

Paolo Cozzo

MIRACOLI ESTREMI

Prodigi accrescitivi e ricompositivi nell'Europa di età
moderna

ESTRATTO

da

DEL VISIBILE CREDERE

PELLEGRINAGGI, SANTUARI, MIRACOLI, RELIQUIE

A CURA DI DAVIDE SCOTTO. INTRODUZIONE DI GIORGIO CRACCO



Leo S. Olschki Editore
Firenze
2011

BIBLIOTECA
DELLA RIVISTA



DI STORIA E
LETTERATURA
RELIGIOSA

Studi

XXIV

Del visibile credere

Pellegrinaggi, santuari,
miracoli, reliquie

a cura di

DAVIDE SCOTTO

introduzione di

GIORGIO CRACCO



Leo S. Olschki Editore
Firenze - 2011

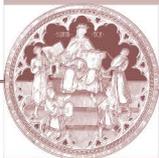


1886-2011

LEO S. OLSCHKI

125^o

BIBLIOTECA
DELLA RIVISTA



DI STORIA E
LETTERATURA
RELIGIOSA

Studi

XXIV

Del visibile credere

**Pellegrinaggi, santuari,
miracoli, reliquie**

a cura di

DAVIDE SCOTTO

introduzione di

GIORGIO CRACCO



Leo S. Olschki Editore
Firenze - 2011

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

Il volume è stato pubblicato grazie al contributo della

FONDAZIONE ■ CRT

ISBN 978 88 222 5995 0

MIRACOLI ESTREMI.
PRODIGI ACCRESCITIVI E RICOMPOSITIVI NELL'EUROPA
DI ETÀ MODERNA

1. UN TENTATIVO DI DEFINIZIONE

Che il miracolo sia entrato a pieno titolo nel dibattito storiografico contemporaneo è un dato facilmente desumibile dall'attenzione che, negli ultimi anni, studiosi di formazione e cultura assai diverse hanno riservato a questo tema. Se infatti oggi è lecito parlare di miracolo come oggetto di indagine storica¹ ciò si deve anche all'assimilazione di questioni e prospettive che fra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso potevano apparire pionieristiche (si pensi, per fare un solo esempio, agli studi di Peter Brown) ma che col tempo hanno contribuito a dilatare gli orizzonti della ricerca.² Si è così rinnovato e intensificato – soprattutto nell'ultimo decennio, grazie anche alla risonanza di grandi imprese collettive³ – l'interesse storiografico per le vite e i culti dei santi, i pellegrinaggi e i santuari: materie delle quali il miracolo è parte essenziale.

In questo quadro generale si inserisce anche il nostro tentativo di indagare una particolare tipologia di miracoli *contra naturam*⁴ (e in questo senso definiti «estremi»⁵): cioè quei prodigi⁶ che definiremo accrescitivi o ri-

¹ Cfr. M. MODICA, *Il miracolo come oggetto di indagine storica*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. BOESCH GAJANO – M. MODICA, Roma, Viella, 1999, pp. 17-27.

² Cfr. S. BOESCH GAJANO, *Dalla storiografia alla storia*, in *Miracoli*, cit., pp. 215-233.

³ Si pensi, in particolare, al Censimento dei santuari cristiani d'Italia, un cui primo bilancio è proposto dal volume *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. CRACCO, Bologna, Il Mulino, 2002, e dagli Atti del convegno *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative* (Roma, École française de Rome, 5-7 giugno 2003), a cura di A. VANCHEZ, Roma, École française de Rome, 2007.

⁴ Sulla definizione tomistica di miracolo *contra naturam* (e di miracolo *supra* e *praeter naturam*) cfr. M.-M. GORCE, *Miracle*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X/2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, coll. 1798-1861: 1806-1809.

⁵ La definizione è di G. CRACCO, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia*, cit., p. 21.

⁶ Per la teologia cattolica il prodigio (ossia un fenomeno «qui tranche sur le cours habituel

compositivi (quali la ricrescita istantanea o la ricomposizione immediata di sostanze corporee come carne, ossa, organi) avvenuti, secondo la tradizione, in seguito all'intercessione di figure celesti, in special modo i santi e la Madonna. Questa categoria di eventi prodigiosi, diffusa in tutto il mondo cristiano sin dall'antichità e fiorita in modo particolare in età moderna, è tuttavia rimasta ai margini della riflessione filosofica e teologica sui miracoli.

Di ricrescite (o ricomposizioni) corporee prodigiose non fecero espresa menzione i protagonisti del «great debate on miracles»⁷ (quello che, nell'Inghilterra del Settecento, vide attestarsi su posizioni opposte Woolston e Sherlock, Glanvill e Boyle, Locke e Hume). Per quest'ultimo filosofo tali prodigi sarebbero comunque rientrati fra quei fenomeni che, in quanto violazioni delle leggi della natura, finivano per essere «semplicemente “incredibili”». ⁸ Più esplicito di Hume nell'allusione ai miracoli estremi fu Voltaire, che individuando nella mutilazione fisica più radicale – come la recisione di una parte del corpo – il limite insuperabile per ogni supposta potenza miracolistica, si chiedeva «come mai tanti martiri sono usciti sani e salvi dall'olio bollente, e non hanno potuto resistere alla lama della spada». ⁹

Tale questione elaborata dal razionalismo illuminista fu ripresa dallo scientismo positivista e venne a lungo dibattuta nella seconda metà dell'Ottocento, in particolare da quanti si avvicinarono – con prospettive assai diverse – al fenomeno di Lourdes, la cui fama era stata rinvigorita dalla pubblicazione (nel 1894) di un celebre romanzo-inchiesta di Émile Zola.¹⁰ Gran parte della medicina razionalista e materialista, ritenendo la fede uno stato nervoso anomalo, caratterizzato dalla lotta fra una «volontà

des choses, tel qu'il a été observé au cours des âges» e che pertanto produce «un effet de surprise, de choc» proprio perché irrompe «dans l'ordre cosmique, c'est-à-dire dans le monde des réalités sensibles et spatio-temporelles») può essere inteso come miracolo solo se prodotto in un contesto religioso, ossia in quell'insieme di circostanze che conferiscono all'evento «une structure, tout au moins apparente, de signe divin» (R. LATOURELLE, *Miracle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris, Beauchesne, 1980, coll. 1274-1286: 1280).

⁷ R.M. BURNS, *The great debate on miracles*, London-Toronto, Associated University Press, 1981; cfr. anche J. LOCKE, *Discorso sui miracoli*, D. HUME, *Saggio sui miracoli*, introduzione, traduzione e note di G.L. FOGLIA, Napoli, Procaccini, 1992.

⁸ G. TANZELLA-NITTI, *Miracolo*, in *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, a cura di G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA, I, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2002, I, pp. 958-977: 965; su Hume e le sue teorie sui miracoli cfr. anche J.A. MERCADO, *Hume, David (1711-1776)*, *ivi*, II, pp. 1854-1863: 1860-1862.

⁹ Cfr. la voce *Miracoli* nel *Dictionnaire philosophique*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da R. NAVES (traduzione di M. ENOCH), Roma, Newton Compton, 1991, p. 225.

¹⁰ Su *Lourdes*, opera di Zola pubblicata a Parigi nel 1894 (la prima edizione italiana è del 1904) cfr. C. GALLINI, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998.

che comanda» e una «ragione che resiste», giudicava i miracoli di Lourdes (specialmente le visioni e le apparizioni) segnali di patologie psichiche (nevrosi, isterie, turbe cerebrali) ammantate di soprannaturalità dall'immaginazione e dall'ignoranza.¹¹ In questo atteggiamento la cultura cattolica del tempo, per la quale il miracolo aveva presieduto alla nascita del cristianesimo accompagnandolo attraverso i secoli, intravedeva il malcelato tentativo di sopprimere la religione, «qui ne peut exister sans le miracle».¹²

Il grande alienista francese Jean Martin Charcot (uno dei maestri di Sigmund Freud) aveva invece tentato di spiegare i prodigi della grotta ricorrendo al principio della *faith-healing*, la fede che guarisce.¹³ Assumendo il pellegrinaggio come «istituto di guarigione», Charcot aveva individuato una forza psichica capace sì «di intervenire sulla materia organica di un individuo»,¹⁴ ma non di superare certi limiti imposti dalle leggi di natura, come la ricrescita di arti amputati o di organi menomati.¹⁵ Come spiegare, allora, uno dei più celebri (e dibattuti) casi di risanamento prodigioso, quello del giardiniere belga Peter van Rudder? Costui, nel 1867, era stato vittima di un grave incidente: un albero gli era caduto sulla gamba sinistra e gli aveva spezzato in due la tibia e il perone. Le ossa frantumate erano così rimaste separate da un vuoto di oltre 6 centimetri e, nonostante le ripetute terapie, i medici non erano riusciti a rinsaldare i due monconi. Votatosi alla Madonna, Rudder aveva insistito per farsi portare al santuario di Oostacker, nei pressi di Gand, uno dei tanti santuari-replica della grotta di Lourdes sorti nella seconda metà dell'Ottocento in ogni paese d'Europa. Qui lo storpio fu protagonista di una guarigione poi giudicata miracolosa dal *Bureau des Constatations des guérisons miraculeuses* di Lourdes: le ossa della tibia e del perone erano improvvisamente ricresciute fino a ricongiungersi.

La vicenda di van Rudder, largamente divulgata dalla stampa popolare, fu anche oggetto di vivaci discussioni da parte della comunità scientifica.¹⁶

¹¹ Cfr. A. CORBIN, *L'emprise de la religion*, in *Histoire du corps*, II: *De la Révolution à la Grande Guerre*, dirigé par A. CORBIN, Paris, Seuil, 2005, pp. 51-83.

¹² J. DE BONNIOT, S.J., *Le miracle et les sciences médicales. Hallucinations, extase, fausse extase*, Paris, Librairie Académique, 1879, p. VII.

¹³ *La fede che guarisce* è il titolo della traduzione italiana (Roma, Tipografia Capaccini, 1897) dell'opera di J.M. CHARCOT, *La foi qui guérit*, Paris, Aux bureaux du Progrès médical, 1892. Su Charcot si veda *Nel centenario di Jean-Martin Charcot (25 ottobre 1993). Seminario storico*, a cura di M. CERONI – S. MOLINARI – F. SIMONETTI, Pavia, Litoline, 1994. Il tema della «fede come terapia» è stato recentemente riproposto, sia pur da posizioni e con competenze scientifiche assai lontane da quelle di Charcot, da A. PAVESE, *Fede come terapia. Analisi psicologica della fede come strumento di guarigione fisica e spirituale in casi reali*, Casale Monferrato, Portalupi, 2005.

¹⁴ L'espressione, mutuata da Charcot, è di GALLINI, *Il miracolo e la sua prova*, cit., p. 179.

¹⁵ CHARCOT, *La foi qui guérit*, cit., p. 5.

¹⁶ Cfr. a questo proposito R. HARRIS, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Allen Lane-Penguin Press, 1999, pp. 344-345.

