

Luigi Canetti

***Prospettive per la ricerca sui santuari cristiani in Emilia Romagna***

[A stampa in *I santuari cristiani dell'Italia* (Atti del convegno di studio, Sanzeno [TN], 31 maggio-2 giugno 1999), a cura di G. Cracco, Bologna 2002, pp. 239-263 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

"...è impossibile trovare la soluzione di un problema attuale in un problema che, posto in un'altra epoca, sembra lo stesso solo in virtù di una rassomiglianza ingannatrice. [...] Non esistono problemi analoghi attraverso i secoli, così come non esistono natura e ragione: l'eterno ritorno è anche eterno inizio [...] ed esistono solo valorizzazioni successive. In un *new deal* sempiterno, il tempo ridistribuisce di continuo le carte."

PAUL VEYNE

La regione Emilia Romagna è un soggetto assai debole dal punto di vista storico. La giustificazione della sua scelta in sede di analisi e sintesi storiografica è sempre stata e non poteva che essere molto problematica, quand'anche dettata da valide istanze editoriali o ponderati programmi congressuali. E certo non vale e non basta sempre e in ogni caso a risolverne le aporie la prammatica suddivisione tra province emiliane e province romagnole<sup>1</sup>. Tutto ciò ha trovato e tuttavia conferma ovvî riflessi nella storia e nella geografia ecclesiastica e culturale della regione, nonostante la precoci ma intermittenti polarizzazioni delle metropoli di Milano, Ravenna (e poi, più stabilmente, Bologna) per lunghi archi di secoli<sup>2</sup>. Le ragioni, che qui non è il caso di approfondire, sono ovviamente da collegarsi ad un'estrema eterogeneità ambientale, alle connesse forme di antropizzazione e, contestualmente, ad un sistema di comunicazioni in cui, sul prevalere apparente dell'asse mediopadano della via *Aemilia*, s'interseca una fitta e antica rete viaria i cui assi longitudinali non rappresentano altro che i segmenti di direttrici interregionali (e. g. *via Francigena*) in genere debolmente o per nulla coordinate alle pur labili e intermittenti istanze politico-ecclesiastiche di unificazione su scala mediopadana e subappenninica<sup>3</sup>. A ciò si aggiunga la peculiare difficoltà di una qualche forma di regionalizzazione del nostro assunto, cioè a dire dell'individuazione di una sua eventuale coerenza rispetto a coordinate paesistico-ambientali, viarie e insediative che non siano riconducibili a nicchie ecologico-antropiche molto specifiche e caratterizzate (singole città e rispettivi suburbî, ma anche cime di monti e crinali appenninici, crocevia, bacini fluviali, fasce litoranee, ecc.) e che, come tali, rispondono a tipologie culturali e religionistiche per le quali la lente dello storico risulta spesso più sfuocata rispetto a quella del sociologo ovvero dell'antropologo. (Sono però convinto che le categorie ierofaniche, o comunque di matrice fenomenologica, siano soltanto brillanti tautologie utili, tutt'al più, sul piano descrittivo e classificatorio, ma anche molto pericolose perché tagliano nel vivo la realtà sociale che è sempre organicamente connessa alle rappresentazioni

<sup>1</sup> Cfr. *Storia dell'Emilia Romagna*, a cura di A. Berselli, I-III, Bologna 1976.

<sup>2</sup> Cfr. A. M. Orselli, *Organizzazione ecclesiastica e momenti di vita religiosa alle origini del cristianesimo emiliano-romagnolo*, ibid., I, pp. 307-332. Rinvio inoltre, per i secoli successivi, ai numerosi studi di A. Vasina (cfr. ad esempio *Pievi e parrocchie in Emilia Romagna dal XIII al XV secolo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secoli-XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di storia della chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984, II, pp. 724-750, che offre molte più indicazioni di quanto il titolo non prometta). Si farà inoltre costante riferimento ai vari contributi storico-ecclesiastici e storico-religiosi contenuti nei volumi II (a cura di A. Carile), III (a cura di A. Vasina) e IV (a cura di L. Gambi) della monumentale *Storia di Ravenna*, Ravenna-Venezia 1991 ss., nonché alla più recente *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di P. Prodi e L. Paolini, I-II, Bologna 1997.

<sup>3</sup> Cfr. l'eccellente contributo di P. Ugolini, *La formazione del sistema territoriale e urbano della Valle Padana*, alla *Storia d'Italia. Annali 8: Insediamenti e territorio*, a cura di C. De Seta, Torino 1985, pp. 159-240, in part. 174 ss. Saranno fra poco disponibili gli Atti del Congresso internazionale *Itinerari medievali e identità europea (Parma, 27-28 febbraio 1998)*, a cura di R. Greci, Bologna 1999, con numerosi contributi di interesse 'francigeno' ed emiliano-romagnolo.

culturali dell'invisibile<sup>4</sup>.) Anche i vaghi dati 'statistici' che ho tentato disperatamente di enucleare intorno ai circa trecento poli santuariali individuati e schedati nella mia regione, pur quando sia possibile ricondurre gruppi cospicui di casi a sezioni crono-tipologiche relativamente strette ed omogenee (e.g. santuari mariani post-tridentini *ad repellendam pestem*<sup>5</sup>), tradiscono poi irrimediabilmente la difficoltà se non l'impossibilità di coniugare quel particolare elemento unificante all'estrema varietà dei contesti e delle dinamiche locali di natura anche solo politico-istituzionale in cui si inquadrano ed entro i quali andranno studiate le 'origini' e le funzioni (mutevoli) di un certo santuario, e sempre dopo avere deciso - cosa tutt'altro che agevole - che cosa ovvero a partire da quando un certo luogo di culto possa ritenersi effettivamente un santuario. Ritorrerò fra poco su questo punto ma, in prima istanza, sento comunque il dovere di avvertire che non posso concordare con l'autorevole proposta programmatica dei promotori del nostro Convegno, secondo cui i santuari sarebbero da intendersi semplicemente come i luoghi sacri in cui i fedeli *volevano* e *vogliono* andare, contrapposti a quelli in cui essi *dovevano* e *devono* andare. Intanto, mi pare che il criterio, sia pure in apparenza largo e minimale, sia dettato in ogni caso da un'istanza di natura psicologica ed esistenzialistica a noi familiare ma non perciò automaticamente estendibile, previa verifica, alle realtà sociali e culturali del passato (e in troppi casi si tratta quantomeno di una verifica documentariamente inattuabile). Inoltre, anche ammesso che si voglia accogliere quella proposta, e dunque assumendo implicitamente il presupposto non dimostrabile dell'esistenza di costanti antropologico-religiose, non è chi non veda come i fedeli potessero e possano recarsi spontaneamente, sulla base delle stesse motivazioni che li spingono verso i santuari (essenzialmente la richiesta di grazie e di guarigioni), anche nei luoghi ecclesiastici come pievi e chiese parrocchiali soggetti ordinariamente ai precetti festivi e sacramentali; e viceversa, come gli stessi fedeli potessero e possano frequentare i santuari in virtù di motivazioni, come quelle connesse all'adempimento di un voto o all'ottenimento di un'indulgenza, che, culturalmente parlando, erano e sono ancora altrettanto cogenti e addirittura - proprio privilegiando il piano della ricaduta pratica soggettiva delle pressioni normative implicite della collettività che fonda e impone le regole del vivere associato - ancor più vincolanti. E tanto più lo sono nei casi, a un certo punto quasi esclusivi, di codificazione canonistica delle stesse indulgenze connesse al santuario.

Muovendo dunque dal presupposto scettico ma, ritengo, onestamente imprescrittibile, che una ricerca sui santuari in Emilia Romagna, priva com'è di un connotato epistemologico unificante, debba essere in futuro vivamente scoraggiata (quantomeno per ampie sezioni cronologiche come quella che qui si assume), mi sono allora limitato a proporre una mera campionatura empirica, la quale, scartata l'esperita possibilità di evidenze statistiche significative quantomeno sul piano macro-regionale, evocherà talvolta singoli casi ovvero aspetti di tipologie santuariali, la cui peculiare connotazione, si badi, risponde però il più delle volte a orientamenti culturali ben rilevabili anche in altre aree della cattolicità<sup>6</sup>. Osservo qui *en passant* che, nella difficoltà di coniugare l'istanza

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Scaraffia, *Questioni aperte*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990 (Sacro/santo, 1), pp. 11-19.

