

## *Podestà o mendicante o sarta, comunque taumaturgo.*

*Cambiamenti tipologici e persistenza del ruolo terapeutico nella "fabbrica del santo" attraverso la letteratura agiografica orvietana dei secoli XII-XIV*

Enrico Petrangeli

dottorando di ricerca in metodologie della ricerca etnoantropologica, Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia

Tra la fine del XII e l'inizio del XIV secolo, il pantheon dei santi orvietani si arricchisce di figure che ben esprimono i mutamenti in corso, nello stesso periodo, a livello economico, sociale, politico.

La *fabrique des saints*<sup>(1)</sup> ripropone anche a livello locale tipologie e linee evolutive che appartengono, ormai, alla storia della santità nel Medioevo occidentale<sup>(2)</sup> e si conferma osservatorio privilegiato per ricostruire i rapporti sociali interni alla società<sup>(3)</sup>. Ma accanto alle considerazioni che legano tra loro santità e storia istituzionale o politica, è possibile riconoscere, nella storiografia contemporanea, un altro filone di studi interessato alla santità che si definisce attraverso tematizzazioni antropologiche<sup>(4)</sup> e al cui ambito mi riconduco in questo lavoro. In particolare, considerando unitariamente il corpus agiografico riferibile a Pietro Parenzo (†1199), al beato Ambrogio da Massa (†1240) e alla beata Vanna da Orvieto (†1306) e trattandolo come espressione di sensibilità collettiva della comunità orvietana del XIII secolo, cercherò di mettere in luce qualche elemento del dispositivo culturale che opera interpretazioni e configurazioni di senso a proposito di salute/malattia. Un dispositivo culturale che propongo di considerare come un preciso paradigma del quale, nella loro specifica differenza, la leggenda di Pietro Parenzo, il processo di canonizzazione del beato Ambrogio da Massa e ancora la leggenda della beata Vanna da Orvieto costituiscono altrettante declinazioni.

### *Dramatis personae*

Pietro Parenzo, Ambrogio da Massa e Vanna da Orvieto in effetti, per caratteristiche biografiche non mostrano alcuna affinità o alcuna reciprocità. Testimoniano invece come tre successivi momenti, distanti l'uno dall'altro

mezzo secolo, che precedono e accompagnano l'insediamento degli Ordini mendicanti in città, possano esprimere figure di santo così diverse da appartenere a tipologie addirittura rivali.

Mantenendo in questa prima fase una organizzazione espositiva a carattere cronologico, cominciamo la serie delle *vitae* con quella di Pietro Parenzo.

La leggenda di Pietro Parenzo, scritta dal maestro Giovanni canonico del duomo di Orvieto<sup>(5)</sup> ci presenta un Rettore della Chiesa inviato da Papa Innocenzo III, nel febbraio del 1199, a mettere ordine in una città sconvolta dall'eresia catara e tenacemente impegnato in questo compito fino a subire il martirio, nel maggio dello stesso anno.

Un martire "politico" dunque, del quale il maestro Giovanni tace le nobili origini e i legami familiari a Roma, come le cariche politiche che suoi parenti ricoprirono, ad Orvieto, nei decenni successivi la sua scomparsa<sup>(6)</sup>.

Dell'uomo c'è una descrizione essenziale nella quale si alternano virtù propriamente politiche e spirito di carità:

«Hic autem erat etate iuvenis, sensu canitie senex, sermone facundus, proposito constans, ingenio perspicax, memoria tenax, rerum communium diligentissimus custos, in tenenda uniuscuiusque iustitia firmus, in fide catholica defendenda firmissimus, largissimus in eleemosinis exhibendis, ita quod, quando contigebat ipsum per civitatem romanam cum aliquo equitare, si rectores poterat hospitalium invenire, inquisito de pauperum numero diligenter, ad eorum emenda cibaria occulte pecuniam exhibebat et postmodum, hora comestionis, solus revertens, pauperibus, quasi famulus domino, serviebat» (NATALINI V. 1936: 157).

[Questo invece era giovane per età, vecchio per il giudizio e la canizie, eloquente, coerente, perspicace, infallibile per memoria, difensore scrupoloso degli affari pubblici, deciso nel difendere il diritto di chiunque, saldo nel difendere la religione cattolica, generoso nell'elargire elemosine, tanto che, quando gli capitava di cavalcare con qualcuno a Roma, se poteva trovare rettori di ospedali, informatosi scrupolosamente sul numero dei poveri, offriva, di nascosto, denaro per comprare loro del cibo, e poi, all'ora del pranzo, tornando da solo, serviva i poveri quasi come il servo serviva il padrone].

All'*Ecce homo* aggiungo soltanto un particolare che, tratto dalla leggenda, da un lato enfatizza lo status di cavaliere di Pietro Parenzo e dall'altro connota, per questo status, un grado di eccellenza sociale cui si accompagnano i privilegi del mondo feudale. Catturato nottetempo nel suo palazzo, ovviamente Pietro Parenzo cerca di opporsi al suo rapimento. Lo fa, però, con un argomento di cui comprendiamo il valore soltanto all'interno di quel quadro di riferimento:

«Tunc Petrus, iam mente martir, eos cepit humiliter obsecrare, ne ipsum extra menia educerent civitatis, proponens se disalceatum esse, nec calcea-

tum etiam se posse more peditis ambulare» (*ibidem*: 162).

[Allora Pietro, sentendosi già martire, cominciò a pregarli umilmente perché non lo conducessero fuori dalle mura della città facendo notare che era senza scarpe e, ammesso pure che le avesse, non poteva camminare come un fante].

Mi astengo dallo sviluppare le implicazioni suggerite dagli accostamenti semantici legati alle difficoltà o impossibilità deambulatorie e dallo sviluppare quanto sottintende il legame, qui espresso sotto forma di invocazione ai rapitori, tra il santo e la sua città. Passo invece, per mantenere il livello di una prima, rapida presentazione ad introdurre il secondo personaggio, Ambrogio da Massa, dopo qualche riga sulla congruità del nostro rivolgerci al suo processo di canonizzazione.

Il filone storiografico generatosi con André Vauchez ci esime, infatti, dal dover dimostrare che soltanto imperfettamente i processi di canonizzazione ci consegnano il punto di vista della élite ecclesiastica sul fenomeno della santità nel Basso Medioevo. Anzi, ci consente di poter affermare che le *inquisitiones* condotte su particolari santi mostrano molto altro rispetto al modello ortodosso che si vorrebbe esclusivamente accreditare. Ciò che rimane negli *articulii interrogatorii* e nonostante il filtro ecclesiastico-notarile *evidenzia* quanto fitta dovesse essere la circolazione culturale tra ceti dominanti e ceti subalterni.