Nella sua *Histoire médicale* di Lourdes (1891) – un'opera subito tradotta e fatta circolare anche in Italia – Prospère Gustave Boissarie, direttore del *Bureau des Constatations*, riservò ampio spazio alla ricrescita ossea del giardiniere belga,¹⁷ descrivendola come un fatto che metteva a nudo tutti i limiti di una spiegazione meramente medico-scientifica del fenomeno miracolistico. Se nei casi di apparizioni, estasi, stigmati poteva facilmente entrare in gioco l'elemento allogeno dell'isteria – cioè dell'«unica chiave interpretativa» proposta dalla cultura laica del tempo per «razionalizzare» i fenomeni di Lourdes,¹⁸ per lo più legati al mondo femminile – in un caso di ricomposizione organica (come quello di van Rudder) la nevrosi, al pari della *faith-healing*, non sembrava essere una spiegazione plausibile. «Per spiegare queste guarigioni» – affermava infatti Boissarie, in aperta polemica con lo scienziismo positivista – «bisogna uscire dalle leggi che regolano la materia».¹⁹

Anche l'opinione pubblica che assisteva a quel dibattito rimase profondamente suggestionata dalla vicenda di van Ruder, soprattutto per le tante affinità che questo prodigio presentava con remote leggende «of amputated limbs that re-emerged whole and extended».²⁰ Il caso più noto, e allora abbondantemente rievocato, era quello di Calanda, il villaggio aragonese dove il 29 marzo 1640 la gamba del giovane contadino Miguel Juan Pellicer, amputata e sotterrata quasi tre anni prima, si sarebbe perfettamente ricongiunta al corpo del menomato.²¹ Nel corso del Novecento questa vicenda, assai popolare in tutta la penisola iberica, è stata ripresa da più di uno studioso²² e da qualche tardo apologeta. Fra questi ultimi vi è

¹⁷ P.G. BOISSARIE, *Lourdes. Histoire médicale, 1858-1891*, Paris, V. Lecoffre, 1891 (trad. it. *Lourdes. Storia medica 1858-1891*, Rocca San Casciano, Tipografia Cappelli, 1892), pp. 208-212. Sul dottor Boissarie e sul suo ruolo nella direzione del *Bureau des Constatations des guérisons miraculeuses* si sofferma GALLINI, *Il miracolo e la sua prova*, cit., pp. 165-168.

¹⁸ GALLINI, *Il miracolo*, cit., p. 170; cfr. anche R. HARRIS, *Lourdes. Les femmes et la spiritualité*, in «MEFRIM» 117/2 (2005), pp. 621-634.

¹⁹ BOISSARIE, *Lourdes. Storia medica*, cit., p. 6.

²⁰ HARRIS, *Lourdes*, cit., p. 344.

²¹ Della prima storia del miracolo, composta nel 1641 dal predicatore Jerónimo de San José, non v'è traccia. Si conservano invece un opuscolo pubblicato a Madrid nel 1642 (P. NEURATH, *Miraculum divae Virginis quae Caesaraugustae crus puero abscissum restituit anno 1640, 29 martii*), e molte altre relazioni redatte in castigliano nel Settecento e nell'Ottocento. Fra le opere relativamente recenti cfr. E.E. ZALAYA, *El milagro de Calanda. Estudio histórico-crítico*, Zaragoza, Octavio y Felez, 1951; L. AÍNA NAVAL, *El Milagro de Calanda a nivel histórico. Estudio crítico de los documentos que lo atestignan*, Zaragoza, Tipo-Línea, 1972.

²² Cfr. A. DEROO, *L'homme à la jambe coupée. La plus étonnant miracle de Notre-Dame du Pilar*, Paris, Fayard, 1960, trad. it. *Il miracolo della gamba amputata*, Casale Monferrato, Piemme, 2001; G. SIEGMUND, *Wunder. Bedeutung und Wirklichkeit*. Stein am Rhein, Christiana-Verlag, 1981, pp. 35 ss.; A. LÄPPEL, *Wunder sind Wirklichkeit. Tatsachenberichte aus den Archiven der Kirche*, Augsburg, Pattloch, 1989 (trad. it. *Inchiesta sui grandi miracoli della storia*, Casale Monferrato, Piemme, 1995, pp. 127-129).

chi non ha esitato a definire quello di Calanda il «miracolo dei miracoli»,²³ o il «più sconvolgente prodigio mariano», trattandolo come un evento «unico per sicurezza di documentazione, oltre che per spettacolarità».²⁴

Sicuramente fra i più spettacolari, il caso di Calanda è tuttavia solo uno e certo non l'unico dei tanti miracoli estremi di cui ci è giunta testimonianza dal passato.

2. UN ATLANTE DEI MIRACOLI ESTREMI

Un primo esempio di prodigio ricompositivo viene già descritto nel Nuovo Testamento. È la vicenda di Malco, un servo del sommo sacerdote a cui Gesù riattaccò miracolosamente l'orecchio mozzato dalla spada di Pietro: benché riferito solo dal Vangelo di Luca (ma anche in quelli apocrifi), questo episodio riscosse (specie in età medievale) una discreta fortuna iconografica.²⁵ Sempre dal mondo orientale giunse un'altra testimonianza di ricomposizione straordinaria: quella occorsa ad un padre della Chiesa dell'VIII secolo, Giovanni Damasceno, noto per la sua avversione al manicheismo e all'iconoclastia. Secondo una tradizione (la quale, benché supportata da molteplici attestazioni iconografiche,²⁶ è da relegare «nel regno della pura favola»²⁷), negli anni giovanili, durante i quali era stato consigliere del principe musulmano Yazīd, Giovanni aveva salvato molte immagini della Vergine dalla furia iconoclasta dell'imperatore bizantino Leone III l'Isaurico. Questi, deciso a sbarazzarsi dello zelante nemico, ordì una congiura nei suoi confronti. Intercettata una lettera di Giovanni ne falsificò il contenuto e la fece recapitare al principe, il quale venne così indotto a credere che il fidato consigliere stesse segretamente tramando alle sue spal-

²³ A. PAVESE, *Guarigioni miracolose in tutte le religioni*, Casale Monferrato, Piemme, 2005, pp. 140-154.

²⁴ V. MESSORI, *Il Miracolo. Spagna 1640: inchiesta sul più sconvolgente prodigio mariano*, Milano, Rizzoli, 2000², p. 51.

²⁵ L'episodio è riportato nei Vangeli, ma solo quelli apocrifi citano espressamente Pietro come colui che mozzò l'orecchio a Malco. Nei sinottici il prodigio dell'orecchio guarito da Gesù è citato solo da Luca (22,50-51). Su quest'episodio e sulla sua fortuna iconografica cfr. A. VAN DEN BORN – M. DE MÉRODE, s.v. 'Malcus', in *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 773; L. GOOSEN, *I personaggi dei Vangeli. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, ed. it. Torino-Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp. 334, 343; P. BAIMA BOLLONE, *I miracoli di Gesù*, Torino, La Stampa, 2001, pp. 211-212.

²⁶ C. COLAFRANCESCHI, *Giovanni Damasceno, santo. Iconografia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1965, coll. 739-740.

²⁷ J.-M. SAUGET, *Giovanni Damasceno, santo, ivi*, coll. 732-739: 734.

le. Infuriato, Yazīd ordinò che a Giovanni fosse tagliata la mano destra e che, dopo essere stata esposta al pubblico come monito, gli venisse consegnata per ricordargli la gravità del suo tradimento. Giovanni, deposto l'arto amputato su di un piccolo altare, iniziò a pregare davanti ad un'immagine della Vergine che aveva custodito con sé. Caduto in un «soave sopore», si risvegliò con la mano «bene applicatagli al braccio, viva, sana e vegeta ed agli usi più di prima che innanzi adatta», sebbene circondata «da un orlo sanguigno, graziosissimo segno a guisa di cicatrice».²⁸

Anche in Occidente i prodigi accrescitivi e ricompositivi trovarono un certo risalto sin dal Medioevo. Ad un papa tedesco del XI secolo, san Leone IX, venne ad esempio attribuito il miracolo *post mortem* di un bambino nato muto la cui lingua «quae defuerat [...] coepit in ore eius [...] paulatim crescere», cosicché in pochi giorni «linguam perfecte receperat et verba sine aliquo impedimento sonaret».²⁹ Negli stessi anni Bernardo d'Angers narrò il prodigio con il quale santa Fede aveva restituito «contra naturam oculos non vitreos sed carneos» a Guiberto e Gerberto, due uomini pii che erano stati ingiustamente accecati.³⁰ La *Legenda aurea* contribuì invece ad accrescere la fama del miracolo di Cosma e Damiano, i due santi anargiri che avrebbero sostituito la gamba incancrenita del diacono Giustiniano (il pio custode della loro chiesa romana) con quella sana di un uomo di colore appena morto.³¹

Numerose testimonianze iconografiche (fra cui un bassorilievo marmoreo di Tullio Lombardo, una scultura bronzea di Donatello, un affresco di

²⁸ W. GUMPPENBERG – A. ZANELLA, *Atlante Mariano, ossia origine delle immagini miracolose della B.V. Maria venerate in tutte le parti del mondo*, Verona, Sanvido-De Giorgi, I/1 (1839), pp. 441-446, in più p. 457. L'icona della Vergine fu poi trasferita a Costantinopoli e da qui, nel 1349, a Venezia. Nella Serenissima l'immagine prodigiosa fu conservata nella chiesa dei Santi Giovanni e Paolo, dov'era venerata sotto il titolo di Madonna della Pace o di San Giovanni Damasceno.

²⁹ È un passo tratto dai *Dialogi de miraculis Sancti Benedicti auctore Desiderio abbate Casinensi*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, XXX/2, Lipsiae, Karl W. Hiersemann, 1934, pp. 1111-1151: 1145.

³⁰ *Liber miraculorum Sancte Fidis*. Edizione critica e commento a cura di L. ROBERTINI, Spoleto, CISAM, 1994, pp. 78-90. Conques, luogo ove si compì il miracolo della restituzione degli occhi, divenne meta di un intenso pellegrinaggio e oggetto di un diffuso culto santuarioale. Cfr. P. SÉGURET, *Conques: l'art, l'histoire, le sacré*, Genève, Editions du Tricornet, 1997.

³¹ I. DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di G.P. MAGGIONI, Impruneta (FI), Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1998, I, pp. 980-981. Di questo prodigioso trapianto operato dai due santi numerose furono le testimonianze iconografiche, specialmente in area fiamminga, iberica e italiana: le più celebri sono quelle quattrocentesche del Beato Angelico e di Lorenzo di Bicci, entrambe prodotte in ambito fiorentino dove il culto dei due santi, particolarmente caro alla dinastia medicea, trovò ampio risalto. Cfr. M.L. CASANOVA, *Cosma e Damiano. Iconografia*, in *Biblioteca Sanctorum*, IV, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1964, coll. 225-237; M. FANTONI, *La corte del granduca. Forme e simboli del potere mediceo fra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1994, p. 206.