<sup>5</sup> Cfr. M. Sensi, *Santuari, culti e riti "ad repellendam pestem" tra Medioevo ed Età moderna*, in *Luoghi sacri e spazi della santità* cit., pp. 135-149.

<sup>6</sup> Sarà dunque sin troppo facile rilevare in questa breve esposizione la presenza di lacune e omissioni di approfondimenti e riferimenti anche a casi notori e celebrati, nonché a temi senza dubbio importanti, quali ad esempio il rapporto tra santuari e pellegrinaggi (anche se farò qualche accenno in proposito) o tra santuari e confraternite devozionali, ovvero il problema degli ex-voto e delle pratiche terapeutiche, e via dicendo. Ma qui, pena un'inutile anzi che impossibile ripetizione sintetica dell'imponente lavoro di schedatura (cui del resto si è fatto pur sempre riferimento), non ho voluto fornire un generico panorama illustrativo del patrimonio santuariole dell'Emilia Romagna, ma semplicemente di proporre alcune possibili chiavi di lettura problematica di carattere storico, evitando le secche tautologiche delle pur utili descrizioni etnografiche e folkloristiche, che abbondano nella bibliografia locale. Una messe di dati di questo tipo, da vagliarsi nei singoli casi con estrema cautela stante il disforme livello critico dei contributi, è offerto dal volume riccamente illustrato, promosso dal Consorzio fra le Banche Popolari dell'Emilia Romagna, *Arte e santuari in Emilia Romagna*, Cinisello Balsamo 1987. Una volta pubblicata sarà invece da vedersi l'importante relazione di Martina Caroli, *Il censimento dei Santuari cristiani in Italia: note a margine della schedatura della regione Emilia Romagna*, presentata a

nomotetica di una tipologizzazione significativa sulla base di criteri omogenei (religiosi, geografici, politici e via dicendo) con l'istanza idiomatica ed evenemenziale, più consentanea all'analisi storiografica, tocchiamo un problema cruciale e fundamentalmente irrisolto nel rapporto fra la storia e le altre scienze sociali (del resto, quello che dico dell'Emilia Romagna mi sembra valere per l'Italia religiosa nel suo insieme, ammesso che un giorno ci possiamo accordare sul significato di questa espressione<sup>7</sup>). La nostra ricerca sui santuari, al crocevia di quelle due esigenze, potrà così rivelarsi un banco di prova importante.

### 1. *Santi e santuari*

Mancano, in linea di massima, in Emilia Romagna santuari che per grande originalità tipologica o peculiare e diuturna fortuna culturale abbiano prodotto gemmazioni significative a livello italico ed europeo, ovviamente escludendo dal novero i pur numerosi casi di dedizioni regionali e metaregionali di chiese, cappelle, oratori nonché attribuzioni toponomastiche e agionomastiche ad alcuni fra i santi 'regionali' o 'regionalizzati' di particolare rilievo e prestigio agiografico (Vitale, Apollinare, Ruffillo, Mercuriale, Cassiano, Petronio, Domenico, Prospero, Geminiano, Genesio, Donnino, Antonino, Savino, Colombano, ecc.), in genere tutti risalenti (salvo Domenico) al Tardoantico o ai primi secoli del Medioevo. Ma è significativo che proprio i grandi santi patroni e/o fondatori variamente caratteristici della regione, ai quali si possa attribuire approssimativamente e in via di ipotesi la 'titolarità' di un luogo di culto con caratteristiche santuariali, non abbiano generato, anche al di fuori dei nostri 'confini', alcuna autentica replica santuariale, salvo, appunto, dedizioni intradiocesane di enti minori. Tuttavia, come ora vedremo, ciò non va inteso soltanto come conseguenza ovvia del fatto che il più importante luogo di culto non poteva che rimanere quello in cui erano conservate o in cui si rivendicava tradizionalmente il possesso delle spoglie del titolare o comunque un rapporto privilegiato di intercessione.

Proprio da questa relazione problematica tra santi e santuari vorrei partire per svolgere alcune considerazioni generali e di metodo (cioè a dire, in primo luogo, sui criteri di osservazione e rilevamento) che si possano trarre dalla nostra indagine. Poi passerò ad illustrare molto cursoriamente alcuni aspetti e tematiche santuariali secondo uno svolgimento che solo in parte rifletterà i quesiti sollevati dal questionario nazionale sottoposto agli schedatori; questionario che in molti casi ha richiesto precisazioni - specie sul piano cronologico e giurisdizionale - a cui non si è potuto dare che una risposta molto vaga e approssimativa.

A chiunque tentasse di ricavare dalle più antiche fonti agiografiche regionali (specialmente le raccolte di miracoli<sup>8</sup>) alcuni elementi utili al nostro assunto si presenterebbe, assieme a qualche spunto di indubbio interesse<sup>9</sup>, una prima grave difficoltà generale. Quella cioè legata al rischio di una mancata o insufficiente distinzione tra culti *santuariali* in senso proprio e culti genericamente (ovvero, specificamente) *santorali*. I primi sono legati essenzialmente a manifestazioni ierofaniche geneticamente connesse ai luoghi precipui in cui si attua e si perpetua quello che proporrei di definire un processo rituale di santuarizzazione dello spazio, con eventuale e successiva appropriazione istituzionale e connesse dinamiche più e meno conflittuali nel rapporto fra i promotori del culto e i legittimi depositari della mediazione gerarchica dell'invisibile: talvolta le due

---

Ravenna (1° ottobre 1999) alla II sessione del convegno *Le vie della devozione. Gli Archivi dei Santuari in Emilia Romagna*.

<sup>7</sup> Cfr. la *Prefazione* dei curatori (G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez) in *Storia dell'Italia religiosa, I (Antichità e Medioevo)*, Roma-Bari 1993, pp. VII-XVI.

<sup>8</sup> Penso ad esempio alla bella narrazione dei *Miracula beati Prosperi* [BHL 6965-6968], stilata a Reggio Emilia verso la metà del secolo XI, su cui vedi P. Golinelli, *Culto dei santi e vita cittadina a reggio Emilia (secoli IX-XII)*, Modena 1980, pp. 97-107; Id., *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, II ed. Bologna 1996, pp. 140-145, 153-156 e *passim*.

<sup>9</sup> Cfr. *Miracula s. Columbani* [BHL 1904], ed. H. Bresslau, MGH SSXXX (1934), pp. 997-1015: § I, p. 998: è forse la più antica menzione in Occidente di un pellegrinaggio a un santuario della Vergine (il monaco bobbiese, che scrive verso la metà del X secolo, osserva che la Madonna operava spesso miracoli a beneficio di coloro che si recavano all'abbazia di S. Colombano): cfr. J. Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, trad. it. Roma 1981 (ed. orig. 1975), p. 62 e nota 26; R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997, p. 420.

