paradigmatiche dell'esempio originario ripetuto e ripetibile nell'*imitatio Christi* (Dio incarnato che muore e resuscita) e quindi definizioni didascaliche del paradosso mitico-storico e del "mistero" su cui poggia il senso salvifico del cattolicesimo.

## **7. In forma di conclusione**

L'ex voto, in particolare nella sua forma testuale, in quanto scrittura, continuamente riattualizza e ri-presenta, aggiornandola, la stessa narrazione del mito fondativo compiuta nel quotidiano e nel privato. L'oggetto ex voto, comunque si presenti, è assimilabile alla reliquia alla pari del racconto che ne certifica la sacralità; è una sorta di traccia, di varco per il cui tramite la potenza del divino, nella persona di un Santo o di una Madonna, si manifesta. Intervento che agisce realmente e operativamente nel *qui e ora* specifico del devoto che a essa, potenza divina, è ricorso così esponendosi direttamente al rischioso contatto col sacro. Quel varco deve essere chiuso, il contatto deve essere concluso per evitare che le due realtà, quella umana e quella divina, si fondano e determinino la confusione fra il quotidiano e l'eccezionale. Perché

la chiusura del varco non sia definitiva ma riutilizzabile all'occorrenza, perché la potenza divina e benefica non rivolga altrove lo sguardo o cessi addirittura di rendersi disponibile alla chiamata del devoto - ed è questo un altro elemento di ambiguità -, ecco che l'ex voto si pone anche come una sorta di promemoria e lode «in segno di benemeranza» della potenza divina, come rilevato, per esempio tra i tanti possibili, nel santuario della Madonna dell'Arco [Spera 1996 b, 459]. Per questo l'ex voto e qualsiasi altro attestato deve essere collocato il più vicino possibile alla figura in persona della potenza che costituisce oggetto riconosciuto di devozione-culto.

L'ex voto, con la storia miracolosa e concreta in esso presentata e raccontata, si pone come continuazione della stessa storia del Santo, della cui potenza rende testimonianza e del quale continua ad allargare la costruzione agiografica di cui diviene una sorta di propaggine frattale. La storia del santo, nella cui narrazione risiede anche parte della sua stessa potenza taumaturgica, in questo modo è ogni volta ri-contestualizzata. È riportata, con continui spostamenti e aggiunzioni narrative, alla concretezza del vissuto, del tempo, dello spazio e del linguaggio del devoto. Il quale nella prima narrazione della storia del santo può così sentirsi assorbito, testimone, attore comprimario, partecipe e beneficiario privilegiato; quasi che tale privilegio e contatto possa e debba derivare da una sorta di chiamata, di scelta decisa dal Santo.

La ripetizione della storia del Santo, che nella narrazione votiva comprende anche quella personale del devoto, ne allarga e ne conferma la potenza e la disponibilità; allo stesso tempo rende più visibile e degno di attenzione particolare il miracolato, che in tal modo entra tra i testimoni, tra coloro che con il Santo hanno avuto a che fare. Esperienza che colloca il miracolato in un ruolo di preminenza rispetto a coloro che ancora cercano e attendono il contatto salvifico: i principali destinatari e fruitori della narrazione ed esibizione del racconto del narrato votivo fisicamente tangibile con la vista, il tatto e l'udito.

Il miracolato e i suoi comportamenti diventano in tal modo espressioni di un modello esemplare che in esso si conferma e si proietta verso gli altri. Il miracolato è persona che deve essere tenuta in conto, che deve essere osservata. La sua storia, in figura e in parola, deve essere ascoltata, toccata con mano, perché costituisce una sorta di reliquia che è possibile riprodurre, anche su se stessi. Le due storie, così fuse, agiscono in un tempo dilatato fortemente connotato come mito perpetuo. In esse e nella loro ripetizione il Santo e il devoto convivono realmente nelle rispettive possibilità di contatto e capacità di interazione controllabili, raffigurabili, ripetibili, in ciascuno e in tutti i "qui e ora" dei devoti.