Tiziano e molte altre opere minori³²) resero celebre un altro miracolo estremo, quello del piede riattaccato da Antonio di Padova. La vicenda vedeva protagonista Leonardo, un giovane patavino che, in un eccesso di zelo maturato dopo le ammonizioni del santo, si era amputato il piede con il quale aveva preso a calci la madre: Antonio, accorso ad assistere quel *vir simplex*, risaldò «*mirifice*» alla gamba l'arto mozzato.³³

Nella prima età moderna la prodigiosa ricrescita di un arto o di un organo amputato divenne un *topos* abbastanza ricorrente. Certo, la sua frequenza fu meno assidua di altre tipologie miracolistiche come, ad esempio, l'immagine della Vergine che stillava sangue o lacrime in seguito ad un oltraggio perpetrato accidentalmente o sacrilegamente (specie da persone ubriache o adirate per aver perso al gioco),³⁴ oppure l'animale che, con il suo misterioso comportamento, riusciva ad indicare agli uomini il luogo dov'era celata una reliquia o un'immagine sacra.³⁵ Per verificarlo è sufficiente sfogliare una ricca raccolta di leggende di fondazione dei santuari europei: l'*Atlas Marianus* di Wilhelm Gumpfenberg (qui consultato nell'edizione italiana di Agostino Zanella³⁶), nel quale è possibile riscontrare qualche significativo esempio di miracolo estremo.

³² Si segnalano, ad esempio, una scultura lignea oggi conservata presso il museo civico di Bassano del Grappa (cfr. la scheda di M.C. AGUIARI – M.E. DE ZEN relativa alla *Vita di Sant'Antonio di Padova. Legno calcografico del XVIII secolo*, nel *Catalogo di Antonio ritrovato. Il culto del Santo tra collezionismo religioso e privato*, Padova, Il Poligrafo, 1995, p. 89) e un affresco di Jacopo Vencioli oggi conservato nel museo diocesano di Montefalco, nel Perugino (cfr. J. VREBOS, *Le miracle du pied coupé*, in «Le messenger de Saint Antoine», 1201, novembre 2003, pp. 28-30).

³³ La vicenda, narrata per la prima volta da Albertino da Verona, è riportata nella «Rigaldina» e nella «Benignitas» (per quest'ultima citazione cfr. *Vita del «Dialogus» e «Benignitas»*. Introduzione, testo critico, versione italiana e note a cura di V. GAMBOSO, Padova, Il Messaggero, 1986, pp. 536-541). Sulla vicenda è tornato J. DALARUN, *Miracolo e miracoli nell'agiografia antoniana*, in «Vite» e *vita di Antonio di Padova*, Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana (Padova, 29 maggio - 1 giugno 1995), a cura di L. BERTAZZO, Padova, Centro studi antoniani, 1997, pp. 203-239: 232-233.

³⁴ Su questa tipologia si sofferma P. COZZO, «*Regina Montis Regalis*». *Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabauda. Con edizione delle «Memorie intorno alla Vergine SS. di Vico (1595-1601)»*, Roma, Viella, 2002, pp. 57-58.

³⁵ Il *topos* è riscontrabile in molte leggende di fondazione dei santuari cristiani: cfr. I. BAUMGARTNER, *Tiersymbolik in den Gründungslegenden anhand von ausgewählten Beispielen aus Slowenien*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 26 (2000), pp. 491-509, e le considerazioni di P. COZZO, *Una leggenda che cambia. Chiaffredo e Costanzo da patroni del marchesato di Saluzzo a legionari sabaudi*, *ivi*, pp. 641-656: 650.

³⁶ Sul gesuita bavarese Wilhelm Gumpfenberg, sulla sua opera (pubblicata nel 1657 a Ingolstadt e a Monaco), e sulla versione italiana («che in realtà fu un grande rifacimento» dell'*Atlas* di Gumpfenberg), pubblicata a Verona fra il 1839 e il 1847 dal prete veronese Agostino Zanella, cfr. CRACCO, *Prospettive sui santuari*, cit., pp. 7-61: 11-21, 34-40.

Nel volume dedicato alla Francia Gumpfenberg ne descrive tre. Il primo è operato dalla «Madonna di Bezane», vicino a Briançon, nei pressi della quale un giovane pellegrino era stato aggredito da due criminali che gli avevano cavato gli occhi e tagliato le mani. Il povero mutilato si era allora messo a pregare di fronte all'immagine della Vergine e improvvisamente gli erano ricomparsi «occhi novelli e poscia, a giusta proporzione, gli si videro crescere le mani». Tuttavia gli occhi «gli si riprodussero più piccioli di quelli che gli uomini sogliono comunemente avere, poiché erano simili a quei del falcone, a perpetua memoria del beneficio», e anche le mani «servarono un segno nel sito ove furono tagliate». ³⁷

Il secondo racconto, dedicato al prodigio di una non meglio precisata Madonna delle Grazie in Borgogna, è incentrato su una giovane pastorella che, per sfuggire alle morbose pretese di un soldato, si era rifugiata ai piedi di un'immagine di Maria: qui l'uomo, di fronte alle resistenze della ragazza che continuava a invocare la Vergine, non aveva esitato a decapitarla. Dopo l'efferato delitto il soldato si era pentito e aveva pregato la Madonna per la sua povera vittima. Ecco allora che «un angelo le fu da Maria spedito, il quale le riappiccò il capo troncato, conservatale solamente una sottile cicatrice intorno al collo, a guisa di rubicondo monile, e la rianimò». ³⁸

Il terzo prodigio riguarda due preti i quali, diretti all'abbazia di Cluny, erano stati assaliti e seviziati da una banda di eretici: uno di questi sacerdoti, dopo essere stato lungamente bastonato, si era visto svellere la lingua. I due sventurati erano poi riusciti a trovare rifugio presso il vicino monastero; qui il prete mutilato aveva espresso più volte la volontà di tornare sul luogo dell'agguato per pregare la Madonna. Il giorno dell'Epifania, noncurante degli avvertimenti dei monaci che gli avevano sconsigliato di ripercorrere quel pericoloso tragitto, il sacerdote si portò nel luogo ove era stato assalito e si mise a invocare la Vergine. «Improvvisamente Maria apparve ella stessa al pio uomo e pronunciò queste parole: "*Quia propter fidem filii mei et honorem mihi exhibitum lingua tua privatus es, ecce novam tibi restitui: aperi ergo os tuum*". Il che avendo egli fatto, messegli la Vergine le dita in bocca, congiunse ed unì alle radici della lingua della carne e subito disparve». ³⁹

Anche nel volume dedicato ai paesi tedeschi trova spazio un miracolo accrescitivo: quello che sta alla base della leggenda di fondazione del san-

³⁷ GUMPPENBERG – ZANELLA, *Atlante Mariano*, cit., IX/1 (1844), pp. 1690-1692.

³⁸ *Ivi*, IX/2, pp. 1753-1760: 1757.

³⁹ *Ivi*, IX/2, pp. 1807-1811: 1810-1811.

tuario della Madonna della Stalla, nella «Germania Inferiore». Protagonista della vicenda è Eufemia (una nobile donna promessa in sposa dal padre a dispetto della sua vocazione monacale), la quale per non perdere la verginità col matrimonio aveva deciso di sacrificare il suo volto: dopo aver invocato la Madonna si era infatti mutilata il naso e le labbra. Il padre, volendo punire quel gesto, aveva condannato la figlia alla misera condizione di serva, ma dopo sette anni di stenti e umiliazioni, la notte di Natale Eufemia si era addormentata pregando Maria, che le si era presentata in sogno «e prima di partirsi da lei, ambe le labbra ed il naso le ricompose, siccome lo aveva innanzi che le si tagliasse». ⁴⁰

I miracoli estremi descritti da Gumpfenberg sembrano presentare alcune caratteristiche comuni. Innanzitutto, la ricrescita prodigiosa di arti e organi lasciava sul corpo del miracolato tracce ben visibili, come piccole cicatrici o leggere imperfezioni; inoltre, il prodigio si verificava normalmente durante il torpore notturno, cioè in quel «tempo del miracolo» ⁴¹ nel quale, da sempre, il mistero superava le leggi della scienza «per agire sulla natura». ⁴²

Queste peculiarità presenti nei racconti dell'*Atlas marianus* non costituiscono casi eccezionali ed isolati, ma sono invece riscontrabili in molte altre fonti coeve, come i processi informativi per eventi miracolosi. Celebre, a questo proposito, è quello relativo al già citato «milagro» di Calanda, condotto dal vescovo di Saragozza che nel 1641 giudicò il caso miracoloso e ne autorizzò la divulgazione.

Anche i santuari sorti in Piemonte fra Cinquecento e Seicento (in particolare quelli di Mondovì e di Oropa) furono teatro di alcuni prodigi accrescitivi e ricompositivi. Nei processi testimoniali sui miracoli della Madonna di Mondovì se ne incontrano tre. Il primo vede come protagonista Claudio Romagno, un giovane originario di Roanne (presso Lione) ma residente in Piemonte, che nel 1595 raccontò al vicario arcivescovile di Torino la sua vi-

⁴⁰ GUMPPENBERG – ZANELLA, *Atlante Mariano*, cit., X/2 (1846), pp. 1491-1496: 1495.

⁴¹ L'espressione di Chiara Frugoni è ripresa da L. SANGERMANO, *Il «santo sognato». Esperienze oniriche e guarigioni miracolose nell'agiografia francescana dei secoli XIII e XIV*, in «Quaderni storici», 112 (38), 2003, 1 (= *Guarigioni mirabili. Medicina e teologia tra XIV e XIX secolo*, a cura di G. FIUME), pp. 29-60: 41, e da A. BURKARDT, *Les clientes des Saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 453 ss. Sin dall'antichità, infatti, la guarigione straordinaria avveniva durante l'*incubatio*, il sonno rituale in cui il fedele cadeva una volta giunto al tempio della divinità taumaturgica: cfr. M. MONTESANO, *Alcune note per una tipologia delle leggende di fondazione e dei miracoli mariani tardomedievali e rinascimentali*, in *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Atti del convegno di studi in occasione del V centenario di fondazione del Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno (1498-1998), a cura di L. SACCARDO – D. ZARDIN, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 73-81: 77-78.