categorie possono in parte o *in toto* coincidere o convergere, come nel caso eccezionalmente consensuale delle origini e della storia devozionale della Madonna della Ghiara di Reggio Emilia alla fine del Cinquecento<sup>10</sup>, e in genere di tutti quei culti - come quello parmense dalla fine del Trecento a S. Maria della Steccata o quello imolese dalla fine del Quattrocento alla Madonna del Piratello<sup>11</sup> - che rivestirono sin dalle origini un forte significato patriottico di pacificazione ovvero di rappresentanza dell'identità cittadina, e dove le Madonne, raffigurate sui gonfaloni, incise sulle monete e i sigilli o dipinte sui bastioni delle città, sembrano decisamente rivestire gli antichi panni delle icone-palladio apotropaiche dei primi secoli del Medioevo<sup>12</sup>. I culti propriamente santorali, in genere promossi e gestiti dall'alto, cioè a dire in primo luogo da impresari episcopali monastici e conventuali, hanno certo a che fare strutturalmente con le dinamiche di innesto e di riverbero spaziale del sacro e della sua ridislocazione virtualmente infinita per il tramite della reliquia, ma conservano, appunto, come referente precipuo la figura per quanto tipica e leggendaria del santo. Che poi il culto tributato a quest'ultimo si manifesti in genere secondo modalità largamente comuni a quelle rilevabili nei santuari ierofanici (dinamica del miracolo e del pellegrinaggio periodico o occasionale), e nonostante in molti casi un culto santorale possa innestarsi e radicarsi (per obliterazione o sostituzione) in luoghi di riconosciuta antica sacralità 'naturale', e perciò, in qualche modo, si 'santuarizzi', credo che questo non vada a ledere il principio fondamentale della *non replicabilità* sostanziale dei santuari, che dev'essere riconosciuto, mi pare, anche al di là delle effettive repliche dedicatorie per gemmazione (santuari-memoria del tipo 'grotte di Lourdes' ovvero riproduzioni dell'edicola dell'*Anastasis* gerosolimitana), e proprio nei casi in cui si creda a vere e proprie manifestazioni dirette, in luoghi diversi, della potenza di uno stesso agente soprannaturale. (Più ovvio il discorso sulla non replicabilità sostanziale dei santuari mariani, dove manca per definizione la possibile connessione reliquiale: vi sono però casi, che mi paiono eccezioni a conferma della regola, di 'reliquizzazione' dell'immagine mariana, come quello, attestato a Faenza ancora ai primi del Settecento, di un uso terapeutico, a beneficio degli animali affetti da pestilenza, di brandelli del velo che era stato a contatto con l'affresco della Vergine delle Grazie<sup>13</sup>). Insomma, ho l'impressione che se allarghiamo troppo la figura del santuario, tenderemo inevitabilmente a santuarizzare ogni luogo di culto di cui, in un'ampia percentuale di casi, è titolare un santo. (Si ha la netta percezione che dalla nostra schedatura, che per ovvia prudenza preliminare ha preferito non escludere a priori enti e luoghi di ambigua collocazione, questo rischio sia stato largamente esperito: penso ad esempio ai casi ben noti delle grandi basiliche ravennati di San Vitale e di Sant'Apollinare in Classe, o ad altre celebri chiese della regione in cui si conservano i resti per quanto miracolosi dei santi patroni cittadini, casi che andrebbero forse ascritti a uno schedario ideale dei templi civici e dei fasti della cultura urbana dell'Italia tardoantica<sup>14</sup>.) In senso lato ogni agiografia e, *a fortiori*, ogni

<sup>10</sup> Cfr. A. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in *Culto dei santi, istituzioni, classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, L'Aquila-Roma 1984, pp. 615-647, in part. 642-43; Golinelli, *Città e culto dei santi* cit., pp. 165-166 (anche per l'antecedente bibliografia).

<sup>11</sup> Cfr. M. Corradi Cervi, Felice da Mareto, *Santa Maria della Steccata e l'Ordine Costantiniano di S. Giorgio*, Parma 1964; P. Bedeschi, *L'origine del culto alla Madonna del Piratello e le sue oscurità*, in "Strenna storica bolognese", XV, 1965.

<sup>12</sup> Sulle immagini di culto in funzione di *palladia* e *apotropaia* si veda ancora il fondamentale studio di E. Kitzinger, *Il culto delle immagini prima dell'Iconoclastia* [1954], trad. it. in Id., *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, Firenze 1992, pp. 1-105, in part. 39 ss.; cfr. inoltre Av. Cameron, *Images of Authority: Élités and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, in "Past and Present", 84 (1979), pp. 3-35 = Ead., *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, London 1981 (Variorum Reprints), n° XVIII.

<sup>13</sup> Cfr. F. Lanzoni, *Le origini della B. Vergine delle Grazie di Faenza*, Faenza 1925; A. D'Amato, *I Domenicani a Faenza*, Bologna 1997, pp. 57-66.

<sup>14</sup> Cfr. A. M. Orselli, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985, *passim*; J.-Ch. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Rome 1988 (B.É.F.A.R., 268), *ad ind.*; P. Testini, G. Cantino Wataghin e L. Pani Ermini, *La cattedrale in Italia*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne*, I, Rome 1989, pp. 5-57 (con le successive schede relative alle singole città emiliano-romagnole); Golinelli, *Città e culto dei santi* cit., *passim*; R. Farioli

raccolta di miracoli mira a celebrare ed esaltare le gesta e i meriti del santo tramite il ricordo delle virtù taumaturgiche, che sono in genere collegate al luogo di sepoltura o di conservazione delle reliquie. Ma non per questo ogni luogo di culto liturgico e santorale è senz'altro da ritenersi un santuario, anche se vi si recano o vi si sono recati ad intervalli più o meno regolari pellegrini e devoti in cerca di conforto materiale e spirituale. In altre parole, ritengo che miracoli e pellegrinaggi siano ingredienti necessari ma non sufficienti per la caratterizzazione di un santuario.

La nostra pur ampia casistica si è dunque basata in via pressoché esclusiva sui luoghi di culto la cui origine sia ricollegabile ad eventi ierofanici o comunque ritenuti teatro dell'espressione potente ed eccezionale dell'invisibile in veste cristiana ovvero cristianizzata: apparizioni, portenti, prodigi legati a luoghi naturali e in particolar modo, direi, ad immagini bi- e tridimensionali di carattere miracoloso<sup>15</sup>. Questa dell'immagine, vorrei dire, anzi, della dimensione visiva e visionaria della relazione iconica con il sacro, che è quella meno facilmente gestibile dai canali istituzionali di mediazione gerarchica, mi pare una caratteristica assolutamente essenziale e costitutiva della problematica santuariale considerata nel suo connotato antropologico (e penso qui a certe pagine decisive dei Turner) ma anche per saggiarne una prima articolazione diacronica in ambito cristiano a partire dal tardo Medioevo, con l'opzione visionaria che fu tipica di quei secoli, secondo una remota ma feconda intuizione dello Huizinga, ampiamente sviluppata, pur con qualche esuberanza, da tutta una medievistica nel secondo dopoguerra<sup>16</sup>. Quella iconica è una dimensione che, se nel vissuto culturale dei fedeli prescinde in genere dagli ambigui fondamenti scritturistici e dalle cruciali ridefinizioni teologiche fino alla svolta dell'VIII-IX secolo<sup>17</sup>, rispetto alle forme di appropriazione e gestione ecclesiastica delle pratiche devote si pone in maniera assai diversa a seconda che queste ultime prendano origine da una visione o dalla miracolosa 'invenzione' di un'immagine. Come ha mostrato brillantemente l'esemplare ricerca di Adriano Prosperi sui casi asimmetrici del pur sofferto ripudio dell'*apparitio* piacentina del 1560 e del tempestivo riconoscimento ufficiale della Madonna del Fuoco di Faenza nel 1567, era in genere molto più agevole la cattura istituzionale di un'immagine muta e in ogni caso passibile in quanto tale di legittimazione teologica (magari, come in questo caso, anche in funzione antieretica) di quanto non lo fosse l'eventuale riconoscimento di autenticità a una visione che come tale pretendeva di offrire da se stessa i propri criteri interpretativi e gli eventuali indirizzi operativi (dalle pratiche devote e penitenziali fino al regolarizzarsi del flusso dei pellegrinaggi e all'eventuale erezione formale di un santuario) e che, oltretutto, si manifestava il più delle volte per il tramite di un visionario che quasi sempre apparteneva ai ceti subalterni<sup>18</sup>.

Tornando allora alle possibili articolazioni temporali della dinamica santuariale, credo rimanga sostanzialmente valida, e largamente confermata dal nostro sondaggio regionale, l'ormai ventennale

---

Campanati, *Ravenna, Costantinopoli: aspetti topografico-monumentali e iconografici*, in *Storia di Ravenna*, vol. II (*Dall'età bizantina all'età ottoniana*), a cura di A. Carile, t. 2 (*Ecclesiologia, cultura, arte*), Ravenna-Venezia 1992, pp. 127-157; A. M. Orselli, *La Chiesa di Ravenna tra coscienza dell'istituzione e tradizione cittadina*, *ibid.*, pp. 405-422.