Ciascuno e tutti gli ex voto costituiscono le pagine di un unico particolarissimo diario, a un tempo personale e collettivo, di vissuti reali, contemporaneamente mitici e storici, grazie e in forza del paradosso stesso

della religione, specie nella sua connotazione moderna. Il testo scritto, e quindi la narrazione verbale, si pone allo stesso livello rappresentativo e di linguaggio della trasposizione figurale. Messi insieme, questi *ex voto in pagina* formano uno straordinario libro di miracoli: possono essere assunti come una sorta di infinita e inconclusa raccolta delle testimonianze, in tutto equiparabili agli *exempla*, in cui gli uomini, i viventi, i credenti utilizzano i loro vissuti di passione per affermare e garantirne la continuità, la potenza operativa di questo o quel Santo, di questa o quella Madonna. Gli stessi *ex voto*, in qualsiasi forma siano composti, possono anche essere intesi come l'atto con cui gli uomini, riconoscendo alla potenza divina la facoltà di irrompere nei singoli vissuti di sofferenza, così riconosciuta defluente e confluyente in quella esemplare di Cristo e dei martiri, conferiscono alla stessa potenza credibilità e dunque diventano i garanti della loro santa e benefica presenza operativa.

La testimonianza resa in un testo, in una composizione, in un gesto votivo, contribuisce a mantenere attiva la potenza divina e la sua stessa presenza. Un santuario, un Santo senza testimonianze che trasmettano ciò che un *ex voto* dice e afferma, perdono potere, addirittura possono cadere nell'oblio: da quel luogo, da quell'immagine di culto e di devozione la *potentia* e il divino sono andati via.

## 8. Bibliografia

- Archetti M. 1992, *Ordine ritmo misura. Le rappresentazioni culturali del tempo*, Bergamo, Moretti e Vitali.
- Belli G. 1981, *Ex voto. Tavolette votive nel Trentino*, Trento, Temi.
- Benvenuti Papi A. 1988, *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud.
- Bernardi L. 1982, *Storia dell'arte, ex voto e nuove frontiere del visivo*, in Bernardi L., Fontanelli G., Malfatti A. (eds.), *La pietra sotto la croce: gli ex voto di Montenero*, Livorno, Cassa di Risparmio di Livorno.
- Boesch Gajano S. 1968, *Agiografia altomedievale*, Bologna, 1976.
- Boggio M., G. Buccaro G., Lombardi Satriani L. M. 1996, *Come una ladra a lampo*, Roma, Meltemi.
- Brown P. 1983 (Chicago 1981), *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi.
- Buttitta A. 1983, *Gli ex voto di Altavilla Milicia*, Palermo, Sellerio.
- Cardona G. R. 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*, Roma, Il Mulino.
- Carrara A 1969, *Bocche parlanti ... gli ex voto di Montenero*, Livorno, Collana "Marilux", 8.

Castiglione M. 1981, *I professionisti dei sogni. Visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale*, Napoli, Liguori.

Cipriani R. 1976, *La religiosità popolare in Italia: due ricerche su magia e politica nel Mezzogiorno*, in *Religione e Politica*, Roma, Coines.

Clemente P., Orru L. 1982, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'Arte*, vol. ii, *Forme e modelli*, Torino, Einaudi.

Cocchiara G. 1981 (19639), *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri.

D'Antonio N. 1979, *Gli ex voto dipinti e il rituale dei fujenti a Madonna dell'Arco*, Cava dei Tirreni, Di Mauro.

De Martino E. 1973 (1959), *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.

De Simone R., Rossi A., 1974, *Immagini della Madonna dell'Arco*, Roma, De Luca.

De Simoni E. 1986, (ed.), *Ex voto tra storia e antropologia*, Roma, De Luca.

Del Corno C. 1980, *Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XIV*, in *Agiografia nell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XIV*, Roma, «Atti del Convegno dei Lincei 48».