Frate Morico, dunque, primo teste, legittimo e giurato, a comparire nel processo di canonizzazione ordinato da Gregorio IX nel 1240 in risposta alle suppliche degli Orvietani di veder riconosciuta la fama di santità di Ambrogio, così si esprime sulla sua vita:

«Dicit autem quod tante fuit obedientie ut nunquam precepta sua in aliquo pretermiserit sed die et nocte per aquas et nive, in fame et siti, in frigore et nuditate se ipsum ad obediendum interius et exterius colligebat; in officio devotissimus precipue Beate Virginis, cum genuflexionibus illud idem agens, ita quod cum per viam publicam incederet dicendo Beate Virginis officium, ad terram genua inclinabat. Ieiunia regule libentissime faciebat».

[Disse poi che fu di tanta obbedienza che mai trascurò in alcun modo i suoi principi, ma di giorno e di notte, in mezzo all'acqua e alla neve, nella fame e nella sete, nel freddo e nella nudità, si costringeva, esternamente ed interiormente, per obbedire; soprattutto era molto devoto nel culto della Beata Vergine facendo ciò con genuflessioni tanto che, quando camminava per la strada pubblica recitando la preghiera della Beata Vergine, piegava le ginocchia a terra. Osservava molto volentieri la regola del digiuno].

L'obbedienza e la devozione che sono ormai, nel XIII secolo, affermati quali criteri di santità dalla strategia di controllo che la Chiesa esercita sul fenomeno, sono manifestati dal beato Ambrogio da Massa con il rigore tipico

delle pratiche ascetiche. Le quali sono, ovviamente, da ricondurre ai codici di valore prodotti e divulgati dagli Ordini mendicanti.

Per avere una loro efficacia, pedagogica o esemplare, e cioè per non rimanere semplici segni autoreferenziali senza chance di diffusione devono, però, potersi riferire ad una tradizione diversa, antecedente e ulteriore rispetto a quella degli Ordini mendicanti. Ora, la tradizione e la efficacia sono le apposizioni necessarie delle "tecniche del corpo" (MAUSS M. 1965 [1936]), e proprio alle tecniche del corpo mi sembra opportuno ricondurre la nudità e il digiuno del beato Ambrogio da Massa che convertono in valore ciò che di norma è considerato disagio e sofferenza: il freddo, l'acqua, la neve e la fame e la sete. E lo fanno in un esercizio di disciplina che annulla anche le differenze tra il giorno e la notte.

Nella sua vicenda terrena, il futuro taumaturgo presenta già inscritta la misericordia verso i poveri e la dedizione verso i malati ai quali porta sollievo attraverso suoi medicamenti. Ecco ancora queste virtù nella deposizione di frate Morico, della quale sottolineo in anticipo la forza del *viscera gerens* ad esprimere il luogo corporeo del sentimento:

«[...] misericordie et compassionis viscera gerens ad infirmorum servitia erat sollicitus, omnia que poterat devotissime ministrando. Infirmis autem fratribus erat ita sollicitus **deservire quod missam frequenter derelinquens** [...] Similiter secularibus pauperibus infirmantibus prout poterat subveniebat, ita quod de proprio loco ad eos accedebat cum suis medicaminibus ut eorum vulnera alligare».

[...] era solerte verso gli infermi, muovendo le viscere della compassione e della misericordia, **provvedendo** devotamente a tutto ciò che poteva. Inoltre era così premuroso nel dedicarsi ai frati malati che, abbandonando frequentemente la messa [...] Allo stesso modo, per quanto poteva, soccorreva i poveri malati laici, a tal punto che andava da loro con le sue medicine per **bandare le loro ferite**].

Ad una qualche sapienza medica, Ambrogio da Massa affianca anche qualche competenza in cucina. Ma l'associazione medicina-cucina viene privata di ogni connotazione inquietante e diviene espressione di umiltà:

«fratribus etiam sanis toto studio ministrabat, coquinam fratrum faciens, paropsides lavans, pro elemosina vadens et quidquid poterat pro fratrum necessitatibus acquirendo, ita quod pedes multotiens scindebatur propter frigus; quos cum acu et filo suebat et ceram sive sepum in illis scissionibus liquefaciebat, ut posset aliquatenus liberari»<sup>(7)</sup>.

[provvedeva con amore anche ai frati sani, cucinando, lavando i piatti, girando per le elemosine, **procurando tutto ciò che poteva** per le necessità dei frati, tanto che molte volte gli si spaccavano i piedi per il freddo; li ricuciva con ago e filo e scioglieva la cera o il sego su quelle ferite per trovare un po' di sollievo].

Già a questo punto, appaiono palesi i cambiamenti che l'insediamento degli Ordini mendicanti impone, ad Orvieto come altrove<sup>(8)</sup>, al modello di santità. Al nobile cavaliere si sostituisce l'umile frate dalle origini sconosciute, la cui pietà diventa esemplare per la sua appartenenza alla comunità dei Francescani. E pensando alle funzioni pedagogico-comunicative del racconto agiografico nella società medievale, dietro questo cambiamento di personaggi, traspare il discorso simbolico che legittima i nuovi intrecci sociali, legati alle dinamiche urbane che gli Ordini mendicanti esprimono e interpretano con il loro affermarsi, e i nuovi equilibri di potere (VAUCHEZ A. 1991).

Oltre l'insediamento degli Ordini mendicanti, infatti, l'espansione della società comunale e la volontà di protagonismo dei nuovi ceti urbani trova numerosi altri indicatori per la Orvieto due-trecentesca. La ristrutturazione del palazzo del Comune e il completamento dell'acquedotto cittadino (1280 ca.), la costruzione del palazzo del Popolo e l'inizio della sistemazione della piazza del Popolo (1280-1285 ca.), l'edificazione del palazzo dei Signori Sette (1290 ca.), l'impianto del cantiere del duomo (1290 ca.), l'edificazione del palazzo Soliano (1297 ca.) fanno assumere una diversa fisionomia urbana alla città. L'intensa produzione duecentesca di statuti che culmina con la Carta del Popolo (1234), la redazione del catasto della città e del contado (1292), lasciano poi intendere quale fosse il nuovo assetto politico amministrativo<sup>(9)</sup>.