<sup>15</sup> La casistica è troppo ampia per potersi soffermare in questa sede; più avanti, scontando sempre il rinvio al lavoro sistematico di schedatura, fornirò in ogni caso qualche esemplificazione.

<sup>16</sup> Cfr. J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo* [1919], trad. it. Firenze 1953 (e ristt.), pp. 205 ss.; V. and E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York-Oxford 1978 (trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce 1997, pp. 189 ss.). Valide notazioni critiche sulle presunte implicazioni 'apolitiche' della dimensione visionaria tardomedievale ha espresso qualche anno fa G. G. Merlo, *Dal papato avignonese ai grandi scismi: crisi delle istituzioni ecclesiastiche?* in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, I/1: *Il Medioevo. I quadri generali*, Torino 1988 (= Milano 1993), pp. 453-476, in part. 457 s.; nulla, curiosamente, su questo tema offre invece il ponderoso vol. VI della *Histoire du Christianisme* (Paris 1990), ora disponibile in accurata ed. it. a cura di R. Rusconi, *Storia del Cristianesimo*, VI (*Un tempo di prove, 1274-1449*), Roma 1998.

<sup>17</sup> Per la svolta teologica dell'VIII-IX secolo, e in particolare sulla ridefinizione della relazione iconica, nei suoi vari aspetti, rinvio soltanto ad A. M. Orselli, *Di alcuni modi e tramiti della comunicazione con il sacro*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Atti della XLV Settimana di studio del C.I.S.A.M. (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Spoleto 1998, II, pp. 903-943.

<sup>18</sup> Cfr. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna* cit., p. 637; sul santuario faentino si veda ora anche la proba ricostruzione di D'Amato, *I Domenicani a Faenza* cit. pp. 129-139.

suggerimento di Giorgio Cracco nella sua implicita scansione diacronica "dai santi ai santuari" con riferimento all'età di passaggio fra Medioevo e Mondo moderno (secoli XV-XVI)<sup>19</sup>. Quel periodo segnò infatti, anche nella geografia culturale della nostra regione, una fase in apparenza paradossale: da un lato, la decontestualizzazione e universalizzazione mariana rispetto alle peculiarità topografiche sociologiche e intercessorie dei vecchi culti santorali, confermate nella sostanza, cioè rispetto all'orizzonte tipicamente urbano della fruizione, dalla loro nuova ed ultima incarnazione nella figura delle "sante vive"<sup>20</sup>; dall'altro, quel medesimo grande contenitore e catalizzatore delle energie e dei bisogni comunicativi con l'invisibile che fu da allora il culto della Vergine nel suo grandioso *essor* santuarioale, poté veicolare efficacemente un'istanza opposta di estrema localizzazione e appropriazione micro-comunitaria e individualizzata della pietà ancestrale, che si giustifica pur sempre alla luce delle caratteristiche aspecifiche e quasi archetipiche, oltretutto non-reliquiali ovvero disincarnate e perciò, appunto, delocalizzate, della figura mariana e delle molteplici 'stratigrafie' culturali che le varie Madonne di campagna e di città si accingevano da quel momento a ricoprire o magari a obliterare.

## 2. Leggende e 'origini' dei santuari

Una caratteristica molto importante che mi pare inoltre di poter rilevare anche a proposito dei santuari dell'Emilia Romagna, e non soltanto riguardo ai maggiori, è la presenza assai ricorrente (anche se il più delle volte non in forma scritta o comunque affidata a fonti e a strumenti di certificazione autorevoli) di una leggenda di fondazione, ovvero di un mito che, a posteriori, narra e giustifica l'origine 'sovrannaturale' del santuario. Un mito di fondazione che, a differenza di quelli scritturistici ed agiografici - e questa mi sembra un'altra peculiarità rispetto al culto dei santi in quanto attestato e promosso dall'agiografia - non elabora in genere materiali storici o pretesi tali<sup>21</sup>, ma muove direttamente da episodi meravigliosi senza veramente preoccuparsi di una loro contestualizzazione biografica, e perciò spazio-temporale, che travalichi i meri quadri naturalistici del luogo epifanico (talvolta sono gli animali i veri protagonisti del prodigio occasionale o magari ricorrente, come quello entomologico di S. Maria di Zena, il celebre santuario delle formiche sull'Appennino bolognese)<sup>22</sup>. Le leggende tradiscono inoltre profonde costanti sociologico-culturali riguardo, ad esempio, ai beneficiari-mediatori dell'apparizione (pastori, contadini, popolani: personaggi tutti che stanno in genere al di fuori delle nicchie articolate di mediazione gerarchica con le potenze dell'aldilà) e alla dinamica della rivelazione / comunicazione / certificazione dell'evento miracoloso<sup>23</sup>, indipendentemente dal fatto che esso venga poi fatto proprio e legittimato ovvero sconfessato e represso dall'autorità ecclesiastica competente. Direi inoltre, come provano, fra gli

---

<sup>19</sup> Cfr. G. Cracco, *Des saints aux sanctuaires: hypothèse d'une évolution en terre vénitienne*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome 1981, pp. 279-297; Id., *Tra santi e santuari*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, dir. di J. Delumeau, ed. it. a cura di F. Bolgiani, Torino 1985, pp. 249-272, in part. 265 ss.; si veda inoltre A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa* cit., I, pp. 455-483, in part. 468 ss.

<sup>20</sup> Cfr. G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990 (Sacro/santo, 2).

<sup>21</sup> Cfr. A. Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris 1993, pp. 9-11; J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* [1992], trad. it. Torino 1997, pp. 47-58; L. Canetti, *Alle 'origini' sacrificali della cristianità medievale: martirio ed ecclesiologia dal Tardoantico all'alto Medioevo latino*, relazione presentata al seminario *La mémoire des origines au Moyen Âge* (Roma, École française de Rome, 29 marzo 1999), di prossima pubblicazione.

<sup>22</sup> Cfr. S. Pezzoli, *Repertorio generale dei santuari in Emilia Romagna*, in *Arte e santuari* cit., scheda s. v. "Santa Maria di Zena"; (AA.VV.), *Emilia Romagna*, VI ed. Milano 1991 (Guide d'Italia del Touring Club Italiano), p. 304. Un fenomeno analogo è attestato presso l'oratorio della Madonna delle Formiche di Gottano (Vetto), nell'Appennino reggiano (cfr. Pezzoli, *Repertorio* cit., s. v. "Madonna delle formiche").

<sup>23</sup> Cfr. R. Mazzei, *Le Madonne degli italiani: i santuari mariani d'Italia*, in *La cultura folklorica*, a cura di F. Cardini ("Storia sociale e culturale d'Italia", VI), Busto Arsizio 1988, pp. 161-233, in part. 163s. (alle pp. 190-195 viene fornito un sintetico repertorio dei santuari mariani dell'Emilia Romagna); A. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Bari 1988, pp. 340-350; O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma 1998, pp. 46-52, 177 ss.

altri, i celebri casi della Madonna della Ghiara di Reggio Emilia o della B. Vergine di Fontanellato, nel Parmense<sup>24</sup>, che il rapporto tra primo miracolo attestato e nascita e sviluppo del santuario e del connesso pellegrinaggio non è tanto di natura genetica quanto invece di attestazione a posteriori di una presenza sovranaturale *in loco* (mediata o meno da un'immagine sacra) che la virtù taumaturgica non fa che disvelare, e che poi viene riconosciuta dai fedeli e dai pellegrini ed eventualmente sancita dalle autorità. Prima, insomma, vengono sempre lo spazio politico e la società che ne plasma incessantemente le coordinate, anche a prescindere dall'agevole possibilità di rilevare, come pur giustamente si è fatto<sup>25</sup>, più scontate e periodiche ricorrenze di crisi o di contesti conflittuali significativi (guerre, tensioni sociali e religiose, pestilenze, inondazioni, carestie, ecc.) all'origine della dinamica santuariale, nel meccanismo psicologico antichissimo, poi sancito e promosso dalla prima storiografia cristiana, della topica successione peccato / ira divina / catastrofe minacciata o subita / bisogno di riconciliazione / epifania o ricerca (che è talvolta una *inventio*) dell'intercessore o dell'oggetto semioforo che ne media la presenza / miracolo che attesta la riconciliazione con il divino / erezione eventuale di un santuario e periodica celebrazione del culto come debita ricognizione del corretto e ritrovato equilibrio con le potenze garanti della stabilità del patto sociale.

