

Introduzione

Lavorare a una ricerca che ha per oggetto il furto delle reliquie e la relativa tradizione agiografica non è un'impresa facile. Non per la complessità intrinseca del fenomeno, che possiamo considerare complesso al pari di altri temi affrontati dalla storiografia, ma per le implicazioni metodologiche. Confrontarsi con una pratica di questo tipo, abbastanza ricorrente nel medioevo, vuol dire interrogarsi sul significato profondo del termine *storia*, ponendosi delle domande relative alla consistenza dell'oggetto studiato, ma essendo costretti anche a compiere delle scelte di metodo. L'azione di sottrazione di una reliquia, infatti, rientra nella categoria delle azioni furtive, cioè di quell'insieme di azioni messe in atto per entrare in possesso di un bene altrui o, nel caso delle reliquie, di un bene comune¹. La riprova dell'autenticità di un furto, nella società contemporanea, sarebbe basata sulla verifica della reale assenza del bene trafugato dal luogo in cui esso era custodito e, per giungere all'identificazione del ladro, sulle prove che permetterebbero di attribuirgli la paternità dell'operazione: averlo colto in flagranza di reato oppure aver ritrovato presso la sua abitazione o comunque in un luogo a lui riconducibile l'oggetto sottratto. Nel caso dei furti medievali di reliquie, questo procedimento – per la sensibilità di noi moderni così ovvio – sarebbe stato messo in atto con estrema difficoltà. *In primis* per lo scarso interesse che le fonti dichiarano intorno alla verifica della reale assenza delle reliquie dal luogo in cui erano custodite precedentemente²; ma anche per l'evidente impossibilità di provare in modo inoppugnabile che la reliquia trafugata fosse realmente quella precedentemente conservata altrove. In altre parole, studiare i furti di reliquie e la loro tradizione non significa necessariamente prendere in esame l'azione di furto, indagare sui responsabili, sciogliere un mistero. Al contrario, vuol dire fare i conti con un sistema di valori, credenze e idee non necessariamente aderenti alla verità storica, ma più spesso riconducibili alla categoria del 'mito'.

Come scritto recentemente da Ugo Fabietti e Vincenzo Matera, «il mito è una figura del ricordo, proprio in quanto racconto delle origini, che ha il potere evocativo, simbolico, di fondare la realtà presente», e «anche in presenza di una scrittura garante, di documenti probanti, di testimonianze affidabili, la finzione conserva il suo ruolo fondante: la storia è anch'essa costruzione, prodotto culturale, non solo racconto degli

¹ Di bene comune parla anche N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris 1975, p. 364.

² Solo occasionalmente viene registrato un interesse di questo tipo: ad esempio, nel *corpus* da noi preso in esame, nella tradizione veneziana del furto delle reliquie di s. Nicola di Mira, in cui il vescovo Enrico Contarini verifica personalmente lo stato di abbandono della chiesa in cui erano custodite. Cfr. *infra* il par. 2.1.

eventi, di ciò che è accaduto, ma accadimento, evento essa stessa»³. Queste parole racchiudono parte dell'approccio metodologico che ci ha guidato allo studio di questo singolare fenomeno che è al contempo storia e memoria, costruzione culturale e mitopoietica.

Il testo agiografico, certamente uno dei principali strumenti di cui una comunità si serve per la costruzione del proprio culto, è da considerare un'opera «destinata a conservare memoria della santità di persone e luoghi»⁴, e per questo è l'elemento deputato a ricoprire un ruolo essenziale nel processo di 'costruzione della storia'.