⁴² G. FIUME, *Premessa*, in *Guarigioni mirabili*, cit., pp. 3-28: 8.

cenda. All'età di quattro anni era stato investito da una carrozza che gli era passata «al traverso delli fianchi» e gli aveva fracassato «li reni et la schena». ⁴³ Non potendo più raddrizzarsi e camminare, costretto a muoversi «strusciando con le nadaghe per terra, havendo le gambe aride et senza piedi», Claudio aveva iniziato a mendicare, errando penosamente per il Delfinato e la Savoia. Attraversate le Alpi aveva raggiunto Milano; da qui era partito per Roma, dove era rimasto alcuni mesi per poi muoversi alla volta di Loreto, da cui si era trasferito dapprima a Imola, poi a Parma, a Piacenza e infine a Torino, dove aveva trovato rifugio in una misera capanna nei pressi di un ponte sul Po. In città lo storpio viveva dell'elemosina di quanti lo vedevano andare «rabellando per terra con le nadaghe, sostenendosi con due zoccole che teneva nelle mani, né mai l'ha veduto andar altrimenti per tempo di pioggia, neve né altro tempo per cattivo che fosse». ⁴⁴ Tutti avevano potuto constatare che il giovane aveva «le gambe seche con gl'ossi e la pelle solamente, senza un piede e le metà dell'altro», ⁴⁵ e i «piedi mozzi senza ditta». ⁴⁶

A Torino Claudio aveva avuto modo di intendere i racconti delle prodigiose guarigioni occorse in quei tempi al santuario di Mondovì. Deciso a recarvisi in pellegrinaggio, il giovane si era imbarcato ed era giunto al porto fluviale di Carmagnola. Nell'attesa di aggregarsi a una compagnia di disciplinanti diretta a Mondovì, Claudio era entrato nella collegiata di Carmagnola e aveva iniziato a pregare la Vergine. Improvvisamente – raccontò – «mi vense tre volte mal di cuore, et finalmente cascai in terra ove stetti un spacio di tempo, ma non saper quanto perché era fuori di me et come morto». ⁴⁷ Quando si risvegliò da questo stato di *trance*, Claudio si trovò le gambe «cresciute et anche li piedi». Al suo ritorno a Torino, le persone che lo avevano sempre visto «strussare la terra con le nadaghe» poterono osservare che «li piedi quali erano così manchi et difettosi li sono cresciuti, et crescono tuttavia» ⁴⁸ e «le gambe li sono cresciute proportionate et compite». ⁴⁹

Gli altri casi di ricrescita prodigiosa riguardano la lingua. Il primo è quello di Giovanna da Mâcon, una donna borgognona giunta a Torino dopo dure vicissitudini:

⁴³ COZZO, «*Regina Montis Regalis*», cit., p. 549.

⁴⁴ *Ivi*, p. 557.

⁴⁵ *Ivi*, p. 550.

⁴⁶ *Ivi*, p. 554.

⁴⁷ *Ivi*, p. 550.

⁴⁸ *Ivi*, p. 551.

⁴⁹ *Ivi*, p. 553.

io era piccola d'età d'anni circa otto, essendo in detto loco di Machone qual è nelle frontiere di Borgogna et loco forte, li vennero gl'heretici o sii ugonotti quali amazzorno molti catholici e tra gl'altri detti Noè e Digona – suoi padre et madre – quali erano catholici, et a me costituita così piccola come era mi tagliarono la lingua e puoi messero il fuoco nella loro casa in modo che io povera restai senza padre et un fratello et un'altra sorella che haveva, quali morirono in quell'istante, et io senza lingua. Doppo qual fatto steti in detto luoco circa il spatio d'un anno, indi mi partì et andai alla prima terra più vicina di detto luoco, mendicando et cercando elemosina. Et così di luoco in luoco al meglio che poteva, così piccola come mi ritrovava vensi alla volta dil Moncenisio et ivi ritrovai una donna qual viense in Piemonte et mi condusse seco in Chieri, ove mi fermai solamente una notte e puoi ritornai alla volta di questa città di Turino.

Nella capitale sabauda Giovanna frequentò molte case come serva «aggiutando a lavorare et a lavar panni». ⁵⁰ Da altre domestiche era venuta a conoscenza delle grazie concesse dalla Vergine di Mondovì, ed aveva perciò deciso di recarvisi in pellegrinaggio. Partita da Torino insieme ad una compagnia di disciplinanti, Giovanna fece sosta a Savigliano; entrata nella chiesa di San Pietro, si inginocchiò davanti all'altare della Vergine e iniziò a recitare il rosario. Durante la preghiera, la donna sentì per tre volte una voce misteriosa che le diceva: «Gioanna, apri la buocca». Obbedendo a quel comando, Giovanna aprì la bocca

et subito senteti un puoco di pontura alla lingua, che pareva il morso d'una moscha. E doppo tal pontura subito cominciai a pronontiare et dire – come dissi tre volte – Iesus senza che alcuno degl'astanti se n'accorgesse perché dicevo piano. Ma d'ivi a puoco cominciai a cridare tre volte forte misericordia, et ciò detto tre volte cascai in terra sopra i scalini della capella di detta Madonna santissima di Savigliano, ove steti così prostrata il spatio di mezz'ora, che non sentevo cosa alcuna ma ero come morta. Indi, doppo esser stata così per il spacio sudetto, senteti un'altra volta una voce che mi disse tre volte: «Giovanna, levati su», ma non vidi chi fusse, salvo che mi pareva in quel ponto veder delli angeli ivi atorno. Et dette che furono esse tre voci, mi levai su et cominciai a parlare con gl'altri astanti liberamente, aggiungendo che detta voce mi disse anche, doppo havermi detto che mi levassi, che fossi sempre devota alla Madonna. Et così, per gratia et intercessione della gloriosa Vergine restai libera della mia lingua et sempre dall'ora in puoi

⁵⁰ Sulla condizione delle serve e sulla miseria della loro vita quotidiana nella prima età moderna cfr. O. NICCOLI, *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 61-62; cfr. anche R. SARTI, *Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa dei servi e serve tra Cinquecento e Settecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 17 (1991), pp. 91-120.

ho parlato liberamente, sendomi essa mia lingua dall' hora in puoi cresciuta et ancor cresce.⁵¹

La deposizione di Giovanna venne confrontata con molte altre testimonianze. In particolare, furono sentite le persone di Torino presso le quali Giovanna era stata a servizio negli anni passati. Tutti confermarono di non averla mai sentita parlare, se non dopo il pellegrinaggio a Mondovì. Alcuni testimoni avevano avuto modo di verificare direttamente la mutilazione di Giovanna. Il patrizio torinese Francesco Cletta sostenne di aver visto in più di un' occasione che la lingua di Giovanna era «mezza tagliata»;⁵² l'oste Giulio Sala depose di «averli guardato più volte in bocca et veduto che la lingua era tagliata la longhezza d'un mezzo dito»;⁵³ per Giuseppe Pinelli l'amputazione era addirittura di «duoi bon dita»;⁵⁴ mentre dopo il ritorno da Mondovì «la lingua, qual vide et riconobbe, già era cresciuta dal loco ove era stata tagliata più d'un traverso di dito».⁵⁵

Simile al caso di Giovanna è quello del monferrino Giovanni Antonio Destefanis, un altro miracolato dalla Madonna di Mondovì. Rimasto orfano in tenera età, Giovanni Antonio si era arruolato nell'esercito spagnolo; di ritorno da una campagna nelle Fiandre, aveva preso servizio presso due «gentiluomini fratelli» di Torino. La sua sventura iniziò quando,

sendo occorso che l'uno d'essi fratelli desinando amazzò l'altro, e perché non testificassi contro di quello che haveva amazzato l'altro, mi tagliò la punta della lingua col pugnale in modo che d'alora in qua – che sono tre anni – non ho mai potuto parlare.⁵⁶

Destefanis iniziò così a mendicare. Giunto a Nizza Monferrato fu riconosciuto da Niccolò Uzzone, un sacerdote originario del suo paese (Roc-

⁵¹ COZZO, «*Regina Montis Regalis*», cit., pp. 527-529.

⁵² *Ivi*, p. 541.

⁵³ *Ivi*, p. 540.

⁵⁴ *Ivi*, p. 537.

⁵⁵ *Ivi*, p. 538. L'insistenza sull'esperienza visiva come *causa scientiae* del deponente non deve stupire. La percezione oculare dei fenomeni è infatti la regina delle prove testimoniali, ossia di quell'istituto – posto su nuove basi scientifiche e dottrinali da Bartolo da Sassoferrato a metà Trecento – che era sempre stato giudicato favorevolmente dal diritto ecclesiastico. Cfr. D. QUAGLIONI, «*Regnativa prudentia*». *Diritto e teologia nel «Tractatus testimoniorum» bartoliano*, in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS, Rome, 12-14 novembre 1987, Rome, École française de Rome, 1991, pp. 155-170.

⁵⁶ COZZO, «*Regina Montis Regalis*», cit., p. 479.

chetta Tanaro, nell'Astigiano), che testimoniò poi di avergli fatto aprir la bocca e di aver visto «la lingua taliata di fresco che non era totalmente guaritta, che non poteva meno mangiare solo che pane cotto o forzatamente d'altra vivanda». ⁵⁷ Unitosi ad un gruppo di disciplinanti diretti al santuario di Mondovì, Giovanni Antonio fece sosta ad Alba. Qui, nella chiesa di San Francesco, mentre era in preghiera dinnanzi all'immagine della Madonna, gli parve di sentire la voce della Vergine ordinarli «dì *Angelus Domini* e va scalzo due anni». ⁵⁸ Destefanis aprì la bocca, pronunciò quelle parole e continuò a parlare, attirando subito l'attenzione dei presenti che, avendolo sempre «praticato muto», cominciarono a gridare: «il mutto ha havuto gratia della lingua, et come li è cresciuta detta lingua!». ⁵⁹

La ricrescita di questo organo caratterizza la fenomenologia miracolistica dell'altro grande santuario del Piemonte barocco, Oropa. La vicenda di Giovanni Sa – era questo il nome del miracolato – venne resa nota da un *Racconto*, stampato a Torino nel 1661, ⁶⁰ redatto attingendo dalle deposizioni rilasciate alla commissione indetta dal vescovo di Vercelli, Gerolamo della Rovere, all'indomani dell'evento prodigioso. ⁶¹

Anche la storia di Giovanni Sa è pervasa di efferata violenza. Il giovane (nel 1661 era poco più che ventenne), nato a Chambéry e rimasto orfano a otto anni, aveva iniziato a mendicare insieme ad un altro bambino, Tommaso. Un giorno, dirigendosi verso Montmellian, i due ragazzini si smarriscono in un bosco, dove vennero assaliti da quattro malviventi,

i quali, domandandoci se havevamo quattrini e noi rispondendo di no, dopo haver ricercato addosso e non trovandoci cosa alcuna, uno di quelli messe mano ad una forbiciona e, messomi disteso in terra, tenendomi un altro di quelli per il capo, mi fece cavar fuori la lingua e quella mi tagliarono afatto. Indi, accostatosi al detto

⁵⁷ *Ivi*, p. 483.

⁵⁸ *Ivi*, p. 480.

⁵⁹ *Ivi*, p. 483.

⁶⁰ *Racconto del miracolo operato dalla Madonna Santissima dell'Oropa li 9 marzo 1661, nel restituire ad un muto la lingua intiera, tagliatali molti anni avanti, approvato nella curia episcopale di Vercelli et dedicato a Madama Reale*, Torino, Zavatta, 1661: l'opera, commissionata dall'amministrazione del santuario e dedicata alla reggente Maria Cristina di Borbone, riscosse notevole fortuna negli ambienti di corte.