Il pantheon cittadino, al pari di quanto citato in questo veloce elenco, è anch'esso un indicatore importante delle dinamiche innescate dalla capacità di pressione politica dei nuovi ceti laici costituiti in prevalenza da artigiani e mercanti. Oltre a ciò, è in grado di riscattare, seppure consegnandola sublimata nella dimensione religiosa, la donna dal suo anonimato sociale<sup>(10)</sup>. Per Orvieto questo avviene con la beata Vanna.

Il padre Giacomo Scalza dell'Ordine dei Predicatori, contemporaneo di Vanna, intimo della stessa e futuro (dal 1323 al 1337) priore del convento di San Domenico, è l'autore della leggenda della beata Vanna. Troviamo confermata attraverso questa scrittura agiografica sia l'indispensabile filtro maschile per la santità femminile, sia la particolare attenzione posta al suo misticismo estatico. Così – dopo averne ricordato i natali in una famiglia caduta in disgrazia per la guerra, il precoce restare orfana, la fuga dalle insidie della purezza, l'applicazione per cui diventerà abile cucitrice, e infine l'entrata nell'Ordine – eccone il quadro:

«Unde ex quo habitum Religionis assumpsit, quotidie, de mane usque ad horam sextam vel nonam in oratione immobilis persistebat. Cum tanto autem cordis fervore in oratione, et caelestium contemplatione pendebat, quod vestimenta ferre, et sustinere non posset. Quare [...] sua omnia vesti-

menta se exuens, tam in aestate, quam in hiemis aspera intemperie, quando solet etiam frigus sui rigore fortia quaeque costringere, simplici sacco vestita, ibi fixa, et immobilis permanebat. Tantisque divini amoris calor huius Virginis surgebat in mente, quod totus corpus ejus in sudorem maximum resolvebatur, in tantum quod oportebat, eam pannum semper habere paratum».

[Dunque, da quando indossò l'abito di religiosa, ogni giorno, dalla mattina fino alla sesta o alla nona ora, stava immobile in preghiera. Era sospesa nella preghiera e nella contemplazione dei celesti con così grande fervore del cuore che non poteva sopportare né sostenere gli abiti. Perciò [...] togliendosi tutti gli abiti, tanto in estate quanto nelle aspre intemperie dell'inverno quando il freddo con il suo rigore riesce a vincere anche tutte le cose forti, lei, vestita di un umile sacco, rimaneva lì ferma e immobile. Nasceva nell'animo di questa Vergine un così forte amore divino che tutto il suo corpo si scioglieva in un grande sudore a tal punto che era necessario avesse sempre pronto un panno].

Quale che sia il modello interpretativo scelto, fenomenologico-religioso, sociologico o di storia delle mentalità, che ci porterebbero volta a volta a cercare una collocazione della beata Vanna come esponente di una esperienza di "mistica vissuta", come esito della interdizione posta alle donne dell'ufficio sacerdotale e della predicazione o, infine, come rivendicazione di soggettività nel percorso di affermazione dell'individuo<sup>(11)</sup>, non possiamo non notare l'estrema fisicità dello spirituale che sceglie la via corporea di appalesamento.

Assunto l'abito della religione, garante contro latenze ereticali o stregoniche, la beata Vanna mostra gli effetti della contemplazione e dell'assoluta immobilità – grado zero delle tecniche del corpo? – nel superare i condizionamenti naturali. Per le forme che ciò prende, sudori copiosi di tutto il corpo, crepitio veemente delle ossa, levitazioni generate dal processo di immedesimazione estatico con i soggetti della sua contemplazione, la Passione in croce di Cristo e l'Assunzione della Madonna in cielo, possiamo dirci in presenza di una sindrome mistica che la leggenda esprime compiutamente:

«In sexta etiam feria Parasceven, in qua ad excitandam devotionem fidelium, Sancta Mater Ecclesia passionem Christi [...] annualiter representaat; cum intenta meditatione pensaret Christi crudelissimam passionem, spiritu in amaritudinem assorpto, sensuum proprio usu carens, corpus in modo Crucis extensum, rigidum, et pallidum et insensibile permanebat eo scilicet modo, quo membra Dominica Crucis fuerant aptata ludibrio. In cuius corporis extensione poenosa audiebant adstantes, si quos tunc adesse contigeret, tam vehementem ossium crepantium collisionem, ut videretur quod a suis compagibus solverentur. [...] Cum etiam semel, in die Assumptionis Beatissime Dei Genitris Mariae, qualiter assumpta fuerit (coram quoque) legeretur; et ipsa hoc magno cordis júbilo cogitaret, caepit paulatim abstrahi, et corpus

ejus a terra etiam elevari. Stabat itaque in aere, a terra corpore elevato per cubitum extensa, manibus in caelum erectis, quomodo solet quis orans in oratione prosterni»<sup>(12)</sup>.

[Anche nel venerdì santo, in cui, per suscitare la devozione dei fedeli la Santa Madre Chiesa la **passione di Cristo** [...] **ripropone ogni anno; pensando, assorta nella meditazione, alla crudelissima passione di Cristo, rapita l'anima nel dolore, priva della sua capacità di percezione, il suo corpo steso come in croce, rimaneva rigido, pallido e insensibile senza dubbio nello stesso modo in cui le membra del Signore erano state costrette dalla vergogna della croce.** Nella penosa estensione di questo corpo, **gli astanti, se capitava che qualcuno fosse presente, sentivano un rumore di ossa che scrocchiavano così forte che sembrava si staccassero dalle loro articolazioni.** [...] Una volta, nel giorno dell'Assunzione della Beatissima Maria madre di Dio, mentre le si leggeva (alla presenza di qualcuno) in **che modo era stata assunta, e mentre rifletteva su ciò, con grande gioia del cuore, cominciò poco a poco a salire e il suo corpo prese a staccarsi da terra. Per ciò rimaneva in aria, distesa con il corpo sollevato da terra di un cubito, alzate le mani al cielo, allo stesso modo in cui si prostra chi prega**].