Delehaye H. 1921, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Boureaux dela Société des Bollandistes.

Delehaye H. 1987 (Bruxelles 1905), *Le leggende agiografiche*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina.

Di Lauro S. 2002, *Ex voto in Internet*, Napoli, Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa".

Di Nola A. M 1987, *La pittura votiva. Campania*, in Clemente P. (ed.) *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano, Electa, pp.114-123.

Di Nola A.M. 1987, *La pittura votiva. Campania*, in Clemente P. (ed.), *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano, Electa.

Dupront A. 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.

Faeta F. 1989, *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano, Franco Angeli. 1989.

Ferrarotti F. 1981, *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza.

Galasso G. 1982, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano, Mondadori.

Gallini C. 1981, *Intervista a Maria*, Palermo, Sellerio.

Giacalone F. 1987, *Immagini sacre in Umbria tra culto ufficiale e religiosità popolare. L'iconografia di Santa. Rita*, in *Arte Sacra in Umbria*, Todi, Ediart, pp. 1232-152.

-- 1991, *Forme devozionali e kitsch cristiano. Simulacri e uso dell'immagine di S. Rita a Cascia*, «La Ricerca Folklorica», 24, pp. 73-82.

-- 1992 a *Un patrimonio votivo. Immagine e immaginario negli ex voto di S. Rita a Cascia*, in Carpentieri T. (ed), *Per grazia ricevuta. Mostra degli ex voto artistici conservati nel Monastero di S. Rita a Cascia*, Cascia, Monastero di Santa Rita, pp. 20-28.

-- 1992 b *Il racconto, il corpo e la roccia. Dinamiche storico-culturali e codici simbolici nel culto di S. Rita da Cascia*, «Annali della Facoltà di Scienze Politiche», n. 27, a. 1990-1991, Perugia, pp. 85-137.

-- 1996 a *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Roma, Meltemi.

-- 1996 b *Le guarigioni attribuite a Santa Rita da Cascia Un confronto fra antropologia religiosa e antropologia medica*, «AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», 1-2, ottobre, Lecce, Argo, pp. 179-214.

Giacalone G. 1995, *La pratica della letteratura*, vol. I, Napoli, Fratelli Ferraro Editori.

Giancristofaro E. 1987, *La pittura votiva. Abruzzo*, in Clemente P. (ed.) *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano, Electa, pp.111-113;

Gilardi A. 1972, *Storia sociale della fotografia*, Milano, Feltrinelli.

Goody J. 1988 (Cambridge 1986), *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino, Einaudi.

Gurevic A. J. 1983, *Le categorie della cultura medievale*, Torino, Einaudi.

-- 1986 (Moska 1981), *Contadini e santi Problemi della cultura popolare nel medioevo*, Torino, Einaudi.

Hartog F. 1992, (Gallimard, 1980), *Lo specchio di Erodoto*, Milano, Il Saggiatore.

Le Goff J. 1981, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino, Einaudi.

Le Goff J. 1984, *Le temps de l'exemplum*, in: *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, Edizioni del Centre National de Recherches Scientifiques.

Le Goff J. 1985, *L'immaginario medievale*, Bari-Roma, Laterza, pp. 117-121.

Lelièvre O. 1993, *Madonna dell'Arco. Napoli: i pellegrini del dolore*, Bari, Paolo Malagrino.

Lévi-Strauss C. , 1975 (Paris, 1958), *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore.

Lombardi Satriani L. M. 2000, *De sanguine*, Roma, Meltemi, 2000.

-- 2001, *Sant'Antonio, ex voto*, "Il Mattino", Marzo 13.

Lombardi Satriani L. M., Meligrana M. 1979, *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Palermo, Sellerio.

- - 1982, *Il ponte di San Giacomo*, Milano, Rizzoli.

Marano F. 1993, *Ex voto fotografici ad Avigliano*, «Lares», LIX, 3.

Mazzacane L., Lombardi Satriani L. M. 1974, *Perché le feste*, Roma, Savelli.