Sempre a proposito delle leggende di fondazione sarebbe interessante esaminarne a fondo il processo di fissazione scritta, nell'ambito dell'erudizione apologetica locale a partire dal Cinque-Seicento, come momento di intersezione e di interfaccia comunicativo tra cultura folklorica e cultura dotta. Spesso, infatti, i devoti estensori delle pubblicazioni relative alle chiese e ai luoghi di culto sono anche attivamente partecipi dell'orizzonte culturale proprio dei fedeli che alimentano ed elaborano quelle leggende, in un rapporto che è quasi sempre d'interazione complessa e bidirezionale con gli schemi, i modelli e le sollecitazioni provenienti dalla cultura clericale che ha poi canonizzato, cristianizzandoli e perciò inevitabilmente snaturandoli, quegli stessi miti di fondazione. Non va tuttavia dimenticato che proprio intorno ai poli santuariali, e specialmente nella figura catalizzatrice della Vergine, poté spesso realizzarsi un incontro fecondo, cioè a dire una figura culturale di compromesso, tra le proposte ufficiali di modelli devozionali da parte della Chiesa, le molteplici spinte dal basso alla produzione di nuovi o rinnovati eventi miracolosi, e gli antichi e persistenti bisogni di protezione e assicurazione<sup>26</sup>.

### 3. Elementi di geografia e di crono-tipologia santuariale

Dopo avere fissato su un'ipotetica ma auspicabile carta geografica i santuari (quasi tutti mariani) dell'Emilia Romagna si dovrà innanzitutto convenire sul fatto che, parafrasando Gabriel Le Bras, la "moltiplicazione" delle Madonne *non* è affatto "un'arte contadina"<sup>27</sup>.

Sui quasi trecento luoghi di culto inventariati ben duecentocinquanta sono santuari mariani, distribuiti capillarmente su tutto il territorio della regione, con leggera prevalenza delle aree extraurbane, compensata però, in un certo senso, dalla presenza in ogni città grande e piccola di poli devozionali di grande prestigio e richiamo anche extradiocesano e, raramente, anche extraregionale, pur se i pochissimi bacini di utenza extraregionale vedono una prevalenza delle sedi confinarie di 'crinale' o dell'alveo padano, come ad esempio nei casi della Madonna delle Grazie di

---

<sup>24</sup> Sul santuario reggiano v. le indicazioni alla nota 10; per Fontanellato cfr. ad esempio A. Ghidiglia Quintavalle, *Fontanellato. Guida artistica*, Fontanellato 1980; le indicazioni retrospettive sono fornite s. v. nel grande repertorio storico-bibliografico su Parma e Piacenza curato da Felice da Mareto per la serie "Fonti e studi" della Deputazione di storia patria per le Province Parmensi (Parma 1974).

<sup>25</sup> Cfr. Prosperì, *Madonne di città e Madonne di campagna* cit., p. 624s.; Sensi, *Santuari, culti e riti* cit., *passim*; Niccoli, *La vita religiosa* cit., p. 48.

<sup>26</sup> Cfr. Prosperì, *Madonne di città e Madonne di campagna* cit., p. 622.

<sup>27</sup> Cfr. G. Le Bras, *La chiesa e il villaggio* [1976], trad. it. Torino 1979, p. 211 (Le Bras diceva infatti a proposito dei santi: "La moltiplicazione dei santi è un'arte contadina...").

Boccardirio di Baragazza (Castiglione de' Pepoli), nell'Appennino bolognese, o della B. Vergine di Fontanellato, nella Bassa parmense<sup>28</sup>.

Ma qui mi fermo. Ho infatti la netta impressione che lo spingersi troppo avanti nella facile generalizzazione su base geografica rischi di condurci ad un brillante quanto generico tautologismo etnografico, che si risolve staticamente nel banale riscontro di cinture profilattiche di santuari appenninici (se ne contano a decine) e magari di altrettanti presidi mariani a conforto delle popolazioni abbarbicate sulle rive del *Padus pater*<sup>29</sup>, o di quelle marinare sulle sponde dell'Adriatico<sup>30</sup>, prevedibilmente devote alle varie Madonne costiere ovvero transmarine miracolosamente sopraggiunte a riva, con rispettivi corredi di miracoli e tipologie dedicatorie che puntualmente rifletteranno le varie fasce fito-climatiche (Madonne dell'Olmo, dell'Acero, del Faggio, della Quercia, del Ghiandolino, del Bosco), le coordinate orografiche (Madonne del Poggio, del Monticello, del Calanco) e le evidenze urbanistiche e stradali (Madonne del Castello, del Baraccano, del Ghetto, del Ponte, della Pieve, del Pilastrello, ecc.). L'universo delle cultualità mariane è veramente spaesante e proteiforme: icone volanti, statue piangenti, volti essudanti e sanguinanti sembrano ricorrere con impressionante frequenza, anche in Emilia Romagna, per quasi tutto l'arco della storia cristiana, e si può ritenere che, salvo nei casi più noti e meglio studiati (come quello di San Luca a Bologna o di S. Maria in Porto a Ravenna) i tentativi troppo affrettati di spiegare le varie Madonne greche e Madonne nere invocando direttamente le migrazioni post-iconoclastiche debbano essere caso per caso attentamente vagliati<sup>31</sup>. Tralascio le decine di dedizioni profilattiche e taumaturgiche alla Vergine delle Grazie, del Soccorso, dell'Aiuto, della Consolazione, della Pietà, delle Febbri, tutte in genere ricollegabili ai frequentissimi cicli epidemici a partire dalla metà del Trecento, ma soprattutto tra Cinquecento e Seicento.

Modalità più proficue, da un punto di vista storico, di valorizzare le peculiarità geografiche dei santuari sono quelle che, muovendo sempre da casi di studio specifici, si propongano la verifica di ipotesi sul mutamento di quelli che Adriano Prosperi ha chiamato "i quadri ambientali della devozione", nello sforzo di coniugare problematiche generali - in questo caso, la grande strategia suasorio-repressiva di evangelizzazione delle campagne e le nuove forme di ricerca di una pur sofferta integrazione tra gerarchie ecclesiastiche e cultura contadina dopo il Concilio di Trento - con dinamiche insediative, culturali e via dicendo, per archi cronologici relativamente stretti<sup>32</sup>. Non si dovrebbe allora partire dall'ubicazione in sé di un santuario in un particolare ambiente fisico od ecclesiastico per dedurne affrettate spiegazioni sulla natura dei culti che vi si praticano: i culti, di

---

<sup>28</sup> Su Fontanellato v. *supra*, nota 24; su Boccardirio cfr. P. Guidotti, *La Madonna di Boccardirio. Tradizione popolare e poesia popolare*, Bologna 1983; v. inoltre Pezzoli, *Repertorio* cit., s. v. "Madonna della Grazie di Boccardirio".