L'accostamento proposto degli elementi biografici del santo presenti nelle due leggende e nel racconto del primo teste del processo di canonizzazione, mostra con quale grado di fedeltà o di originalità Pietro Parenzo, Ambrogio da Massa e Vanna da Orvieto si riconducono a modelli di santità. Possiamo, infatti, intendere Pietro Parenzo come il prodotto della volontà di riaffermazione del potere temporale della Chiesa attraverso crociate anti eretiche, ideologicamente formalizzate dal ricorso a strutture mentali e ad istituzioni di derivazione feudale; Ambrogio da Massa come espressione di strategie simboliche, collaterali a quelle logistiche e funzionali, di insediamento dei nuovi ordini religiosi; Vanna da Orvieto come modello dettato dalla esigenza di controllo di una spiritualità al limite dell'ortodossia e sospetta di stregoneria. Centrare l'indagine su uno degli attori consente di far emergere, con ragionevole certezza di migliore o peggiore approssimazione relativa allo stato degli archivi, il concreto contesto storico in cui si esercita la microfisica del potere. E di portare alla luce i nessi e gli intrecci sociali che sono, insieme agli obiettivi più o meno consapevoli di affermazione e di controllo sociale, la concreta condizione di produzione del racconto agiografico.

È palese, in ogni caso, come le tre figure si succedano procedendo per frature, e una linea evolutiva è ricostruibile solo ricorrendo ad un piano di lettura e di interpretazione extra testuale. Niente, infatti, sembra poter legare il nobile rettore che rifiuta di camminare *more peditis* durante il suo rapimento, al Francescano che cucina e che lava i piatti per i suoi frati e che si squarcia i piedi mendicando elemosine, alla Domenicana dei rapimenti mistici, delle celesti contemplazioni delle estasi odorose e delle levitazioni mariane.

### *Tabula quaestionis*

Al contrario, il paradigma epistemologico proveniente da diversi settori disciplinari e gravitante intorno all'antropologia medica con i suoi precipui ambiti di ricerca ci conduce a focalizzare, in parte l'ha già fatto con il riferire alle tecniche del corpo le pratiche ascetiche dei beati Ambrogio e Vanna, nei testi agiografici che qui trattiamo, elementi per cui le storie che ci vengono tramandate assumono a nota dominante non tanto la frattura quanto la continuità. Riguardo alle tecniche del corpo, agli stati alterati di coscienza, al rapporto tra operatore rituale (il santo ma anche il devoto) e operatore tecnico (il medico) e paziente o struttura parentale o solidale che per lui si esprime, alla connotazione semantica della malattia che è nel racconto del vissuto della stessa, alla interpretazione della malattia nei due momenti interconnessi della etiologia e della terapia, alle forme del rituale terapeutico adottato, all'efficacia simbolica della terapia sacra, a tutto ciò, insomma, che fa della malattia una continua oscillazione tra biologico e culturale, la leggenda di Pietro Parenzo, il processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa, e la leggenda di Vanna da Orvieto mostrano significative corrispondenze e motivi di somiglianza interessanti. Tanto da indurci a pensare che i tre testi rappresentino altrettante declinazioni, storicamente determinate, di un unico discorso che l'antropologia medica ci porta a riconoscere.

Che ci si riferisca, infatti, alle sofisticate categorie dell'antropologia religiosa e che quindi si interpreti il santo, all'interno di una delle caratteristiche della religione popolare, come: «una terapia delle forze dell'irrazionale» (DUPRONT A. 1993 [1987]: 447); o che si ricostruisca la genesi del culto cristiano dei santi, nel passaggio dalla civiltà classica a quella altomedievale, individuandone il ruolo nello stabilire un legame tra cielo e terra, e la modalità con il valore attribuito a corpi, reliquie, sepolcri (BROWN P. 1983 [1981]); il santo: «è l'eroe più popolare della società medievale» (GUREVIC A. Ja. 1986 [1981]).

L'aver ribadito questa centralità del santo nella cultura medievale ci porta alla considerazione che, se per un verso le agiografie si danno come *instrumentum regni* di ceti dominanti, d'altro canto, per realizzare una circolarità culturale senza la quale sarebbero inefficaci presso il pubblico vasto cui ambiscono riferirsi, esse devono accogliere valori diffusi e tentarne riplasmazioni talora opache per ciò che concerne l'ortodossia – e in questa opacità dei testi si può esercitare un'ermeneutica antropologico-culturale attenta a cogliere le strutture semantiche (LANTERNARI V. 1986) di quel fenomeno sfuggente che è, appunto, la religiosità popolare –.

Negli aspetti pertinenti la costruzione del santo taumaturgo: l'acquisizione

dei poteri carismatici e la forma in cui si rendono manifesti, il patronato sull'*infirmis* e la modalità dell'intervento terapeutico, l'incorruttibilità delle spoglie mortali e il valore delle reliquie e del sepolcro; come in quelli che documentano l'atteggiamento devozionale e le pratiche rituali da parte della comunità, riconosciamo, allora, gli elementi di un dispositivo coerente attraverso il quale si cerca e si trova un significato culturale capace di comprendere simbolicamente e che si esercita nell'ambito della salute/malattia.

L'opzione metodologica che ci consente di trattare ciò che è nei tre testi come materiali comparabili, oltre che negli elementi di contenuto presentati sopra, trova ancora due motivi di congruenza euristica, anch'essi propri del bagaglio epistemologico dell'antropologia. Il primo è quello che nasce dalla considerazione di riferirci, per un arco cronologico di un secolo, ad una stessa comunità i cui caratteri salienti potremmo intendere dinamicamente richiamantesi. Il secondo, più specifico dell'antropologia medica, è quello che assegna un valore nucleare al tema salute/malattia che, nella società medievale assume connotazioni storicamente concrete quando si pensi quanto ampia è l'area semantica riferibile all'*infirmis* attraverso le condizioni ad essa correlabili dei *pauperes*, degli *egroti* e dei *languentes*, e quanto, labilmente funzionando spazi segreganti o pratiche terapeutiche:

«diffusa, quotidiana, ossessiva appare la presenza dei malati negli spazi sociali della comunità: piazze/fiere; chiese/cerimonie; strade/pellegrinaggi»  
(AGRIMI J. - CRISCIANI C. 1993: 221).

Ecco perché, glissando le cautele metodologiche che distinguono i vari sottogeneri dell'agiografia e riferendomi a testi disuguali stilisticamente e nella rigorosità della raccolta delle testimonianze, tratterò i racconti su Pietro Parenzo, Ambrogio da Massa e Vanna da Orvieto come se si trattasse di un unico corpus agiografico.

### *Somnus arripuit*

La ricerca di un argomento che consenta la esemplificazione pratica di quanto sostenuto ci conduce a parlare di sogni.