Milillo A 1983, *La vita e il suo racconto: tra favola e memoria storica*, Roma-Reggio Calabria, Casa del Libro.

Montorio S. 1715, *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici provincie del Regno di Napoli*, Napoli, Paolo Severini.

Musca G. 1973, *Il venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*, Bari, Dedalo.

Ponencia de Antropoloxía Cultural, 1995, pp. 143-165

Patlagean E. 1968, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, «Annales», 23.

Porto N. 1995, *A noção de pessoa na experiência religiosa: interpretação de ex-votos fotográficos*, in Fraguas A., Fidalgo Santamariña X., Gonzáles Reboredo X.M., (eds), *Romarias e peregrinacións. Actas do Simposio de antropoloxia (Santiago de Compostela, outubro de 1993)*, Consello da Cultura Gallega, Ponencia de Antropoloxía Cultural,; pp. 143-165

Pozzi G. 1993, *Le parole nel disegno*, in *Letteratura Italiana*, vol. vi, Torino, Einaudi.

Pozzi G. 1993, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano, Adelphi.

Rak M. 1990, *La lingua del voto*, in P. Caggiano P., Rak M., Turchini A, *La Madre Bella*, Pompei, Edizioni del Pontificio Santuario, pp. 53-99;

Renzetti E. 2007, *La grammatica della salvezza, Ritualità popolare tra protezione e morte nel mondo alpino*, Scarmagno (TO).

Rivera A. 1984, *Vita di Amelia. Un'autobiografia tra oralità e scrittura*, Manduria, Lacaíta.

Roda R. (ed) 1983, *Il sacro aiuto*, «Quaderni del Centro Etnografico Ferrarese», 25.

Rossi A. 1969, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza.

- - 1970, *Lettere da una tarantata*, Bari, De Donato.

Sallmann J-M. 1994, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Presses Universitaires de France.

Sallmann J-M 1996 (Paris, 1994), *Santi Barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo.

Sanga G. 1979, *Il peso della carne. Il culto millenaristico del profeta Domenico Masselli di Stornarella*, Brescia, Grafo.

Satta M.M. 2000, *I miracoli. Per grazia ricevuta. Religiosità popolare in Sardegna*, Sassari, EDES.

Scarpellini P 1994, *Maestro del Trittico di Perugia*, in Bon Valsassina C., Garibaldi V. (eds.), *Galleria Nazionale dell'Umbria. Dipinti sculture e ceramiche: studi e restauri*, Firenze-Perugia, Arnaud, pp. 69-72.

Schmitt J. C. 1988, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*. Roma-Bari, Latera,

Seppilli T., Guaitini G. 1983, *L'irruzione del negativo e l'intervento del soprannaturale nello spazio e nel tempo quotidiano*, Firenze, Nuova Guaraldi, pp.11-39.

Solinas P 1991, *Itinerari di lettura per l'antropologia. Guida bibliografica ragionata*, Roma, CISU.

Spera V. 1974, *Ex voto. Angelo Saponara*, Bari, Centrosei Arte contemporanea Nuove Situazioni,

- - 1975, *Ex voto: la ricerca di un fotografo*, Biella, Galleria "Arte B".

- - 1977, *Ex voto fotografici e oggettuali*, in Angiuli E. (ed.), *Puglia ex voto*, Galatina, Congedo pp. 233-247

- - 1982 a, *Materiali per lo studio dell'ex voto fotografico in Italia meridionale*, «Lingua e Storia in Puglia», XVII, pp.73-111.

- - 1982 b, *Per uno studio dell'ex voto fotografico: s. Rocco di Tolve e Madonna di Picciano*, «Bollettino della Biblioteca provinciale di Matera», III, 5, pp.19-44.

- - 1982 c, *L'ex voto fotografico in Capitanata*, "Atti del IV Convegno sulla Preistoria-Protostoria e Storia della Daunia", San Severo, pp. 353-357.