⁶¹ I processi sono stati pubblicati da A. VIALE, *Per la storia dei santuari subalpini. Dossier su un «miracolo» del 1661*, Tesi di laurea, Università di Torino, Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 1998-1999, relatore prof. G. Cracco; alla vicenda di Giovanni Sa ha accennato CRACCO, *Prospettive sui santuari*, cit., p. 22, nota 39. Un ritratto di Sa, risalente alla fine del XIX secolo, è conservato nelle collezioni del Santuario: cfr. A.S. BESSONE – S. TRIVERO, *I quadri votivi nel santuario di Oropa dal secolo XVI al secolo XVIII*, Biella, DocBi, 1995, pp. 167-169.

Tomaso, gliene fecero altrettanto e poi ci lasciarono andar per fatti nostri, gettando via le due pelli della lingua così tagliateci.⁶²

Raggiunto il primo villaggio, i bambini vennero medicati alla meglio. Dopo alcuni giorni di stenti, passati «senza poter mangiare, ma vivendo di brodi datti in quel luogo da diversi per elemosina», i due compagni di sventura presero la strada dell'Italia e si separarono. Giovanni continuò a mendicare per diversi anni: dapprima nella Valle d'Aosta, poi a Ivrea, infine nel Biellese. Qui, a Ponderano, Giovanni trovò accoglienza e lavoro, «questuando e servendo in qualche picciol servizio». La comunità di Ponderano entrò presto in familiarità con questo giovane e con la sua menomazione. Furono infatti molti coloro che, conoscendo Giovanni come «il muto», avevano voluto guardargli in bocca per curiosità, osservando che «non haveva lingua se non un mozzone che pareva la cresta d'un cappone».⁶³

Nel marzo 1661 Giovanni, venuto a sapere dei «gran miracoli e gratie» della Madonna di Oropa, si recò al santuario. Inginocchiatosi di fronte all'immagine della Vergine, iniziò a pregare mentalmente, e ad un certo punto si accorse di pronunciare «le parole di *Giesus, Maria*». Incredulo, riprese l'orazione e di nuovo si accorse di stare pregando «distintamente con la lingua, benché con qualche difficoltà et imperfettamente». Sempre più sconvolto, Giovanni osò avvicinare la mano alla bocca e infilarvi le dita:

e mi trovai in quella cresciuta la lingua, la quale per avanti, doppo che mi fu tagliata non avevo, et anzi più volte m'ero toccato ch'era mozza e longa non più d'un traverso d'un dito.⁶⁴

Il repertorio di lingue mozzate e miracolosamente ricresciute non si esaurisce nel Piemonte sabauda. Si potrebbe ricordare, ad esempio, il miracolo della Madonna delle Grazie di Corbetta, nel Milanese, dove nel 1595 la lingua ricrebbe ad un giovane a cui era stata tagliata dai turchi che invano avevano cercato di convertirlo;⁶⁵ oppure il santuario della Madonna di Altino ad Albino, nelle valli bergamasche, dove nel 1653 la lingua tagliata ad un bambino prese a ricrescere;⁶⁶ analoga e contemporanea è la

⁶² VIALE, *Per la storia dei santuari subalpini*, cit., p. 47.

⁶³ *Ivi*, p. 65.

⁶⁴ *Ivi*, p. 49.

⁶⁵ M. SANGALLI, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel Milanese in età spagnola*, Milano, NED, 1993, pp. 227-229.

⁶⁶ A. SAVOLDELLI, *La Madonna di Altino*, con la collaborazione di R. ALBORGHETTI - F. ALGERI, Villa di Serio, Edizioni Villadiseriane, 1996.

vicenda del santuario di Rosa a San Vito al Tagliamento, in Friuli, dove una ragazza croata, che i turchi avevano mutilato per il suo rifiuto a convertirsi all'Islam, «sentì rinascersi nella bocca una nuova lingua». ⁶⁷ Per tornare in ambito subalpino si potrebbero citare altri due casi, attestati fra XVII e XVIII secolo. Il primo è quello della Madonna delle Grazie di Costanzana, nel Vercellese, dove è custodito un quadro votivo a ricordo del prodigio occorso nel 1698 al conte Giovanni Cambursano di Biella che, fatto schiavo dagli ottomani, «per essere stato costante nella fede gli fu troncata la lingua, ed invotandosi a questa santissima Vergine l'ha ricevuta». ⁶⁸ Il secondo ci riporta ad Oropa, dove nel 1720 il prodigio ricrescitivo occorre a Giovanni Battista Perrone, la cui lingua era stata amputata molti anni prima dai pirati barbareschi che lo avevano catturato e ridotto in schiavitù. ⁶⁹

Questi e molti altri esempi, riscontrabili in un «atlante dei miracoli» che rimane ancora in gran parte da compilare, sembrerebbero confermare l'esistenza di un omogeneo *corpus* di tradizioni (letterarie, iconografiche, culturali) ispirate dalla forza simbolica e retorica di miracoli estremi.

3. UN'IPOTESI INTERPRETATIVA: MIRACOLO ESTREMO E PERCEZIONE DELLA CORPOREITÀ

Una considerazione iniziale su tale genere di prodigi riguarda la loro frequenza cronologica e geografica. La ricrescita o la ricomposizione di mani, piedi, teste, nasi, labbra e soprattutto lingue (l'organo che, più di tutti, è protagonista di questi miracoli) sembra concentrarsi nell'Europa centro-occidentale dei secoli XVI e XVII; o meglio, è qui ed allora che questa tipologia miracolistica pare assumere caratteristiche riconoscibili e codificabili a tal punto da farla apparire un genere. Tutto ciò avviene, non casualmente, in un'epoca – quella a cavallo fra Cinque e Seicento – in cui nel mondo cattolico iniziano a elaborarsi nuove modalità di approccio agli eventi miracolosi, di cui il medico – riunito insieme al teologo e al giurisper-

⁶⁷ M. CATTO, *Il miracolo mariano di Rosa (1655) e la bestemmia: «Et che questi popoli s'astenessero dalle offese grandi et in particolare dalle orrende bestemmie»*, in *La Rosa erosa. Studi su una comunità tra le acque*, a cura di P.G. SCLIPPA, San Vito al Tagliamento, Ellerani, 1997, pp. 105-116: 111.

⁶⁸ R. ORSENGO, *Vercelli Sacra. Brevissimi cenni sulla diocesi e sue parrocchie. Stato delle parrocchie e del clero (1907-1908)*, Como, Unione Tipografica Ferrari, 1909, p. 374.

⁶⁹ C. LOUBET, *Les miracles de la Madone d'Oropa, XVI-XX siècle: résistance et évolution d'une croyance populaire*, in «Provence historique», 32 (1982), pp. 169-182. Un ritratto di Giovanni Battista Perrone, risalente alla fine del XIX secolo, è conservato nelle collezioni del Santuario di Oropa: cfr. BESSONE – TRIVERO, *I quadri votivi nel santuario di Oropa*, cit., pp. 209-210.

rito in quelle commissioni vescovili che il Concilio di Trento aveva individuato come centri di vigilanza sulle manifestazioni sovranaturali – diventa il nuovo, vero protagonista.

L'importanza che l'esperto di medicina acquisì nella valutazione dei miracoli – parallela a quella che venne a rivestire nella coeva procedura giudiziaria⁷⁰ – è facilmente desumibile dal peso che la perizia medico-legale prese ad assumere tanto in questi processi come in quelli di canonizzazione.⁷¹ Testimonianze, deposizioni e referti di fisiologi, chirurghi, barbieri, specialisti e comari (le professioni di quell'universo medico-sanitario «caratterizzato da livelli diversi e non omogenei di mansioni e di competenze»⁷²) contribuivano a chiarire principi, caratteristiche e gravità delle patologie dalle quali il presunto miracolato si dichiarava guarito, rivelandosi perciò decisive per provare la veridicità o la falsità del miracolo. Il riconoscimento del sovranaturale non poteva infatti avvenire senza una preliminare, approfondita conoscenza del naturale: solo l'esperienza diretta delle leggi della natura avrebbe permesso di capire il senso di quei fenomeni che di tali leggi rappresentavano un misterioso superamento.

In questo senso il miracolo «estremo» è espressione di una cultura (e di una Chiesa) che comincia a conoscere sempre meglio il corpo umano, le sue potenzialità e i suoi limiti. Per certi versi, questa tipologia di prodigi è figlia di quel «secolo dell'anatomia» nel quale la scienza dava avvio alla sua «conquista trionfale del microcosmo umano».⁷³ La secolare tradizione ippocratico-galenica, secondo la quale l'organismo era costituito da umori e qualità, cominciava a essere messa in crisi dalle nuove teorie anatomico-fisiologiche, per le quali il corpo era un insieme di organi funzionali e autonomi. La malattia non era più intesa come una situazione di disequilibrio umorale, ma come uno stato di alterazione di uno o più organi.⁷⁴ Se nella

⁷⁰ A. PASTORE, *Il medico in tribunale. La perizia medica nella procedura penale d'antico regime (secoli XVI-XVIII)*, Bellinzona, Casagrande, 1998.

⁷¹ Cfr. per l'area francese BURKARDT, *Les clients des Saints*, cit., pp. 285-292.

⁷² *Ivi*, p. 25. Sulla complessa e multiforme realtà delle professioni legate alla medicina cfr. anche G. POMATA, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime (Bologna XVI-XVIII secolo)*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 129-198; D. GENTILCORE, *I Protomedicati come organismi professionali in Italia durante la prima età moderna*, in *Avvocati, medici, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne (secc. XVI-XIX)*, a cura di M.L. BETRI – A. PASTORE, Bologna, Clueb, 1997, pp. 93-104.

⁷³ L. PREMUDA, *Il secolo dell'anatomia*, in *I secoli d'oro della medicina. 700 anni di scienza medica a Padova*, Modena, Panini, 1986, pp. 43-50: 43.