Nella leggenda di Pietro Parenzo, nel processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa e nella leggenda di Vanna da Orvieto ci sono, infatti, racconti di sogni che possiamo considerare emergenze culturali macroscopiche adatte, nella brevità di questo lavoro, a mostrare l'utilizzo incrociato che si può fare dei testi quando li si pensi reciprocamente sussidiari tra di loro. La combinazione dei racconti documenta ciò che il singolo racconto darebbe soltanto come indizio e, nel nostro caso, consente la ricomposizione, nei suoi tratti essenziali, di una delle modalità di esperienza della terapia

sacra e la ricollocazione funzionale di questa all'interno di strutture sociali, religiose e culturali concretamente definite.

Per la costruzione di questo itinerario logico-argomentativo possiamo cominciare da una aggiunta trecentesca alla leggenda di Pietro Parenzo:

«Anno Domini millesimo trecentesimo decimo septimo, die dominica secunda adventus Domini. Ego Ioannes Putei Pisani, presbiter et notarius, canonicus ecclesie urbevetane, habens quemdam meum fratrem carnalem, nomine Cintium Putei Pisani, notarius de Urbeveteri, corpore infirmum, de cuius vita totaliter desperabatur secundum signa, que apparent in ipso per omnia ac opinionem et iudicium omnium medicorum, qui in cura adstabant, recurrrens fiducialiter cum lacrimis ad tronum gratie et misericordie Iesu Christi [...] prosternens me in terram cum lacrimis et genuflexu orando, reverentissime poposci a dicto beatissimo sancto Petro martire, ut suis sanctis meritis et orationibus impetraret a Deo, ut dictum fratrem meum infirmum, in ultimis laborantem, mihi ac matri nostre et eius filiabus restitueret vivum cum pristina sanitate, quem quidem putabamus et reputabamus iam mortuumum.

[...] Petro promisi ac vovi [...] si dictam gratiam et misericordiam impetraret, hec et dictum miraculum mea propria manu scribere, iuxta alia miracula ipsius martiris gloriosi ad certitudinem presentium et memoriam futurorum; deinde dictum miraculum et etiam infirmum pingere facere in ecclesia urbevetana predicta et hec sepe dicere et ferre testimonium veritati. uo voto emisso et facto, matrem et alios consanguineos et amicos, custodientes eum, de nocte somnus arripuit et demum, resurgentes a somno, eumdem, in extremis laborantem, viderunt, mutatione subitanea, egritudine totaliter liberatum absque sudore et alio tremore vel extasi. Et hec ad veritatis firmitatem et martiris honorem mea manu firmavi et exscripsi» (NATALINI V. 1936: 205).

[L'anno del Signore 1317, la seconda domenica dell'Avvento del Signore. Io, Giovanni Putei Pisani, presbitero e notaio, canonico della chiesa di Orvieto, avendo un certo mio fratello carnale, di nome Cintio Putei Pisani, notaio ad Orvieto, malato, della cui sopravvivenza non si aveva alcuna speranza, in base ai segni che apparivano su ogni parte del corpo e in base all'opinione e al giudizio di tutti i medici che lo curavano, ricorrendo con fede in lacrime al trono della grazia e della misericordia di Gesù Cristo [...] prostrandomi, in lacrime, a terra e pregando in ginocchio, chiesi molto riverente al beatissimo san Pietro martire che con i suoi santi meriti e con le sue preghiere intercedesse presso Dio perché restituisse a me, a nostra madre e alle sue figlie, vivo nell'originaria salute, il mio fratello infermo che pensavamo e ripensavamo certamente ormai morto. Promisi e feci un voto a Pietro: se ottenesse detta grazia e misericordia, di scrivere, di mio pugno, queste cose e il detto miracolo insieme agli altri miracoli dello stesso martire glorioso per la certezza dei presenti e la memoria dei posteri; poi di far dipingere nella suddetta chiesa orvietana il detto miracolo e anche l'infermo e di dire spesso queste cose e di portare testimonianze alla verità. Emesso e fatto questo voto, il sonno, di notte, ghermì la madre, gli altri parenti e gli amici che lo assistevano e infine, destandosi dal sonno lo videro, allo stremo delle forze, con un improvviso cambiamento, liberato completamente dalla malattia, dal sudore e da altro tremore o incoscienza. Firmai e scrissi di mio pugno queste cose a conferma della verità e a onore del martire].

In questa citazione sono molti gli elementi notevoli. Ioannes è il rappresentante concreto di un ceto sociale; è in rapporto di parentela con l'infermo; è il soggetto attivo del rito e del voto; è il testimone dell'avvenuta guarigione. Ognuna di queste sue dimensioni consentirebbe, riferita comparativamente agli ambiti omogenei presenti nelle scritture agiografiche, un approfondimento. Verso il ruolo esercitato da un ceto sociale, verso la funzione e l'articolazione delle strutture di parentela e di solidarietà, verso le forme del rito, verso le certificazioni di efficacia della terapia sacra.

Ma, per mantenere un riferimento diretto alla struttura di significato in cui si inserisce l'esperienza oniroide, è opportuno enfatizzare l'aspetto sociale della stessa. La madre, i consanguinei, gli amici che custodivano l'infermo sono sorpresi dal sonno e risorgendo dal sonno vedono l'avvenuto miracolo. Con il sonno che è pensato agire gli umani e che è una condizione normale dell'evento sovranaturale.

La leggenda della beata Vanna ripropone questi aspetti normalizzandoli attraverso il topos agiografico della ierofania che, al momento del transito della beata dalla terra al cielo, diviene particolarmente frequente. Con un devoto della chiesa di Sant'Andrea, una monaca, una religiosa:

«Quaedam etiam alia mulier pedisequa Dominae, cum qua sancta habitaverat, cum corpus somno reficeret, oculis mentis videt Iohannam Beatissimam gemmis indutam» (MAREDDU V. cur. 1853: 44).

[Una certa altra donna, serva della padrona, con la quale la santa aveva abitato, ristorando il corpo con il sonno, con gli occhi della mente vede la beatissima Giovanna vestita di gemme].