- - 1991, *Fotografia ed ex voto. Le nuove immagini e le rappresentazioni della devozione popolare contemporanea*, «La Ricerca Folklorica», 24, 1991, pp. 91-98.

- - 1995, *Osservazione monocentrica e rappresentazione della festa*, in Massarelli A.(ed.), *I santi in piazza nelle immagini di Angelo Saponara*, Brescia, Techne.

- - 1996 a, *Osservare e rappresentare*, in Angiuli L. (ed.), *I santi di casa nostra. La Puglia dei Patroni e delle feste patronali*, Bari, c.r.s.e.c. ba-16.

- - 1996 b, *Ex voto contemporanei: materiali d'immagine e reliquie figurate*, Napoli, Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa", pp. 427-471.

- -1996 c, *La 'présence' des personnages dans l'ex-voto photographique d'Italie du Sud*, « Xoana. Images et sciences sociales », 4, pp. 93-110.

- - 1997, *Lo "scritto", le "figure", le "cose". Rappresentazione e narrazione votiva contemporanea*, «Lavori in corso», n. 13, Arezzo, Università degli Studi di Siena, Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici.



- - 1998, *A 'presença' dos personagens nos ex-votos fotográficos do sul da Itália*, «Cadernos de Antropologia e Imagem», Núcleo de Antropologia e Imagem, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 7, pp. 71-91.
- - 2002, *Vedere le parole ascoltare le figure*, in D. Scafoglio (ed.), *Le letterature popolari. Prospettive di ricerca e nuovi orizzonti teorico-metodologici*, Napoli-Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 443-457.
- - 2002, *La presenza delle "figure". Ex voto contemporanei e fotografici in Italia meridionale*, in Tripputi A.M. (ed.). *P.G.R. Per Grazia Ricevuta*, Bari, Paolo Malagrino Editore, pp. 209 – 244.
- - 2003, *Ex voto fotografici in area biellese*, in *Studi e Ricerche sulla Fotografia nel Biellese*, Biella, Centro Studi Biellesi, 2003, pp. 163-194.
- - 2008 a, *Iconoterapia: Pictures That Heal*, in Viesca C., Tricot J-P. (eds.), «Analecta Historico Medica», vol. II, Memorias 41 Congreso Internacional de Historia de la Medicina, Ciudad de México, Facultad de Medicina de la UNAM, pp.113-122.
- - 2008 b, *Madonne delle fonti e dell'acqua in Puglia. Alcune considerazioni sulle leggende di fondazione*, in Bertoldi Lenoci L. (ed.), *Canosa Ricerche storiche 2008*, Martina Franca, Edizioni Pugliesi.
- - 2009, *Il potere dei "santini". Le immagini di culto e di devozione nella cultura popolare moderna*, in L. Alario L. (ed.), *Cultura materiale, cultura immateriale e passione etnografica. Studi in onore di Ottavio Cavalcanti*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 385-412.
- - 2010, *Ex voto. Tra figura e parola. Il potere del racconto esemplare*, Perugia, Gramma.
- - 2015, *Le figure che guariscono. Uso terapeutico e protettivo dei santini*, «VOCI», XII, 2015, pp. 181-210.
- - 2016, *Les nouvelles formes rituelles de la communication votive : imprimerie, photographie, télévision, internet*, in Fournier L. S., Keszeg V., Totszegi T. (eds.), *Les langages de la communication rituelle en Europe*, Cluj-Napoca (Romania), Kriza János Néprajzi Társaságasociația Etnografică Kriza János Kolozsvár, pp. 145-169.
- Tripputi A.M. 1995, *Bibliografia degli ex voto*, Bari, Paolo Malagrino Editore.
- Turchini A 1980, (ed.), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Brescia, Grafo.
- Turner V., Turner E. 1997, *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo.
- Vecchi A. 1968, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Firenze, Olschki.
- Vitale Brovarone A. e L. 1995 (ed.), *Jacopo da Varazze Leggenda aurea* (ed), Torino, Einaudi.