<sup>29</sup> Le minacce di inondazioni del Po e, più in generale, di fiumi e torrenti del bacino padano, fanno da sfondo, a partire dal Tardoantico, a una lunga serie di specializzazioni taumaturgiche di santi e santuari locali (cfr. ad esempio *Gregorii Magni Dialogorum libri*, III, 10, 2-3, ed. A. de Vogüé in *Sources Chrétiennes* 260, Paris 1979, p. 290; *Ionae a Segusio Vita Columbani* II, 2, ed. B. Krusch in *MGH SSRMIV*, Hannoverae et Lipsiae 1902, pp. 114-116). Ancora in pieno Cinquecento, sempre nell'agro piacentino, tra le minacce punitive adombrate dalla visione mariana che sta all'origine della (repressa) devozione alla 'Madonna di campagna' si trova quella di uno straripamento del Po (cfr. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna* cit., p. 624). Sullo sfondo, ovviamente, le numerose connotazioni 'acquatiche' (sia in senso genetico, come nei casi delle 'Madonne della Pioggia', sia in senso taumaturgico, con le varie fonti terapeutiche) di numerosi santuari mariani della regione (cfr. S. Venturi, *Santuari in Emilia Romagna: corografia, antropologia e fabbrica*, in *Arte e santuari* cit., pp. 9-37). I santuari dell'area di foce del Po (Goro e Comacchio) sono stati brevemente evocati da S. Ricca Rosellini, *I santuari della costa*, in *Arte e santuari* cit., pp. 161-178, in part. 163 s.

<sup>30</sup> Cfr. ancora Ricca Rosellini, *I santuari della costa* cit., pp. 167 ss.

<sup>31</sup> Cfr. M. Fanti, *La leggenda della Madonna di S. Luca di Bologna. Origine, fortuna, sviluppo e valore storico*, in *La Madonna di S. Luca a Bologna. Otto secoli di storia, di arte, di fede*, a cura di M. Fanti e G. Roversi, Bologna 1993, pp. 69-99. Sull'antica canonica portuense, le vicissitudini del suo spostamento a Ravenna città a cavallo tra XV e XVI secolo e la contestuale traslazione dell'immagine della "Madonna greca", rinvio alle numerose trattazioni specifiche contenute in part. nei voll. III-IV della *Storia di Ravenna* cit., ad ind. I casi dubbi di icone risalenti all'VIII secolo cui alludevo nel testo sono, ad esempio, quelli della Madonna del Lago di Bertinoro (Forlì) o di S. Maria in Vado a Ferrara.

<sup>32</sup> Cfr. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna* cit., p. 624.



per sé, sono sempre e soltanto contenitori e catalizzatori virtuali, tant'è che un'immagine devozionale può aver conosciuto spostamenti fra due chiese di una stessa città, come nel caso faentino della Madonna delle Grazie, che da occasionale protettrice contro la peste nella chiesa dei Predicatori si trasformò più di due secoli dopo in autentica patrona cittadina, con tanto di successivo trasferimento dell'immagine nella cattedrale (si badi: fu staccato l'affresco, anche a costo di danneggiarlo, non venne ridipinta in altro luogo la stessa immagine)<sup>33</sup>. Ciò che conta è dunque l'inserimento del culto stesso in un sistema relazionale di scambi a tutti i livelli (ma direi, soprattutto, a livello simbolico), in un contesto insomma che ne valorizzi le molteplici funzioni di coagulo, di filtro, di opposizione, nella dialettica città-suburbio, città-campagna, ovvero la sua funzione all'interno di un sistema stradale-devozionale<sup>34</sup> o anche, come si è fatto brillantemente e con ottimi risultati (e penso qui soprattutto a ricerche di ambito bolognese), nel quadro della complessiva fascia urbana dei santuari, reincarnazione e proiezione moderna dell'antica cintura apotropaica delle reliquie martiriali, in una ricorrente e compiaciuta stilizzazione gerosolimitana della perfetta città cristiana<sup>35</sup>.

A questo riguardo vorrei però ribadire una perplessità che in qualche modo ho già espresso. È indubbiamente un tema cruciale quello del contributo dei 'santuari' alla conglomerazione dei nuovi poli gravitazionali e simbolici della città cristiana fra Tardoantico e alto Medioevo, e che negli ultimi vent'anni ha conosciuto in Italia, e in special modo, direi, anche in Emilia Romagna, un decisivo impulso grazie all'apporto delle ricerche archeologiche<sup>36</sup>. Penso, ovviamente, alle nuove acquisizioni sul rapporto tra santuari martiriali e *insulae* episcopali, tra i santuari e le aree cimiteriali e gli altri edifici di culto, nel quadro di un sostanziale rinnovamento dei parametri di lettura della poleogenesi cristiana che ha saputo ancora finemente valorizzare il contributo di ben note fonti agiografiche<sup>37</sup>. (Assai meno decifrabili, per estrema esiguità documentaria e somma difficoltà di lettura stratigrafica, i casi eventuali di esaugurazione o di obliterazione-sostituzione di siti di culto precristiani: per i primi secoli del Medioevo qualcosa si è fatto, con risultati molto inferiori alle aspettative, sulle missioni bobbiesi nell'Appennino ligure e tosco-emiliano<sup>38</sup>; e in qualche modo il

---

<sup>33</sup> Nata come immagine ex voto durante la peste del 1412, dipinta a fresco in un punto imprecisato della chiesa di S. Andrea de Vineis (poi S. Domenico), venne traslata solennemente in apposito altare della stessa chiesa il maggio 1420 e proclamata ufficialmente Madonna delle Grazie. Durante la peste del 1630 il culto si ravvivò: poiché l'intera città fu risparmiata dal morbo l'anno dopo l'immagine fu solennemente incoronata e le vennero offerte simbolicamente le chiavi di Faenza, che la eresse in sostanza a patrona cittadina. Tant'è che nel 1759, al rifacimento della chiesa dei Predicatori, l'affresco, già molto danneggiato, venne staccato dalla cappella originaria e, pur dopo molte controversie, fu trasferito in cattedrale, dove tuttora si conserva in una sontuosa ancona marmorea (cfr. D'Amato, *I Domenicani a Faenza* cit., pp. 57-66).

<sup>34</sup> Ho tentato una verifica in questo senso nel saggio *Culti e dedizioni nel territorio parmense: il dossier bercetano dei santi Moderano e Abbondio (secoli VIII-X)*, in *Itinerari, poteri, religiosità in Emilia occidentale nel Medioevo*, a cura di R. Greci, II, Bologna 1999, in corso di stampa.

<sup>35</sup> Cfr. ad esempio (anche per i rimandi essenziali all'anteriore letteratura) M. Fanti, *Le chiese sulle mura*, in *Le mura perdute. Storia e immagini dell'ultima cerchia fortificata di Bologna*, a cura di G. Roversi, Bologna 1985, pp. 97-124, e G. Zarrì, *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600*, in *Luoghi sacri e spazi della santità* cit., pp. 381-396. Sulla cintura reliquiale e le sue risonanze encomiastiche altomedievali rinvio a J.-Ch. Picard, *Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I<sup>er</sup> d'Italie*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1981, pp. 455-469 (ora anche in J.-Ch. Picard, *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome 1998, pp. 349-365).

<sup>36</sup> Vedi le indicazioni fornite a nota 14, nonché la recente messa a punto di G. P. Brogiolo e S. Gelichi, *La città nell'alto medioevo italiano. Archeologia e storia*, Roma-Bari 1998, in part. pp. 95-101 e 161 ss.

<sup>37</sup> Cfr. ad esempio A. M. Orselli, *Coscienza e immagini della città nelle fonti tra V e IX secolo*, in *Early Medieval Towns in the Western Mediterranean (Ravello, 22-24 September 1994)*, a cura di G. P. Brogiolo, Mantova 1996, pp. 9-16; Picard, *Évêques, saints et cités* cit., pp. 367-397.