Per questi due esempi, possiamo già dire che, nella Orvieto trecentesca, la metà notturna dell'uomo, costituita dal sonno e dal sogno, non ha ancora tagliato i ponti con la sua metà diurna<sup>(13)</sup>, partecipa, invece, della trasformazione cui la espone il definirsi di una onirologia cristiana<sup>(14)</sup> per la quale gli Ordini mendicanti forniscono i protagonisti. Il processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa ci offre una rappresentazione drammatizzata tanto del primo quanto del secondo aspetto:

«Ildebrandinus Rainerij, de Corbario Urbevetane diocesis, dixit quod cum occasione cuiusdam malefici, quod dicebatur fecisse, fuisset suspensus per manum in altum et fuisset sibi manus dextra abstricta, ita quod eam extendere non valebat nec cum ea aliquid operari, sed inceperat penitus desiccari; unde cum staret in area in nocte, vidit in visione fantasmam que ita abstrinabat manum eius unde fuerat Iesus, quod eam destruere videbatur. Unde cum cruciaretur in manu predicta, invocavit beatum ambrosium dicens: "Domine, adiuva me". Et tunc apparuit in somnis eidem dicens: "Noli timere". Et manum predictam accepit et ipsam extendens ei tribuit sanitatem»<sup>(15)</sup>.

[Ildebrandino Rainerij, di Corbara della diocesi di Orvieto, disse che in occasione di un certo misfatto, che si diceva avesse fatto, fosse stato appeso in alto per una mano e gli fosse stata stretta la mano destra tanto che non riusciva più ad estenderla né poteva fare qualcosa con essa, ma aveva cominciato a atrofizzarsi completamente, perciò, mentre, di notte, stava in aria, vede in visione un fantasma che stringeva la sua mano, dove era stato offeso, così forte che sembrava distruggerla. Quindi, essendo straziato nella suddetta mano, invocò il beato Ambrogio dicendo: "Signore aiutami". E allora gli apparve in sogno dicendo: "Non temere". E prese la mano suddetta e stendendola lo guarì].

La lotta contro le visioni di fantasmi, onirico rivestimento della paura e del dolore sono sconfitte dall'invocazione che conduce all'apparizione del santo. Se il dolore genera mostruosità che infieriscono, il tocco del santo, invece, sana. Questa costruzione simbolica trova un aggancio con la realtà sociale quando si considera che Ambrogio interviene su un prigioniero. Intervengono a donare la libertà o a salvare prigionieri, ingiustamente detenuti, anche Pietro Parenzo e la beata Vanna: la salute/salvezza si mostra così ancorata ad un concetto di giustizia che sopravanza quella umana che può essere causa di sofferenza. Non si può però, con un ragionamento molto materiale, non ricordare che Domenicani e Francescani ressero, alternandosi tra loro, il tribunale dell'Inquisizione, mentre Pietro Parenzo fu Rettore di Orvieto. Cose queste che ricollocano l'intervento in sogno a favore degli ingiustamente reclusi all'interno di uno scenario che parla, di equivalenze simboliche salute/salvezza, ma anche di responsabilità istituzionali per l'amministrazione del potere giudiziario.

Le persistenze dei quadri mentali, inerzie della storia cui fanno contrappunto le accelerazioni del breve periodo trovano espressione ancora nel processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa:

*Domina Tedora, uxor Bongnanni Iohannis Mercatantis, iurata dixit quod cum maxima infirmitate laboraret, ita quod omnes qui eam videbant de vita sua penitus desperabant, idem vir eius vovit eam beato Ambrosio quod eam liberaret. Et sic cum iaceret in lecto, audivit vocem cuiusdam fratris minoris, et videbatur sibi manicas cape videre, qui dicebat quod surgeret et iret ad ecclesiam sanctii Ambrosii et rogaret eum et dominam que multum eam iuabit. Et propter vocis dulcedinem non dabat ei responsum. Et odoris fragrantiam sibi maximam dereliquit, ita quod duobus diebus persensit de dicti odoris fragrantia. Et mulieres que cum ea pariter morabantur interrogabant eam unde venit ita dulcis odor; et capilli eius quasi redolere videbantur. Atque ita sanata est quod in mane surgens de lecto per domum suam cepit omnia ministrare<sup>(16)</sup>.*

[Donna Tedora, moglie di Bongnanni Iohannis Mercatanti, dopo aver giurato disse che, soffrendo per una gravissima malattia al punto che tutti quelli che la vedevano disperavano del tutto riguardo alla sua vita, suo marito, la diede in voto al beato Ambrogio perché la liberasse. E così, stando nel letto

sentì la voce di un certo frate minore, e le sembrava di vedere le maniche e [il cappuccio?], che diceva di alzarsi e di andare alla chiesa di sant'Ambrogio e di pregarlo che l'aiuterà molto. E per la dolcezza della voce non gli dava una risposta. E lasciò una grandissima fragranza di odore che continuò a sentire per due giorni. E le donne che si attardavano insieme con lei, le chiedevano da dove venisse un così dolce odore, e i suoi capelli sembravano emanare profumo. E fu guarita al punto che l'indomani, alzandosi dal letto, cominciò nella sua casa ad occuparsi di tutte le cose.]

Il protagonista del sogno è, in questo caso, addirittura il segno, le maniche e il cappuccio, di un frate minore che in risposta ad un voto appare per indicare la strada della guarigione. Il luogo del pellegrinaggio è indicato come chiesa *sancti Ambrosii* e ciò dà una indicazione della cogente equivalenza che si instaura tra il luogo della salute e il sepolcro del santo. Ma più ancora è il permanere della *fragrantia odoris* ad essere significativo. Se è vero infatti che profumi e odori accompagnano sempre la santità<sup>(17)</sup>, qui siamo in presenza di una traccia olfattiva che resta evidente dopo una visione. Ora, la visione è stata l'esperienza oniroide di un singolo, ma la *fragrantia odoris* viene avvertita da altre donne e dura qualche giorno. La dimensione dello psichismo individuale e quella della religiosità popolare si mostrano così due realtà assolutamente osmotiche in una continua trasformazione di forma per il contenuto e di contenuto per la forma. È questo dunque il quadro concettuale, la struttura mentale che fonda e giustifica la possibilità per il francescano di lasciare la sua *fragrantia odoris*. Ma del sogno, dell'apparizione o della visione possono restare altri elementi di concretezza. La leggenda della beata Vanna ci consegna una origine mitica per le reliquie:

«Religiosa quedam Bartholomea nomine, dolorem dentis patiens vehementer, invocabat, ut sibi videbatur in somniis hanc Virginem gloriosam. Videbatur etiam sibi quod de vestibus dictae Sanctae apponeret infirmo denti. Cumque mane surrexisset, invenit se perfecte curatam. Mirabile dictu. Post aliquos dies in marsupio suo respiciens, invenit ibi dictas vestes, quas in somniis se meminerat, accepisse. Haesitans vero, utrum verae fuissent an non, eas nihilominus conservavit. Post aliquod tempus, mater dictae Bartholomeae, Theodora nomine, patiens in palpebris dolorem fortissimum, accepit reliquias praedictas, quas filia adhuc habebat; loco infirmo supponens, paululumque sustinens, plena sanitate laetatur.