⁷⁴ L.R. ANGELETTI, *Introduzione alla medicina del Seicento tra antichi paradigmi e innovazioni*, in *Scienza e miracoli nell'arte del Seicento. Alle origini della medicina moderna*, a cura di S. ROSSI, Milano, Electa, 1998, pp. 22-31: 28-29; per un inquadramento più completo del tema cfr. R. PORTER – G. VIGARELLO, *Corps, santé et maladies*, in *Histoire du corps*, I: *De la Renaissance aux Lumières*, dirigé par G. VIGARELLO, Paris, Seuil, 2005, pp. 335-372.

dimensione dell'ordinario a portare rimedio a tale alterazione era chiamato il medico, in quella dello straordinario poteva intervenire il miracolo. Ma quale miracolo? Anche la concezione e la fenomenologia dell'intervento taumaturgico sovrannaturale dovevano fare i conti con i nuovi principi del rapporto fra corpo, spirito e malattia elaborati dalla «rivoluzione anatomica antigalenica» di Andrea Vesalio, «forse meno nota ma non meno decisiva» della coeva rivoluzione astronomica antitolemaica di Niccolò Copernico.⁷⁵

Chiusasi l'epoca nella quale il miracolo scacciava il male come un demone da un corpo non colpito, ma posseduto dalla malattia⁷⁶ (che, in quanto metafora del peccato, trovava le sue ragioni profonde non nel corpo, ma nell'anima), se ne apriva un'altra nella quale il miracolo ristabiliva lo stato originario dell'organismo che la malattia (tornata ad essere innanzitutto condizione patologica del corpo) aveva modificato. La *fabrica* del corpo,⁷⁷ nella sua fisicità osservabile e valutabile, nella sua materialità visibile e misurabile assurgeva a spettacolare teatro del miracolo; anzi, questo *corpo nuovo*, scrigno di ossa, muscoli e organi che dava asilo all'anima, diveniva esso stesso un oggetto miracoloso. Per l'osservazione e lo studio di questa materia prodigiosa nelle università si cominciarono a costruire spazi appositi, significativamente chiamati teatri,⁷⁸ vennero inventati o perfezionati molteplici strumenti adatti alla dissezione del corpo e alla misurazione delle sue funzioni,⁷⁹ vennero pubblicati trattati di anatomia arricchiti da dettagliate tavole «frutto della collaborazione fra artisti e medici» e dirette ad un pubblico sempre più vasto.⁸⁰ La fisicità umana divenne così oggetto di un interesse non limitato alla scienza, ma esteso al mondo dell'arte e

⁷⁵ G. COSMACINI, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 237-238.

⁷⁶ SANGERMANO, *Il «santo sognato»*, cit., p. 33. Sulla malattia come appropriazione o possessione del corpo da parte del male cfr. J.-C. SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 290-291.

⁷⁷ L'immagine del corpo quale *fabrica* è proposta da Andrea Vesalio (1514-1564) nella sua principale opera, *De humani corporis fabrica libri septem* (Basilea, 1543), su cui cfr. L. BONUZZI, *L'immagine dell'uomo nella tradizione medica padovana*, in *I secoli d'oro della medicina*, cit., pp. 97-100; R. MANDRESSI, *Dissections et anatomie*, in *Histoire du corps*, I, cit., pp. 311-333.

⁷⁸ Uno fra i primi teatri anatomici fu quello dell'Università di Padova, realizzato nel 1594 cfr. M. RIPPA BONATI, *Il teatro anatomico dell'Università di Padova*, in *I secoli d'oro della medicina*, cit., p. 133.

⁷⁹ Cfr. E. DE ANGELIS, *Gli strumenti per la nuova medicina*, in *Scienza e miracoli*, cit., pp. 32-37; cfr. anche *Lo strumentario* nella sezione del catalogo, pp. 171-192.

⁸⁰ Cfr. M.G. AURIGEMMA, *Nati sotto Vesalio. La verità dell'immagine*, in *Scienza e miracoli*, cit., pp. 96-101; *The Ingenious Machine of Nature. Four Centuries of Art and Anatomy*, Text by M. CAZORT - M. KORNNEL - K.B. ROBERTS, Ottawa, National Gallery of Canada, 1996.

del collezionismo. La curiosità scientifica per la conformazione e il funzionamento del corpo attirò dapprima scultori e pittori come Leonardo e Michelangelo, che – scrive il Vasari – non di rado eseguivano dissezioni «per vedere il principio e legazioni dell'ossatura, muscoli, nerbi, vene e moti diversi e tutte le posture del corpo umano»;⁸¹ poi i collezionisti che, da Johannes Faber a Carlo V, nei loro poliedrici «inventari del mondo»⁸² avevano riservato un posto di rilievo anche ai «musei anatomici».⁸³

Se la cultura figurativa rinascimentale libera il corpo e lo celebra in tutta la sua estetica plasticità, quella barocca riconduce quel corpo, riscoperto nel Rinascimento, in una dimensione religiosa che esalta la decadenza e la corruttibilità della carne. Conoscenza e descrizione della fisicità umana assumono una funzione morale e l'anatomia diviene «un instrument subtil, servant la redécouverte de Dieu»,⁸⁴ una modalità funzionale alla comprensione e alla rappresentazione del miracolo. Si pensi alla forza evocativa del corpo nell'iconografia agiografica post-tridentina: dai capolavori del Caravaggio (dalla *Resurrezione di Lazzaro* al *Martirio di san Matteo*, dalla *Crocefissione di san Pietro* alla *Decollazione di san Giovanni Battista*) alle opere meno celebri dei suoi contemporanei (come lo splendido *Martirio di sant'Erasmo* di Orazio Borgianni⁸⁵), o alle magnifiche illustrazioni incise da Antonio Tempesta per il *Trattato degli instrumenti di martirio e delle varie maniere di martoriare usate da' gentili contro cristiani* di Antonio Gallonio.⁸⁶

⁸¹ A. CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1994, p. XIII; cfr. anche D. ARASSE, *La chair, la grâce, la sublime*, in *Histoire du corps*, I, cit., pp. 411-477: 434-445.

⁸² L'espressione è tratta da G. OLMÍ, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁸³ Su questa particolare tipologia di collezione cfr. I. BALDRIGA, *Il museo anatomico di Giovanni Faber Linceo*, in *Scienza e Miracoli*, cit., pp. 82-87; più in generale, sull'importanza di naturalia e musei scientifici nelle collezioni dei principi cfr. W.L. EISLER, *The «Wunderkammer» of Charles V: the Emperor, Science, Technology and the Expanding World*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 19 (1993), pp. 11-52; M. SCOLARO, «Il museo dei Gonzaga»: la collezione modello nell'Europa tra Cinque e Seicento, in *Gonzaga. La Celeste Galeria. L'esercizio del collezionismo*, a cura di R. MORSELI, Ginevra-Milano, Skira, 2002, pp. 39-49; A.M. BAVA, *La collezione di oggetti preziosi*, in *Le collezioni di Carlo Emanuele I di Savoia*, a cura di G. ROMANO, Torino, Fondazione CRT, 1995, pp. 265-332: 322-332; S. MAMINO, *Quarantotto immagini naturalistiche per la «Grande Galleria» di Carlo Emanuele I di Savoia*, in *Politica e cultura nell'età di Carlo Emanuele I. Torino, Parigi, Madrid*, Convegno internazionale di Studi (Torino, 21-24 febbraio 1995), a cura di M. MASOERO – S. MAMINO – C. ROSSO, Firenze, Leo S. Olschki, 1999, pp. 289-327.

⁸⁴ S. HUGUES, *Esthétique et anatomie: science, religion, sensation*, in «Dix-huitième siècle», 31 (1999), pp. 141-158: 143.

⁸⁵ Quest'opera, realizzata fra il 1612 e il 1614, è stata recentemente analizzata da M. GALLO, *I dipinti*, in *Scienza e miracoli*, cit., pp. 334-336.

⁸⁶ Sul *Trattato* (pubblicato a Roma nel 1594 e successivamente tradotto in latino e ristam-

La tensione espressiva per la realtà anatomico-fisiologica dei corpi miracolosi (quelli di Cristo, della Vergine e dei Santi) e dei corpi miracolati dai primi non interessa solamente le arti figurative. Anche nei processi testimoniali per eventi miracolosi è facilmente riscontrabile un grande interesse per la *fabrica* del corpo. Si prenda, ad esempio, la deposizione del medico monregalese Antonio Gagnino, chiamato a testimoniare sulla prodigiosa guarigione del suo paziente paralitico Giorgio Borsarello, che affermò di non ritenere spiegabile naturalmente tale risanamento «perché dal tatto vi hera manifesta lucsatione nelle vertebre dette il rastello della schena ove si sole cingere la cintura, dalla quale per il più sono incurabili per l'impedimento causato alla medula spinale dalla quale procedono i nervi deservienti al motto d'esse parti».⁸⁷ La cultura scientifica che emergeva dalla diagnosi di questo medico è assai lontana da quella del suo paziente, per il quale la paralisi che lo aveva afflitto era dovuta ad «un catarro dal qual restò così immobile». La nuova medicina «quantitativa» (quella uscita dalla rivoluzione di Vesalio), di cui Gagnino era interprete, continuava a confrontarsi con la vecchia medicina «qualitativa» di tradizione galenica, di cui Borsarello era inconsapevole rappresentante. La dialettica fra questi due diversi modi di intendere la natura dell'uomo non si manifestava solo nelle controversie dibattute negli studi universitari o sui trattati di scienza medica, ma entrava direttamente nel «vissuto»: ossia in quello che era anche lo spazio del miracolo.

Se il miracolo è simbolo di un'epoca e di una cultura, il prodigio della ricrescita e della ricomposizione appare espressione di un mondo che nel XVI secolo scopre il corpo osservandolo, misurandolo e dissezionandolo. Operazioni, queste, compiute non solo negli asettici teatri anatomici delle università, frequentati da virtuosi manipoli di studiosi, ma anche (e soprattutto) nelle chiassose piazze delle città, animate da folle bramose di assistere a quello «spettacolo urbano per eccellenza» – l'esecuzione capitale – il cui «splendore» si manifestava «nella verità totale della rappresentazione dello strazio fisico del corpo, delle urla spaventose del suppliziato, dell'orrore delle mutilazioni in terrificante crescendo».⁸⁸ La condanna a morte,

pato in Germania, Francia e Paesi Bassi) e sulle altre opere del Gallonio cfr. S. DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)*, in *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di L. FIORANI – A. PROSPERI, Torino, Einaudi, 2000, pp. 31-72; sull'opera di Tempesta (1555-1630) cfr. C. HÖPER, s.v. 'Tempesta Antonio', in *The Dictionary of Art*, edited by J. TURNER, XXX, New York, Grove, 1996, pp. 428-429.

⁸⁷ COZZO, «*Regina Montis Regalis*», cit., p. 185.

⁸⁸ L. PUPPI, *Lo splendore dei supplizi. Liturgia delle esecuzioni capitali e iconografia del martirio nell'arte europea dal XII al XIX secolo*, Milano, Berenice, 1990, p. 15.

rimasta per buona parte del XIX secolo una cerimonia pubblica,⁸⁹ era spesso preceduta e seguita da tragici rituali nei quali amputazioni di arti e organi del condannato ne accrescevano il biasimo o ne simbolizzavano le colpe.⁹⁰ A Venezia, ad esempio, contraffattori, cospiratori e traditori (ma anche i rei di altri delitti) giungevano sul luogo dell'esecuzione (che avveniva per decapitazione, squartamento o impiccagione) avvinti alla coda di un cavallo, che li aveva trascinati lungo una orripilante processione nel corso della quale erano stati loro cavati gli occhi e tagliata la mano destra che era stata loro appesa al collo.⁹¹ Prima dell'uccisione poteva avvenire anche la «linguae ex faucibus extractio»: a Roma, il 14 novembre 1587, un sacerdote condannato per aver scritto delle «pasquinate» venne «condotto al luogo solito della giustizia al Ponte, dove prima li è stato mozza una mano, tagliato la lingua ed impiccato».⁹² Lo stesso cadavere del giustiziato era oggetto di raccapriccianti mutilazioni: era esso nei casi più gravi (come i delitti di lesa maestà) infatti smembrato in quattro parti, che venivano issate come monito alle porte della città o in altri punti ben visibili.⁹³ Nei cruenti rituali che anticipavano, accompagnavano e proseguivano l'atrocità del supplizio, il corpo umano, violentato, tormentato e lacerato prima e dopo essere annientato, diventava un oggetto di pubblico dominio, ostentato dalle autorità e osservato da tutti nella sua più carnale materialità, nei suoi più intimi dettagli.⁹⁴

Il miracolo estremo va dunque letto come riflesso di un mondo nel quale l'esperienza diretta (visiva ma anche tattile) con una fisicità umana

⁸⁹ Cfr. A. CORBIN, *Douleurs, souffrances et misères du corps*, in *Histoire du corps*, II, cit., pp. 215-273: 227-235.