<sup>38</sup> Cfr. la messa a punto di G. Cantino-Wataghin, *Monasteri di età longobarda: spunti per una ricerca*, in "Corsi di Cultura e Arte Ravennate e Bizantina", XXXVI (1989), pp. 73-100, in part. 82 ss.; ulteriori indicazioni in A. Piazza, *Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII secolo)*, Spoleto 1997. Mi pare comunque degna di menzione e di interesse la tradizione (non saprei dire però quanto attendibile: le antiche fonti colombianiane sono mute in proposito) che vuole il piccolo santuario di S. Maria sulla sommità del Monte Pènice,

problema si ripropone ciclicamente, fino al cuore dell'età moderna, per quasi tutti i luoghi di antica sacralità 'naturale'.) Mi chiedo però, quantomeno nel caso dell'Emilia Romagna, se le maggiori basiliche martiriali-episcopali del Tardoantico e del primo Medioevo (Sant'Antonino a Piacenza, San Geminiano a Modena, Santo Stefano a Bologna, Sant'Apollinare in Classe), debbano e possano essere lette in chiave santuariale, come sembra legittimo fare, poniamo, per la città-santuario martiniana di Tours ovvero per le grandi basiliche dell'Urbe<sup>39</sup>. Farei un'unica eccezione proprio per il caso bolognese di Santo Stefano, non tanto in quanto sacello-mausoleo dei protomartiri Vitale e Agricola e, dopo la metà del secolo XII, sorta di tempio civico quale custode celebrato delle spoglie del presunto 'fondatore' della basilica e futuro patrono cittadino, l'oscuro vescovo Petronio; bensì per il suo connotato antonomastico di *sancta Hierusalem*, cioè per la precoce e progressiva assimilazione e conformazione del suo nucleo templare alle strutture architettoniche e alle risonanze escatologiche dell'*Anastasis* gerosolimitana (in realtà il modello fu la moschea di Omar ovvero Cupola della Roccia, ribattezzata *Templum Domini* dai Crociati, ed esemplata a sua volta sul Santo Sepolcro di età costantiniana), con i connessi risvolti prettamente devozionali anche sul piano dei percorsi rituali e degli oggetti metonimici della Passione che si mostravano ai pellegrini in visita alle Sette Chiese. Un processo che, come in molti altri casi di reduplicazione occidentale dell'edicola del Santo Sepolcro, ebbe il suo massimo sviluppo nei decenni a cavallo della Prima Crociata<sup>40</sup>. Se dunque il complesso stefaniano è diventato un santuario, lo è diventato, credo, come santuario-memoria, cioè, innanzi tutto, e al di là del verosimile fraintendimento agionomastico originario, in quanto replica paradossale ovvero trascrizione utopica (e perciò inattuabile) della città-santuario per antonomasia, epitomata non a caso nella tradizione iconologica, sul fondamento biblico di *Ezechiele* 40, 5 ss. e *Apocalisse* 21, 10, con l'immagine-sineddoche del tempio<sup>41</sup>.

Nella schiacciante preponderanza di dediche mariane emergono tuttavia una quarantina (43, per la precisione) di titoli di altra natura, così distribuiti: 16 a Gesù (prevalenti quelli al SS. Crocifisso, tutti localizzati, non saprei dire il motivo, tra Bologna e la Romagna, 5 dei quali risalenti al secolo XVI, uno al XV, un altro, forse, al XII<sup>42</sup>); altri 'affini' (Adorazione dei Magi, Sacra Famiglia, 2 alla Santa Croce), con l'importante cappella santuariale del Sacro Sangue presso S. Maria in Vado a Ferrara, risalente alla fine del secolo XII, quando, tra le armi sempre più affinate della lotta antieretica, la Chiesa non disdegnò l'orchestrazione di spettacolari miracoli eucaristici<sup>43</sup>; e i

---

a Nord-Ovest di Bobbio (documentato in ogni caso dal IX secolo come "oraculum S. Mariae"), essere frutto di una esaugurazione operata dai monaci bobbiesi di un precedente sito di culto pagano. In quei pressi fu ritrovata, all'inizio del Novecento, una statuetta bronzea ex-voto raffigurante un personaggio togato, risalente al I-II sec. d. C.

<sup>39</sup> Cfr. L. Pani Ermini, *Santuario e città fra tarda Antichità e alto Medioevo*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989 (Settimane di studio, XXXVI, 1988), II, pp. 837-877.

<sup>40</sup> Cfr. F. Cardini, *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano. Alcuni casi italiani*, in *7 Colonne e 7 Chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna*, Bologna 1987, pp. 19-50; si vedano però tutti i saggi dell'importante raccolta.

Antonio Ivan Pini, nell'*Introduzione* ad una sua recentissima raccolta di saggi (*Città, Chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Bologna 1999, pp. 22-29, in part. 24 ss.), rinviando a un successivo studio specifico anticipa la suggestiva ipotesi che la *sancta Hierusalem* menzionata nel diploma di Carlo il Grosso a favore di Wibodo di Parma (887) non fosse (ancora) la città santa di Gerusalemme (come poi fu sempre inteso perlomeno dalla fine dell'XI secolo) bensì un'oscura santa macedone del III secolo di nome Gerusalemme, ignota ai martirologi occidentali ma attestata nel *Sinassario* bizantino del X secolo, il culto della quale sarebbe stato diffuso in territorio longobardo da missionari greci dei secoli VII-VIII.

<sup>41</sup> Cfr. A. M. Orselli, *Simboli della città cristiana fra Tardoantico e Medioevo*, in *La città e il sacro*, a cura di F. Cardini, Milano 1994, pp. 419-450, in part. 421 s.

<sup>42</sup> Quest'ultimo è il celebre Crocifisso di S. Luca venerato Ferrara, una scultura lignea che secondo la tradizione locale sarebbe stata miracolosamente ritrovata nelle acque fluviali, nel punto di biforcazione tra il Po di Primaro e il Po di Volano, il 22 marzo 1128, e poi trasportata presso l'altare di S. Luca nel vicino oratorio della Carità, riedificato pochi anni dopo (cfr. Pezzoli, *Repertorio cit.*, s. v. "SS. Crocifisso di S. Luca").

<sup>43</sup> Sintesi e bibliografia essenziale in Pezzoli, *Repertorio cit.*, s. v. "Santuario eucaristico del Sangue prodigioso". Sui miracoli eucaristici a partire dall'XI secolo cfr. ora G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden-New York-Köln 1995 (Studies in the History of Christian Thought, LXIII), in part. pp. 311 ss.

restanti 23 a santi equamente distribuiti fra 'locali' ed extraregionali di fama universale. E' da notare che la cronologia delle dedizioni non rispecchia sempre quella della vita dei rispettivi titolari, ammesso che questa sia definibile anche solo in via approssimativa: ad esempio, la cappella-santuario martiriale dei santi Massimo e compagni a Fossa di Concordia sulla Secchia, nella diocesi di Carpi, fu consacrata soltanto tra il 1762 e il 1768 a seguito dell'arrivo da Roma di un'ingente quantità di reliquie donate dal cardinale Luca Melchiorri Tempi<sup>44</sup>. Tra gli antichi patroni, ovviamente, sant'Apollinare (mitico evangelizzatore della regione oltreché eponimo 'fondatore' della chiesa ravennate e di molte chiese romagnole)<sup>45</sup>, san Vitale, protomartire di Bologna (il cui culto, dopo la celebre *inventio* ambrosiana del 392, dovette ben presto diffondersi ben oltre i confini della regione), santo Stefano, e il vescovo modenese Geminiano<sup>46</sup>; e poi, per la fase 'eroica' della prima cristianizzazione appenninica sul limitare del Tardoantico, sant'Ellero, l'eremita di Galeata, nella valle forlivese del Bidente in età teodericiana, venerato anche in Toscana, e ovviamente san Colombano a Bobbio, in alta Val Trebbia, nel Piacentino<sup>47</sup>. Tralascio qui, non soltanto per mancanza di spazio, la grande basilica di S. Domenico, con la celebre arca del *pater Praedicatorum*<sup>48</sup>, e le altre dedizioni ai santi degli ordini mendicanti<sup>49</sup>; nonché le importanti devozioni moderne di area bolognese a Caterina de' Vigri (in realtà, presso il santuario del *Corpus Domini*) e, dalla fine dell'Ottocento, a Clelia Barbieri (canonizzata pochi anni or sono), benché forse, almeno nel primo caso, non trascurabili in un'ottica santuariale<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. Pezzoli, *Repertorio* cit., s. v. "San Massimo e compagni".

<sup>45</sup> Una recente messa a punto è quella di G. Montanari, *Culto e liturgia a Ravenna dal IV al IX secolo*, in *Storia di Ravenna*, II/2 cit., pp. 241-281.