Acucius quidam nomine, filius dictae Dominae Theodora, fracto pede dolorem quasi intollerabilem sustinebat. Mater vero eius, accipiens de vestibus Sanctae, quas filia supradicta in somniis acceperat, quasque ex nunc cum magna veneratione servaverat, faciens signum Crucis cum invocatione dictae Sanctae, super pede fracto, illico de dicta infirmitate convaluit» (MAREDDU V. cur. 1853: 53).

[Una certa religiosa di nome Bartholomea, che soffriva per un forte dolore di denti, invocava che le apparisse in sogno questa gloriosa Vergine. Le sembrava anche che mettesse sul dente malato delle vesti della santa.

L'indomani, essendosi alzata, scoprì che era stata completamente guarita. Mirabile a dirsi. Dopo qualche giorno, guardando nella sua borsa, scoprì di aver ricevuto lì dette vesti che in sogno ricordava. Incerta se fossero state vere o no, comunque le conservò. Dopo qualche tempo, la madre di detta Bartholomea, di nome Theodora, soffrendo per un fortissimo dolore alle palpebre, prese le reliquie che la figlia ancora conservava; applicandole sulla parte malata e tenendocela un po' è allietata da una completa guarigione.

Un certo Acucio, figlio di detta donna Theodora, rottosi un piede, soffriva per un dolore quasi insopportabile. Ma sua madre, prendendo delle vesti della santa, che la figlia suddetta aveva ricevuto in sogno e che da allora aveva conservato con grande venerazione, facendo il segno della croce con l'invocazione alla detta santa sul piede rotto, subito guarì da detta malattia].

Qui è il sogno ad essere direttamente terapeutico. Indotto da uno stato di sofferenza, il sogno è cura efficace. Per passare dal livello di analisi del contenuto latente al livello di analisi del contenuto palese, la beata Vanna cura attraverso l'applicazione delle reliquie che poi lascia come testimonianza della sua presenza e del suo operato. Mediato il lascito – o la fabbrica – della reliquia da un'interprete credibile, Bartholomea, la reliquia stessa entra poi in un circuito familiare di prestazioni sanitarie in cui assume rilievo la figura della madre Theodora. Mal di denti, dolore agli occhi, slogature, sono gli ambiti clinici in cui si esercita il sapere medico empirico delle donne, *vetulae* o streghe, della quale Theodora può rappresentare la versione normalizzata.

Odori e reliquie transitano dunque dal mondo del sogno a quello della realtà. Ma le agiografie che stiamo trattando non riconnettono ad origini oniriche soltanto segni della santità o strumenti terapeutici.

Per Pietro Parenzo è la stessa sua virtù taumaturgica a trovare un mito di fondazione nel sogno. O meglio, all'incrocio di due sogni:

«Quedam namque matrona, de districtu Corvarii, urbevetane diocesis, quatuor annis ita manus contractas habuerat, omni confectas macie, ut in eis soli nervi existere viderentur et a mulierum officiis essent penitus aliene. Hanc quidam prior sancti Andree de Monte Martha misit cuidam venerabili, honesto et religioso viro, Anselmo nomine, physicali scientia erudito, civi urbevetano, ut ei medicinarum auxilio subveniret. Qui cum non possit ei cum suis proficere medicinis, nono kalendas iunii sompnum dans oculis suis in nocte ac palpebris requiem consuetam, vidit in sompno se ante altare beati Petri apostoli Rome cum magna multitudine permanere. [...] Evigilans autem mane medicus antedictus, grandevus etate, quid significaret hec visio cepit subtiliter cogitare. Tunc supervenit matrona iam dicta et eum visitans sibi suam retulit visionem dicens, se in sompnis eadem nocte vidisse totum mundum aquis abundantibus coopertum. [...] Magister autem Anselmus, audiens mulierem et eius visionem recogitans, revolvens etiam in mente qua de causa fuerat dominus Petrus occisus, dixit ad mulierem: soror, vade ad illum sanctum martirem, quia, cum sit propter iustitiam interfectus, tibi forsitan desi-

deratam tribuet sanitatem. Mulier autem, fidem adhibens dictis eius, devote et humiliter sepulcro martiris presentavit. Ibiq[ue], orans tota quarta feria, se nervis extendentibus et ossibus fragorem facientibus, elevatis manibus dicebat: Deus adiuva me. Et statim recepit in manibus sanitatem, ita ut manibus operaretur quidquid officia exigunt feminarum. Unde ad medicum rediens sepe dictum manus ei sanissimas demonstravit» (NATALINI V. 1936: 172-173).

[Infatti una certa donna del distretto di Corbara della diocesi orvietana, aveva avuto da quattro anni le mani rattrappite e scavate da ogni magrezza tanto che in esse sembravano rimanere i soli nervi e che erano completamente inadatte ai lavori femminili. Un certo priore di sant'Andrea di Monte Martha la inviò da un certo Anselmo, uomo venerabile, degno di ammirazione, onesto, religioso, esperto nella scienza medica, cittadino orvietano, perché la soccorresse con l'aiuto delle sue medicine. Questo, poiché non poteva giovarle con le sue medicine, nove giorni prima delle calendè di giugno, di notte, dando il sonno ai suoi occhi e l'abituale riposo alle palpebre, si vide in sogno stare davanti all'altare del beato apostolo Pietro con una grande folla [...] Svegliandosi l'indomani, il medico suddetto, molto vecchio, cominciò a speculare sottilmente su cosa significasse questa visione. Allora giunse la donna già nominata, e facendogli visita, parlando, riferì a lui la sua visione, che lei, nel sogno e nella medesima notte, aveva visto tutto il mondo coperto da acqua. [...] Poi, il maestro Anselmo, ascoltando la donna e ripensando alla sua visione, riandando anche con la mente al motivo per cui il signore Pietro era stato ucciso, disse alla donna: Sorella va' da quel santo matire poiché, essendo stato ucciso per la giustizia, forse ti concederà la desiderata guarigione. Poi la donna, avendo fiducia nelle sue parole, si presentò devotamente e umilmente al sepolcro del martire. E lì, pregando per tutto il giorno di festa, stendendoglisi i nervi e facendo rumore le ossa, levate le mani al cielo diceva: Dio aiutami. E subito ricevette la guarigione nelle mani a tal punto da poter fare con le mani qualunque cosa richiedono le occupazioni femminili. Dunque, ritornando al medico spesso nominato, gli mostrò le mani sanissime].