⁹⁰ Cfr. A. PROSPERI, *Esecuzioni capitali e controllo sociale nella prima età moderna*, in «Politica del diritto», 14 (1983), pp. 165-182; A. ZORZI, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secoli XIII-XVI)*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU - L. MARTINES - A. PARAVICINI BAGLIANI, Spoleto, CISAM, 1994, pp. 141-158; in generale si veda anche *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici fra tardo medioevo ed età moderna*, a cura di M. BELLABARBA - G. SCHWERHOFF - A. ZORZI, Bologna, Il Mulino, 2001.

⁹¹ PUPPI, *Lo splendore dei supplizi*, cit., pp. 20, 24 ss. In area veneta anche in età medievale le esecuzioni capitali si trasformavano spesso in agghiaccianti spettacoli: si veda, ad esempio, l'orripilante fine riservata a Ezzelino da Romano e alla sua famiglia nel 1259: cfr. G. CRACCO, *Nato sul mezzogiorno. La storia di Ezzelino*, Vicenza, Neri Pozza, 1995, p. 163.

⁹² PUPPI, *Lo splendore dei supplizi*, cit., pp. 20, 25.

⁹³ *Ivi*, p. 63, nota 71; G. VIGARELLO, *Le corps du roi*, in *Histoire du corps*, I, cit., pp. 387-409: 405-406. In casi eccezionali (ad esempio in presenza di condannati d'alto rango) i corpi mutili potevano subire una ricomposizione meccanica. È quanto avvenne a Ferrara nel 1476, quando al nipote di Ercole d'Este, decapitato per tradimento, venne ricucita la testa al collo «che non pareva ge fosse sta' tagliata»: G. RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 111-112.

⁹⁴ Cfr. F. BIANCO, *Storie raccontate e disegnate. Cerimonie di giustizia capitale e cronaca nera nelle stampe popolari e nelle memorie cittadine fra Cinquecento e Ottocento*, s.l., E. & C. Edizioni, 2001.

fatta a pezzi e dispersa nello spazio si presentava come fenomeno quasi abituale. È il caso di quelle parti dell'Europa cattolica dove, tra XVI e XVII secolo, più aspro fu lo scontro con i «nemici» della fede, eretici, protestanti o turchi che fossero. Così, nella Francia sconvolta dalle guerre di religione i ripetuti massacri di cattolici e ugonotti erano sovente accompagnati da atroci rituali di mutilazione che si configuravano come un assaggio dell'infinito dolore che l'eretico o il papista avrebbero trovato al loro arrivo all'inferno. Le menomazioni, specialmente quelle operate ai danni di occhi, naso e lingua, oltre a creare dei veri e propri mostri proiettavano «une imagerie infernale sur ce centre du corps qu'est le visage».⁹⁵

In questo immaginario delle percezioni del male, un posto di rilievo venne a ricoprirlo anche l'idea delle violenze scatenate sui corpi dei cristiani da parte degli ottomani che, dopo l'eccidio di Otranto, erano divenuti una delle paure più angoscianti per l'intero Occidente.⁹⁶ L'«ossessione turca»⁹⁷ era alimentata dai molti racconti relativi alle atrocità di cui giannizzeri, corsari e pirati musulmani si erano resi protagonisti durante le loro incursioni per terra e per mare. Fra le tante forme di una crudeltà – quella ottomana – presto divenuta proverbiale, la mutilazione dei corpi fu tra le più menzionate. Nelle scorrerie che devastarono il Friuli nel 1499 un caso particolarmente efferato rimase impresso nell'immaginario collettivo, quello di una donna turca «armata a guisa d'un amazzone» che, trovato un bambino di appena dieci mesi, «smontò di cavallo e pigliatolo nelle braccia gli porse il latte d'ambe due le mammelle, e ciò fatto tantosto con la scimitarra tagliolo minutamente a pezzi».⁹⁸ Casi analoghi sono riscontrabili in tutti i resoconti di assalti turchi alle coste mediterranee o alle imbarcazioni cristiane:⁹⁹ sia a coloro che avevano trovato la morte durante le aggressioni sia agli sventurati che erano stati fatti prigionieri i turchi non avevano risparmiato atroci sofferenze, molte delle quali sottoforma di amputazioni o menomazioni. Va detto che queste forme di violenza – che sono amplia-

⁹⁵ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Préface de P. CHAUNU, avant-propos de D. RICHEL, Seyssel, Champ Vallon, I, 1990, pp. 280-282.

⁹⁶ J. DELUMEAU, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, trad. it. Torino, SEI, 1979, pp. 404-421.

⁹⁷ L'espressione rimanda al libro di G. RICCI, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁹⁸ La fonte ottocentesca è ripresa da R. GARGIULO, *Mamma li turchi. La grande scorreria del 1499 in Friuli*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1998, p. 157.

⁹⁹ Su cui cfr. M. MAFRICI, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, ESI, 1995; F. RUSSO, *Guerra di Corsica. Raggiungimento storico sulle principali incursioni turco-barbaresche in Italia e sulla sorte dei deportati fra XVI e XIX secolo*, Roma, Stato Maggiore dell'Esercito, 1997.

mente testimoniate anche nell'occidente cristiano – non erano una prerogativa ordinaria del mondo musulmano. Anzi, il diritto islamico prevedeva il taglio di mani e piedi solo nei casi di furto e di brigantaggio senza assassinio, mentre nell'impero ottomano queste pene erano applicate anche ai falsari e ai truffatori; al di là di questi casi, l'amputazione di arti e organi non era contemplata, neppure nei confronti dei non musulmani, degli schiavi o dei prigionieri di guerra.¹⁰⁰

La frequenza e l'ostentazione delle violazioni estreme a cui i corpi umani erano sottoposti, sui patiboli delle città europee come sulle galere dei pirati barbareschi, non può non aver avuto riflessi sul modo di percepire il miracolo. In una società in cui era «normale» vedere e toccare arti e organi brutalmente separati dai corpi per svariati motivi (medici, scientifici, giudiziari, criminali e rituali) poteva trovare spazio anche l'evento straordinario che andava a sovvertire la realtà della mutilazione, mettendo «un peu d'ordre dans un monde dérégulé».¹⁰¹ Tale evento, che superando le leggi della natura e dell'esperienza umana ricomponeva l'unità di un organismo diviso, sembrava oltre tutto rispondere adeguatamente alle esigenze spirituali e dottrinali di una Chiesa allora più che mai preoccupata dell'unità del corpo, vivo o morto che fosse. Le autorità ecclesiastiche, che da sempre avevano attribuito all'integrità fisica un valore speciale, non avevano mai nascosto la loro diffidenza per tutte le pratiche di frazionamento organico, sia che si trattasse dello smembramento rituale dei corpi dei re (divisi in più parti per consentire una dispersione spaziale delle loro sacre spoglie) sia che si trattasse della lacerazione plateale dei corpi dei rei (squartati e appesi nelle città o fatti a pezzi nei teatri anatomici).¹⁰² In fondo, sin dai tempi di Bonifacio VIII – per il quale non poteva essere «né macchiata né sfigurata» una corporeità umana creata e «figurata a similitudine celeste» – integrità e immortalità del corpo erano realtà indissociabili.¹⁰³

4. UN MIRACOLO METAFORICO: LA LINGUA CHE RICRESCE

C'è però ancora da capire perché di questo corpo, che sotto le lame dell'anatomista e le mannaie dei carnefici, sotto gli occhi dello scienziato

¹⁰⁰ J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, 1995, pp. 97, 183-195; H. İNALCIK, s.v. 'Kānūnnāme', in *Encyclopédie de l'Islam*, IV, Paris, 1978, pp. 584-589 (ringrazio la prof.ssa Roberta Aluffi per le indicazioni fornitemi).

¹⁰¹ J. GÉLIS, *Le corps, l'Eglise et le sacré*, in *Histoire du corps*, I, cit., pp. 17-107: 98.

¹⁰² Su parallelismo fra il corpo del re e quello del reo, un tema ispirato da Kantorowicz a Foucault (per il quale «il condannato disegna la figura simmetrica e inversa del re») RICCI, *Il principe e la morte*, cit.; VIGARELLO, *Le corps du roi*, cit., pp. 115-117.

¹⁰³ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Torino, Einaudi, 1994, p. 340.

e le mani dell'artista andava perdendo i suoi segreti, alcune parti risultavano più adatte di altre a mostrare il portento del miracolo. I prodigi accrescitivi e ricompositivi non sono infatti equamente distribuiti tra le membra che compongono la figura umana: accanto ad ossa e gambe che si riformano, piedi e mani che si riattaccano, occhi e orecchie che si ricompongono, ci sono soprattutto lingue che ricrescono.

Questa tipologia miracolistica risulta meno bizzarra se messa in relazione alla rilevanza che nella tradizione agiografica cristiana assunse il taglio della lingua. L'ablazione di quest'organo appare infatti nei martirologi con una certa frequenza e si presenta come una delle esperienze più efferate alle quali i primi cristiani andavano incontro. Il supplizio dell'amputazione della lingua venne inflitto a numerosi martiri dei primi secoli: Terenziano vescovo di Todi,¹⁰⁴ Florenziano e Ilario di Brémur,¹⁰⁵ Agatoclia,¹⁰⁶ Febronia.¹⁰⁷ A fine Cinquecento Gallonio riprese e commentò il crudele tormento inflitto a questi e ad altri santi (come Romano, Cristina, Anastasia e Basilissa), spiegando che la mutilazione veniva spesso accompagnata da eventi prodigiosi – i martiri «per miracolo del Signore, ancorché privi di lingua, benissimo formavano le parole» – che lasciavano intravedere la forza celeste con cui i testimoni di Cristo affrontavano il loro supplizio.¹⁰⁸ Si trattava della stessa forza, fondata sulla convinzione che il corpo tormentato meglio di altri riusciva a proclamare «la noblesse du service de Dieu»,¹⁰⁹ che aveva sostenuto le vittime cattoliche dell'ariano re dei Vandali Unerico, raffigurate in una tavola degli *Ecclesiae militantis triumphis* nel momento in cui «lingua exciduntur manusque dextra amputur».¹¹⁰

Il taglio della lingua non era però un attributo esclusivo dei martiri dell'antichità; anche i martiri moderni venivano sottoposti a quel brutale tormento da parte dei nuovi nemici della fede, eretici o turchi che fossero. Questa mutilazione diveniva così un elemento simbolico di comunione e di continuità fra gli antichi e i nuovi testimoni della fede. Lo ricordava

¹⁰⁴ G. LUCCHESI, *Terenziano*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense – Città Nuova, 1969, coll. 370-372.