La stesura di questo volume è basata su un approccio multidisciplinare. Il fenomeno dei *furta sacra*, infatti, coinvolge una tale complessità di meccanismi storico-culturali che il ricorso a un'unica disciplina sarebbe risultato riduttivo. Abbiamo dunque fatto appello agli strumenti di tre ambiti disciplinari: quello storico-religioso, quello antropologico e quello filologico-letterario. Gli strumenti della storia sono stati preziosi per ricostruire le dinamiche dei contesti in cui i trafugamenti di reliquie – o semplicemente le loro *legendae* – sono stati portati a termine, cercando di rilevare le modalità attraverso le quali le istituzioni e il potere se ne sono serviti. L'approccio storico-religioso, in alcuni casi inteso nella sua specificità di analisi di tipo comparativo – in particolare nel raffronto tra *evocatio* e *furtum* –, è cruciale per rilevare i caratteri dell'evoluzione dei fenomeni afferenti alla sfera del sacro, rilevando il modo in cui le forze dell'invisibile⁵ e i *signa* celesti si manifestano e tratteggiano una storia sacra che è anche quella della diffusione dei culti e delle reliquie. L'antropologia, in particolare nella sua declinazione di antropologia storica, ha consentito di delineare il modo in cui, nei secoli in oggetto e negli specifici contesti culturali riflessi nelle fonti, si pensava alle reliquie, al culto dei santi e come la memoria collettiva venisse fissata e rimodulata nel corso degli anni, con l'avvicinarsi di nuove esigenze politico-istituzionali. Infine, gli strumenti della filologia e dell'analisi letteraria hanno permesso di entrare nell'officina dell'agiografo, comprendendo il modo in cui questi racconti fossero stati redatti, secondo l'aderenza a precisi modelli e stili propri del genere dei *furta sacra*. Un lavoro multidisciplinare, quindi, basato sulla ferma convinzione che per lo studio di un fenomeno complesso sia necessario un metodo altrettanto complesso, che attinga agli strumenti forniti dalle scienze storiche e da quelle sociali.

Il volume è composto da cinque capitoli, a cui, oltre alla bibliografia e all'indice dei nomi, si aggiunge un'appendice finale.

³ U. Fabietti *et al.*, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999, p. 91. Interessanti anche le osservazioni che fa Francesco Della Costa trattando di un moderno episodio di furto di reliquie, messo in atto da un abitante di Celano: «La dialettica interno/esterno corrisponde, dunque, a una dialettica di temporalità, non solo nel senso che si è già visto: le interpretazioni dei resoconti giuridici e storici presi in considerazione, determinano il fatto in un tempo puntuale, eccezionale e irripetibile, il tempo della storia, mentre le interpretazioni antropologiche, che tengono presente il racconto popolare, lo inseriscono in un circuito temporale che ritorna sempre all'identico, il tempo del mito e del rito» (F. Della Costa, *La folla criminale: Celano (1923)*, «Clio. Rivista trimestrale di Studi Storici», 1, 2013, pp. 115-136).

⁴ S. Boesch Gajano, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Antichità e Medioevo*, Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 45, CISAM, Spoleto 1998, pp. 797-844: 812.

⁵ Cfr. L. Canetti, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, CISAM, Spoleto 2007, pp. 8-10.

Nel primo capitolo vengono delineati i caratteri generali del fenomeno, ricostruito nelle sue linee essenziali e in chiave diacronica, prestando poi particolare attenzione alla storia degli studi, al fine di verificare che tipo di spazio la storiografia, in particolare quella del Novecento e degli ultimi due decenni, gli ha riservato e quali punti di vista ha impiegato per studiarlo. Segue poi un'analisi della tipologia della *translatio* (il racconto agiografico che narra il trasferimento di una reliquia) nella sua declinazione furtiva, posta in parallelo con altre tipologie di traslazione, quali il *donum* (il dono della reliquia), l'*inventio* (il suo miracoloso ritrovamento), l'acquisto (e quindi il fenomeno del commercio). La specificità dell'Italia medievale viene presentata nei rimanenti paragrafi del capitolo, in cui ci si sofferma sulla datazione e provenienza geografica dei racconti che costituiscono il *corpus* di studio – composto da più di trenta testi – e sull'identità, quando conosciuta, degli agiografi.

Nel secondo capitolo vengono presentati i testi studiati, suddivisi in base al contesto storico-culturale di riferimento. La prima area di produzione su cui viene posta l'attenzione è Venezia, anche per via della redazione della *Translatio sancti Marci Venetias*, considerabile uno dei più significativi e antichi esempi di traslazione furtiva nella penisola. Accanto a essa vengono presi in esame gli altri racconti furtivi redatti nella città della laguna. Si passa poi all'analisi delle traslazioni furtive composte nel ducato, poi principato, di Benevento, tra VIII e IX secolo. Un intero paragrafo è dedicato al *furtum* delle reliquie di s. Nicola da Mira, giunte a Bari alla fine dell'XI secolo. Seguono due paragrafi in cui è stato adottato un criterio meramente geografico, vista la difficoltà ad adottarne degli altri. Così si ha un raggruppamento di trafugamenti verificatisi nel Mezzogiorno d'Italia e un altro che interessa l'area centro-settentrionale. Conclude il capitolo l'analisi di alcuni trafugamenti in ambiente monastico.