<sup>46</sup> Cfr. Vitale e Agricola. *Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI Centenario della traslazione*, a cura di G. Fasoli, Bologna 1993. Sulla figura e il culto di san Geminiano, cui fu dedicato il santuario ottocentesco di Cognento (Mo), cfr. Golinelli, *Città e culto dei santi* cit., pp. 28-33, 137-139 e *passim*.

<sup>47</sup> Per Bobbio vedi *supra*, nota 38 (non è pensabile fornire in questa sede indicazioni sulla vasta bibliografia colombaniana); sulla figura di sant'Ellero cfr. G. Lucchesi, s. v. "Ellero" in *Bibliotheca sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 1140-1141; e la recente messa a punto di G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39), *ad ind.*; ulteriore bibliografia locale sull'eponimo 'santuario' in Pezzoli, *Repertorio* cit., s. v. "Sant'Ellero".

<sup>48</sup> Raggiugli essenziali nel mio libro *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996, in part. alle pp. 83-86.

<sup>49</sup> Tra le dedizioni santorali di santuari dell'Emilia Romagna prevalgono, anche se di pochissimo, quelle (duplici) a Francesco d'Assisi (S. Francesco presso Villa Verucchio, in diocesi di Rimini; S. Francesco in Rocca, presso Sassuolo, in diocesi di Reggio-Guastalla) e ad Antonio di Padova (Bologna città; Montepaolo di Dovadola, in diocesi di Forlì Bertinoro). A san Pellegrino Laziosi, servita di origine e sepoltura forlivese (1265-1345), beatificato nel 1609 e canonizzato nel 1726 (cfr. A. M. Serra, in *Bibliotheca sanctorum*, X, Roma 1968, coll. 468-480) è consacrata dal sec. XVII la sontuosa cappella santuariale in cui se ne conservano le spoglie, presso la chiesa forlivese di Santa Maria dei Servi: fu soprattutto l'ordine dei Serviti che da allora ne promosse costantemente il culto anche fuori d'Italia.

<sup>50</sup> Cfr. G. Zarri, *Il libro e la voce. Santi e culti a Bologna da Caterina de' Vigri a Clelia Barbieri (secoli XV-XX)*, in *Storia della Chiesa di Bologna* cit., II, pp. 45-78. Tra gli altri titolari di santuari in Emilia Romagna segnalano la figura semileggendaria del b. Amato Ronconi (sec. XIII ex.), cui è dedicato il santuario di Saludecio, nel Riminese, a monte di Cattolica (cfr. G. Lucchesi in *Bibliotheca sanctorum*, XI, Roma 1968, coll. 394-395); santa Franca (m. 1218), monaca cistercense piacentina (cfr. C. Bruschi, "Franca da Vitalta", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIX, Roma 1997, pp. 588-590), cui nel secolo scorso fu dedicato un oratorio-santuario sul Montelana (noto anche come Monte S. Franca), ove sorgeva l'antico romitorio della santa, presso l'attuale località di Colombello, ad Ovest di Morfasso, nell'alto appennino piacentino; santa Giulia, martire del V secolo (cfr. E. Camisani in *Bibliotheca sanctorum*, VI, Roma 1966, coll. 1164-1168), cui nel sec. XII e fino al XVII fu intitolata una pieve, distrutta nel 1944-45 e integralmente riedificata dopo l'ultimo conflitto mondiale, in località Monchio di Palàgano (Appennino modenese): il titolo è verosimilmente da collegarsi alla diffusione in tutto il Nord-Italia dei possessi e degli influssi del celebre monastero bresciano di S. Giulia, che vantava dal 763 il possesso delle reliquie della titolare; S. Vicinio, evangelizzatore e protovescovo di Sarsina, presso la cui cattedrale si conservano tuttora le reliquie corporali e la miracolosa 'catena di san Vicinio' (cfr. G. Lucchesi in *Bibliotheca sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 1075-1077).

Quello della distribuzione cronologica, ovvero dell'individuazione di eventuali fasi di intensificazione nel processo di santuarizzazione dello spazio e di eventuali erezioni vere e proprie di santuari, è forse il punto più delicato e, com'è ovvio, si intreccia strettamente al tema delle tipologie dedicatorie. Il che rappresenta però un'enorme complicazione del quadro, dal momento che queste ultime, come risulta evidente anche da un esame superficiale, rispondono non soltanto ad innegabili costanti socio-antropologiche (elezione dei quadri ambientali e prevalenza di orientamenti e di concrete espressioni culturali) ma presentano sconcertanti ricorrenze se non per l'arco intero della storia cristiana (così è, in ogni caso, dal V secolo, per le dediche mariane, per quanto articolate al loro interno) quantomeno per troppo ampie e sfumate sezioni diacroniche. A questo si aggiunga l'estrema difficoltà se non l'impossibilità (quantomeno su un piano di larga generalizzazione) di identificare criteri omogenei che consentano di definire una cronologia non dirò del momento 'originario' (che in quanto tale pertiene sempre all'orizzonte mitico, sia pure in veste cristianizzata), ma quantomeno delle fasi *tipiche* di santuarizzazione dello spazio, di intensificazione delle pratiche devote e relativa stabilizzazione del flusso dei pellegrinaggi e di eventuale edificazione di un luogo di culto. Sul piano del mero rilevamento empirico, mi limito a ribadire che la nostra schedatura evidenzia un dato che era già abbastanza ovvio aspettarsi in partenza, riflettendo una tendenza largamente documentabile per l'intera penisola (e forse non soltanto per essa): cioè a dire una grande crescita di 'fondazioni' dalla fine del XV e sino a tutto il secolo XVII, con un'estrema concentrazione tra gli ultimi decenni del Cinquecento e i primi del Seicento; e poi una forte ripresa, benché non paragonabile a quella fase, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, forse anche qui, almeno in parte, sulla scorta della fama universale delle apparizioni mariane di Lourdes e di Fatima<sup>51</sup>.

Mi pare questo, in conclusione, un dato che rimane ben saldo e su cui si dovrà ancora attentamente riflettere, quand'anche sia stato opportunamente sfumato con la debita taratura dell'ovvio favore documentario di cui godono i secoli a noi più vicini. Questo, a schedatura ormai ultimata, è quanto mi sento di poter suggerire, in via di primo ma cruciale criterio interpretativo e, come sopra accennavo, anche a conforto di un'ipotesi di periodizzazione che privilegi, per la nostra tematica santuariale, i secoli di transizione al mondo moderno. Anche nel caso volessimo privilegiare altre fasi, ritengo che come storici abbiamo comunque il dovere di formulare e poi di verificare un'ipotesi di periodizzazione, che è poi sempre un'ipotesi implicita di storia universale, pena la caduta, non soltanto ovviamente per i santuari, nel cerchio magico di una mera descrittiva etnografica, e la rinuncia sostanziale, per dirla quasi in termini demartiniani, al presupposto 'antinaturalistico' (cioè a dire, radicalmente storicistico) del brano di Paul Veyne da cui ho voluto prender le mosse.

---

<sup>51</sup> Cfr. ora l'ampia sintesi di Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano* cit., pp. 437-508, 533 ss., 619 ss. Benché in Emilia Romagna si registrino soltanto una dediche alla Madonna di Fatima (chiesa di Collina, diocesi di Forlì-Berinoro) e due alla Madonna di Lourdes (Castelvetro Piacentino, diocesi di Fidenza; Montericco, diocesi di Reggio-Guastalla) ciò non significa che quelle due grandi centrali miracolose non abbiano potuto influire sulla nuova ondata del culto mariano tra Otto e Novecento, anche se mi pare altrettanto ovvio tener presente che Lourdes e Fatima, a loro volta, esprimessero e veicolassero tendenze più generali della spiritualità cattolica contemporanea. Le numerose 'grotte' (attestate anche in Emilia Romagna) riprodotte la grotta 'matrice' di Lourdes, andranno ricomprese nella categoria utopica dei santuari-memoria (caso bolognese dell'*Anastasis* nella basilica stefaniana e di tutte le riproduzioni occidentali del S. Sepolcro), cioè dei tentativi intrinsecamente paradossali di replicazione del santuario epònimo in luoghi diversi da quello epifanico.