¹⁰⁵ J. MARLIER, *Florenziano e Ilario*, in *B.S.*, V (1964), 1964, col. 933.

¹⁰⁶ F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Agatoclia*, in *B.S.*, I (1961), 1961, coll. 339-340.

¹⁰⁷ *Febronia e Trofimena. Agiografia latina nel Mediterraneo altomedievale*, a cura di R. GRÉGOIRE, Atti della giornata di studio (Patti, 18 luglio 1998), Cava dei Tirreni, Avagliano Editore, 2000.

¹⁰⁸ GALLONIO, *Trattato degli instrumenti di martirio*, cit., p. 112.

¹⁰⁹ GÉLIS, *Le corps, l'Église et le sacré*, cit., p. 73.

¹¹⁰ *Ecclesiae militantis Triumphis sive Deo amabilium Martyrum gloriosa pro Christi fide certamina...*, Romae, Bartolomeo Grassi, 1585, tav. XXX. Su quest'opera, realizzata nel 1585 da Giovanni Battista de Cavalieri come riproduzione del ciclo pittorico dipinto da Niccolò Circignani (detto il Pomarancio) nella chiesa romana di Santo Stefano Rotondo, cfr. DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma*, cit., p. 43, nota 27.

con particolare zelo la propaganda cattolica di età posttridentina, impegnata a narrare ed illustrare le atrocità perpetrate da protestanti e musulmani. Nel *Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis* – opera apparsa nel 1587, tradotta in francese e più volte ripubblicata nel corso del XVI e del XVII secolo – il gesuita inglese Richard Verstegan cercò di dimostrare la malvagità dei riformati descrivendo i crimini di cui essi si erano macchiati in Francia, Inghilterra e Olanda.¹¹¹ Nel 1562, nei pressi di Angoulême, gli ugonotti presero un prete, «au quel tout vif ils arrachèrent la langue par dessous le menton, puis le tuèrent»; stessa sorte toccò a Simon Sicot, un «homme vertueux âgé de 60 ans», al quale un eretico, «luy ayant crevé les yeux, il lui tira la langue par dessous le menton».¹¹² Queste ed altre orrende atrocità commesse dai protestanti sui cattolici, al pari di quelle altrettanto ripugnanti compiute dai cattolici sui protestanti, furono diffusamente raccontate e raffigurate nei numerosi *pamphlet* di carattere controversistico che costituirono la «littérature de combat» dell'età delle guerre di religione.¹¹³ In questa letteratura l'amputazione della lingua ritorna con una frequenza tale da rendere plausibile immaginare una sua funzione metaforica.

In un corpo «carico di simboli mutevoli»,¹¹⁴ la lingua era infatti un organo ricco di significati, specie per la tradizione cristiana. Sotto forma di lingue di fuoco lo Spirito Santo era disceso sugli Apostoli, concedendo loro la facoltà di parlare in tutti gli idiomi del mondo (*At* 2,1-4). Nel Medioevo la lingua, inscindibilmente legata alla parola, era stata indicata quale strumento di peccato, in particolare della bestemmia che veniva punita con pene spirituali, pecuniarie e fisiche, fra le quali anche il taglio dello stesso organo.¹¹⁵ Ancora a fine Cinquecento, il Sant'Uffizio aveva stabilito che alcuni «viles» bestemmiatori genovesi venissero puniti con «l'obbligo di esibirsi davanti alle porte della cattedrale con la lingua “incroccata” e

¹¹¹ Si veda l'edizione in francese (*Theatre des cruautés des Herétiques de nostre temps. Traduit du Latin en François*, en Anvers, chez Adrien Hubert, 1588) ripubblicata in R. VERSTEGAN, *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps*, texte établi, présenté et annoté par F. LESTRINGANT, en annexe *Le martyre des trente-neuf allant au Brésil* de LOUIS RICHEOME, Paris, Chandeigne, 1995.

¹¹² *Ibid.*, pp. 94, 96.

¹¹³ Ph. BENEDICT, *Des Marmites et des Martyrs. Images et polémiques pendant les guerres de religion*, in *La gravure française à la Renaissance à la Bibliothèque Nationale de France*, Paris-Los Angeles, Bibliothèque Nationale de France, 1994, pp. 109-137.

¹¹⁴ O. NICCOLI, *Maternità critiche. Donne che partoriscono agli inizi dell'età moderna*, in «Studi storici», 47/2 (2006), pp. 463-479: 464.

¹¹⁵ C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987, pp. 229-240.

una candela accesa in mano».¹¹⁶ Analogamente, la cultura controriformista aveva rappresentato l'eresia come «una vecchia estenuata di spaventevole aspetto» dalla cui bocca usciva una «fiamma affumicata»,¹¹⁷ e (in certi casi) immaginato il demonio sotto le forme di una donna «bellissima, formosissima, ignuda» che «sconciamente rideva mostrando la lingua».¹¹⁸

La lingua, tuttavia, non serviva solo a peccare; essa era anche lo strumento della predicazione, dell'orazione, della confessione. La *benedicta lingua* di Antonio di Padova ritrovata nel 1263 ancora *recens, rubiconda et pulchra*, subito assunta a simbolo dell'attività omiletica del frate, ne era anche divenuta la più celebre e venerata reliquia, essendo «l'unica parte davvero miracolosa del Santo, poiché il suo vero miracolo fu il predicare».¹¹⁹ L'organo attraverso il quale la Verità veniva annunciata al mondo si presentava quindi come metafora della mediazione di salvezza, come allegoria degli strumenti di affermazione e di diffusione dell'ortodossia religiosa. Non è un caso, dunque, che la propaganda cattolica enfaticamente esaltasse l'effertezza con cui i protestanti si accanivano sulle lingue dei cattolici, o la spietata meticolosità con cui i turchi le mutilavano ai cristiani che rifiutavano di abbracciare l'Islam. Se in tale gesto si manifestava la volontà dei nemici della Fede di zittire la Parola di Dio, di far tacere il Verbo, in quello opposto – la lingua che si rigenera prodigiosamente – si intravedeva l'azione della Provvidenza, l'intervento di Dio per ristabilire e confermare la centralità della Chiesa che, attraverso la sua irrinunciabile opera mediatrice, garantiva a tutti la salvezza. La lingua amputata che ricresce prodigiosamente è dunque la metafora di una Chiesa, ferita e menomata, che riacquista forza e potere, che torna a pregare, a predicare, a confessare, a parlare al mondo.

Quest'immagine, che per tutto il Seicento sembrò ancora avere una certa fortuna, nel corso del Settecento cominciò a diventare obsoleta e bizzarra, e la lingua (al pari di mani, gambe e piedi) prese a ricrescere sempre più sporadicamente ai devoti della Vergine o dei santi. Eppure crudeltà e violenze, menomazioni e amputazioni non cessarono di certo nel secolo dei Lumi. È lo stesso Voltaire, nel *Dizionario filosofico*, a narrare la triste fine di

¹¹⁶ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 361.

¹¹⁷ Il passo, tratto dall'*Iconologia* di Cesare Ripa (Roma, 1593), è ripreso da PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 47-48. Analoghi elementi iconografici si ritrovano, ad esempio, nella raffigurazione dell'Eresia affrescata nella chiesa di Saint-Michel a Digione (XVI secolo), riprodotta in E.G. LÉONARD, *Histoire générale du Protestantisme*, I: *La Réformation*, Paris, PUF, 1961, tav. 30.

¹¹⁸ L'immagine, attribuita ad un inquisitore novarese degli inizi del Seicento, è tratta da S. VASSALLI, *La chimera*, Torino, Einaudi, 1990, p. 310.

¹¹⁹ DALARUN, *Miracolo e miracoli*, cit., p. 233.

un suo giovane conoscente, processato per empietà e condannato nel 1766 dai giudici francesi all'asportazione della lingua, al taglio della mano, alla decapitazione e infine al rogo.¹²⁰ «Dal momento che si merita la morte, poco importa che vi aggiungano tormenti»:¹²¹ questo principio, accettato e condiviso per secoli nel mondo occidentale, cominciava ad essere percepito come aberrante da una società nella quale si stava affermando una nuova (ma, allo stesso tempo, antica) concezione della dignità dell'uomo, che passava anche attraverso la sua integrità fisica.

La fenomenologia miracolistica non poteva rimanere immune da questa evoluzione della sensibilità con cui il mondo moderno prese a guardare il corpo dell'uomo, interrogandosi sulla necessità di riconoscerne il valore e di rispettarne i diritti: nelle prigioni e sui patiboli, negli ospedali e nei cimiteri, ma anche nelle chiese e nei santuari.

PAOLO COZZO

¹²⁰ VOLTARIE, *Dizionario filosofico*, cit., p. 295.

¹²¹ *Ivi*, p. 294.

INDICE

G. CRACCO – <i>Cinque anni dopo</i>	Pag.	V
---	------	---

PELLEGRINAGGI

D. JULIA – <i>Continuités et ruptures dans la vie des pèlerinages de la réforme à la Révolution Française</i>	»	3
X.L. BARREIRO RIVAS – <i>Mille anni di pellegrinaggio a Santiago. Sopravvivenza e trasformazione di un luogo sacralizzato</i> . . .	»	41
G. COMINO – <i>Una «devotione stupenda et inaudita». Fatti prodigiosi e pellegrinaggi alla Madonna di Mondovì a Vico (1595-1596)</i>	»	57

SANTUARI

G. CRACCO – <i>Per una storia delle “apparizioni”. La Madonna di Tirano</i>	»	71
G. FELICIANI – <i>I santuari cristiani. Profili giuridico-canonistici</i> .	»	111
F.A. PENNACCHIETTI – <i>Processione attorno al santuario e purità rituale nel pellegrinaggio islamico</i>	»	127

MIRACOLI

G. DAGRON – <i>Vérité du miracle</i>	»	139
M. SCOPELLO – <i>Le thème du miracle dans la gnose ancienne</i> . .	»	159
D. QUAGLIONI – <i>I miracoli tra teologia e diritto</i>	»	177

INDICE

P. COZZO – *Miracoli estremi. Prodigj accrescitivi e ricompositivi nell'Europa di età moderna* Pag. 189

RELIQUIE

G. VOCINO – *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo). Uno studio comparativo* » 217

D. MONDINI – *Reliquie incarnate. Le «Sacre Teste» di Pietro e Paolo a San Giovanni in Laterano a Roma* » 265

INDICI

Indice dei contributi aggiunti » 299

Indice delle illustrazioni. » 301

Indice dei nomi di persona » 303

Indice dei nomi di luogo » 319

CDC |
arti|grafiche

CITTÀ DI CASTELLO • PG
FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI APRILE 2011

ISBN 978 88 222 5995 0