Il terzo capitolo analizza le funzioni narrative e le strategie di scrittura degli agiografi, al fine di comprendere quali forme letterarie e quali dispositivi retorici venissero impiegati per strutturare la *legenda* di traslazione. Dapprima si ha un'analisi dei caratteri del pubblico delle traslazioni furtive, inteso sia come insieme dei personaggi – storici e non – inclusi all'interno del racconto di traslazione, sia come lettori e ascoltatori dell'opera agiografica. Vengono poi analizzati i singoli protagonisti del trafugamento (il committente e il trafugatore, gli oppositori e gli antagonisti, il santo, la comunità derubata e quella dell'*adventus* delle reliquie). Seguono i principali *topoi* e temi culturali che caratterizzano il genere dei *furta sacra*, con specifico riferimento ai furti dell'Italia medievale (ricorso alla forza e/o all'inganno, la segretezza della traslazione, la reazione locale, la religiosità e/o malvagità dei committenti e/o degli esecutori ecc.). Chiude il capitolo un'analisi linguistico-lessicale che, attraverso lo studio di specifiche aree semantiche rintracciate nei racconti, tenta di ricostruire quello che abbiamo definito il 'lessico del furto', strettamente connesso alla consapevolezza dell'agiografo di scrivere all'interno di un filone ben consolidato.

Il quarto capitolo si sofferma sulla relazione tra storia e mnemostoria. Sulla scorta della studio sulla memoria culturale, si analizza il fenomeno dei *furta sacra* con particolare riguardo non alla sua dimensione fattuale – spesso assai dubbia – ma a quella di costruzione della memoria e alle relative strategie impiegate. Quello dei *furta sacra*, infatti, è un genere profondamente ancorato alla dimensione mitica del passato di una comunità, e dunque lo studio di questo momento della memoria culturale necessita di un approccio che ne tenga conto. Nel capitolo vengono analizzati i processi di

costruzione della memoria, con le motivazioni che portarono alla nascita del mito di traslazione e, conseguentemente, alla redazione della *legenda*. Dopo alcune riflessioni generali e di metodo sul tema della memoria collettiva nell'ambito dei testi presi in esame, si passa allo studio di alcuni *case studies*, attraverso i quali viene posto l'accento sulle pratiche di scrittura e riscrittura dei racconti di traslazione furtiva e sulle motivazioni e giustificazioni che l'agiografo stesso ha incluso nei testi per legittimare il trafugamento. Segue un paragrafo relativo ai meccanismi di autenticazione delle reliquie e alle differenze che i testi del nostro *corpus* presentano rispetto all'area franco-germanica. Infine, uno spazio è dedicato al fenomeno delle *translationes negatae*, cioè quei trafugamenti non andati a buon fine perché impediti dal santo, raccontati con l'obiettivo di sottolineare come il proprio taumaturgo abbia scelto di rimanere presso la sua comunità.

Il quinto e ultimo capitolo è dedicato all'analisi del fenomeno dei furti di reliquie sotto la prospettiva storico-religiosa. Dopo l'iniziale comparazione della pratica dei *furta sacra* con il dispositivo rituale antico dell'*evocatio*, in cui il dio veniva pregato di abbandonare il proprio santuario e trasferirsi in un'altra città, ci si sofferma sul rito di apertura della tomba, con le preghiere per ingraziarsi il santo e con i fenomeni che lo accompagnano, in genere di carattere fisico, meteorologico e atmosferico. Segue l'analisi delle funzioni dei sogni, delle visioni e delle apparizioni, che spesso sono dispositivi di avvio del mito di traslazione. Ci si sofferma anche sui *miracula* e in particolare sul loro impiego retorico da parte dell'agiografo. Si procede poi con lo studio di altri tre importanti momenti rituali del furto: la processione delle reliquie, che si avvia subito dopo il prelievo dalla tomba del santo; l'*adventus*, con i rituali di ingresso in città e i voti compiuti in onore del nuovo *patronus*; la *depositio* dei *sacra pignora* nella sua nuova 'dimora'. Chiude il capitolo una riflessione sulle specificità connesse al culto delle reliquie nell'Italia medievale che le fonti prese in esame sono in grado di testimoniare; in particolare si pone l'attenzione sulla consistenza materiale dei *pignora*, a volte descritti come interi corpi, a volte come parti di essi, e sulla pratica del frazionamento dei corpi stessi, finalizzata a suddividerli tra più comunità, in particolare nel caso in cui la comunità derubata ne esigesse la restituzione.

Al termine del volume è stata posta un'appendice dei trafugamenti, all'interno della quale sono elencati i singoli furti presi in esame, con una brevissima sintesi del racconto e i riferimenti alle fonti primarie. Questa sezione è stata introdotta per il lettore, al fine di fornire un rapido rimando alla traslazione, ma anche come piccolo repertorio di fonti utili per altri studiosi che vorranno servirsene.

Le conclusioni tentano di tirare le somme delle ricerche condotte, ponendo l'accento sui caratteri peculiari dei *furta sacra* verificatisi (o comunque raccontati) nel corso dei secoli medievali nella penisola e proponendo alcuni paralleli con lo stesso fenomeno oltralpe. Inoltre, forniscono una lettura d'insieme dei numerosi elementi presi in esame nei singoli capitoli, proponendo uno sguardo complessivo del fenomeno.

Qualche parola adesso relativa ai punti di originalità della ricerca condotta. Dal piano di lavoro appena esposto appare chiaramente la varietà di temi presi in esame nell'analisi del fenomeno del furto di reliquie. Questo volume, come spiegato nel dettaglio nel primo capitolo, si prefigge l'obiettivo di porre l'accento su un contesto, quello della penisola, che non è stato ancora indagato con la dovuta attenzione. Molti

sono infatti i *furta sacra* che vengono messi a segno nell'Italia medievale, in particolare tra IX e XIII secolo, e mancava fino ad oggi un lavoro d'insieme che potesse considerare sia i singoli trafugamenti nel loro contesti, sia l'insieme delle traslazioni furtive nel quadro più generale. Se da un lato lavori molto celebri, come quello di Patrick Geary⁶, hanno posto tale fenomeno, colto nella sua dimensione culturale, all'attenzione degli specialisti e del pubblico più vasto, ancora molto si può dire dedicando l'attenzione a specifiche aree geo-politiche in cui si fa ricorso ai *furta sacra*, con riferimento a precisi centri di potere e istituzioni. Come emergerà chiaramente nel corso del volume, i punti di originalità del lavoro svolto sono a nostro avviso principalmente due. Il primo è l'aver deciso di concentrare l'attenzione su una specifica area geografica e culturale, la penisola italiana, pur con tutti i limiti che tale scelta comporta, in particolare dal punto di vista della selezione del *corpus* di testi. Certamente, siamo ben consapevoli della complessità politico-culturale della penisola nei secoli medievali, ma ad ogni modo tale criterio di selezione ha consentito di individuare alcuni caratteri peculiari del fenomeno in uno specifico contesto. Il paragrafo relativo ai *Criteri di selezione* (1.4) fornirà tutte le informazioni in merito a tale scelta e al metodo impiegato. Il secondo punto di originalità è la forte attenzione alle dinamiche non strettamente politiche. Oltre, infatti, a un'analisi dei contesti storici e delle istanze che hanno portato alla redazione delle *legendae* di traslazione, inclusa nel capitolo due, nel volume è riservato ampio spazio a tutti quegli aspetti, talvolta considerati secondari, che difatti contribuiscono in modo decisivo a 'costruire il furto': i meccanismi retorico-narrativi di legittimazione e la struttura del racconto; la funzione mitopoietica, ben evidenziata e suggerita anche da Luigi Canetti⁷, che è poi la finalità principale per cui i racconti venivano redatti; l'insieme degli elementi relativi all'immaginario e alla pratica religiosa medievali che emergono dai testi, come le credenze in merito all'azione dei santi, il culto delle reliquie, le pratiche di devozione, i sogni ecc. Inoltre, alcuni dei racconti di traslazione analizzati non erano mai stati studiati o ciò era stato fatto in modo molto parziale.

Non ci resta altro, adesso, che permettere al lettore di intraprendere la lettura del volume, nella speranza che questo lavoro possa fornirgli strumenti, informazioni e sollecitazioni utili per la ricerca, lo studio o il semplice arricchimento del proprio bagaglio culturale.

⁶ P.J. Geary, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 2000 (ed. orig. 1990).

⁷ In particolare si veda: L. Canetti, *Mnemosistoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in K. Stantchev et al. (a cura di), *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II seminario di studio (Roma-Grottaferrata, 2000-2001)*, Congregazione Monaci Basiliani, Grottaferrata 2007, pp. 131-152.