La complessità e la lunghezza di questa citazione rende opportuno un riepilogo dell'intreccio narrativo e qualche puntualizzazione sugli attori. 1) La donna sofferente – *matrona de districtu Corvarii* – si rivolge ad un religioso – *prior sancti Andreae de Monte Martha* – che la indirizza ad un medico. 2) Il medico – Anselmo – constata l'inefficacia della sua terapia, poi ha un sogno sul quale comincia a riflettere. 3) La donna racconta al medico il sogno da lei fatto. 4) Il medico interpreta il sogno e indirizza la donna al santuario. 5) La donna guarisce.

Ora, quanto abbiamo detto sul sogno come luogo socialmente riconosciuto di incontro tra il meraviglioso e il quotidiano che costituisce la gabbia mentale di strutturazione del senso per l'esperienza onirica funziona anche qui. È la logica, tutta sociale, che stabilisce il collegamento tra i diversi quadri narrativi e li concatena dotandoli della necessaria consequenzialità.

Ciò che ci mostra (1) è già interessante: chi soffre ha, nel suo quotidiano, occasione di contatto con il rappresentante della Chiesa che opera una prima mediazione verso una possibile cura. Tocca però all'uomo di scienza (2) certificare la inguaribilità della donna e la inefficacia della medicina scientifica. La funzione narrativa di Anselmo è centrale, uomo di scienza ma anche onesto e religioso, è lui che apre alla terapia sacra. La sua competenza medica lo rende credibile quando dichiara inguaribile la donna, la sua levatura morale lo rende, invece, credibile quando avvia la risoluzione del male su un percorso esistenziale. Personaggio chiave nel quale si incontrano diversi sistemi medici, Anselmo si pone dunque come interprete (4) autorizzato e autorevole sia del suo sogno (2) sia di quello della donna (3).

La collocazione sociale che abbiamo visto precisa per i personaggi, non lo è di meno per i due sogni. Per contenere la lunghezza della citazione ne ho omesso la trascrizione e basterà qui dire che sono centrati sulla figura di Pietro Parenzo ed hanno un contenuto manifesto esplicitamente allegorico. La socialità di questi sogni è senz'altro nel rapporto per cui psichismo individuale e schemi culturali si incontrano e generano stereotipi letterari. Ma è, più ancora, nella relazione che il raccontarsi sogni istituisce con le pratiche ufficiali del raccontare, quelle che producono materiali per la confessione, religiosa o giudiziaria<sup>(18)</sup>.

Lo scioglimento dell'intreccio, infine, si ha con la guarigione della donna (5), le sue membra contratte, che le impedivano gli uffici donneschi, si estendono consentendole di nuovo ogni attività. Il passaggio dalla situazione negativa di infermità a quella positiva è sottolineato dal fragore delle ossa. La testimonianza del medico circa l'avvenuta guarigione darà il via alla fama del santo.

Avevo cominciato a parlare di sogni avvertendo che si sarebbe trattato di un itinerario logico-argomentativo. A questo punto, mi sembra opportuno fare una tappa e, autorizzati dagli esempi addotti, proporre qualche precisazione sul sogno che appare organico a un modello culturale.

La prima cosa da puntualizzare è che dietro ogni sogno, o meglio dietro ogni agiografia che lo propone, c'è un agiografo che è concretamente inserito all'interno di una comunità. Espressione di una élite, questi produce, a particolari condizioni e per particolari scopi, materiali di propaganda sui quali agiranno ancora, operando una selezione a fini conservativi, gli ordinatori degli archivi. Senza avventurarmi in una critica del documento<sup>(19)</sup>, dico che questo stato di cose si manifesta immediato ed evidente; nel nostro caso, sono santi "ufficiali" quelli che appaiono in sogno. E, anche se soltanto per accenni, abbiamo visto le condizioni storiche concrete che "ufficializzano" i personaggi proposti all'immaginario collettivo.

Altra cosa da puntualizzare è che il sogno è il normale, si passi l'ossimoro, stato alterato di coscienza. Normale perché si inserisce nell'ordinario succedersi di veglia e sonno, giorno e notte; normale perché può essere in ogni luogo; normale perché può venire indotto da pratiche o da tecniche convenzionali; normale perché diffusamente raccontato e creduto; normale perché esperienza individuale e/o collettiva.

Luogo ordinario dello straordinario, altra precisazione, il sogno appare il sostegno adeguato alla credibilità del santo che, abbiamo già visto, è l'eroe più popolare del Medioevo. È nel sogno infatti che il santo si manifesta, è dal sogno che trova fondata la sua virtù taumaturgica, è attraverso il sogno che trasmette strumenti terapeutici e indicazioni di cura.

Socializzato, ricondotto a fascio di funzioni per la santità taumaturgica, dunque inquadrato nei suoi limiti, il sogno del racconto agiografico è, nella Orvietò del Trecento, una occasione terapeutica organica. Ecco una breve casistica, complementare a quella offerta dai racconti già proposti, che seleziona tra la ventina di casi in cui, nella leggenda di Pietro Parenzo, nel processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa e ancora nella leggenda della beata Vanna, è esplicito il riferimento ad un sogno. Per contenere il campione, ho omesso di prendere in considerazione tutti i racconti di miracoli terapeutici, e sono in numero abbastanza consistente, dove il riferimento al sogno non è esplicito e dunque rimane possibile, anche in caso di elevata probabilità, soltanto per via di inferenza.

Anche in questo caso l'itinerario espositivo parte dalla leggenda di Pietro Parenzo. Il rettore compare direttamente alla donna inferma, l'apparizione avviene all'ospedale di San Giorgio, luogo sociale della sofferenza – ancora oggi nella toponomastica e nella coscienza collettiva orvietane c'è un San Giorgio per indicare una casa di riposo per anziani –, l'effetto è la guarigione. Il sogno induce poi il pellegrinaggio al sepolcro del martire per il ringraziamento:

«Iam enim preterierant quatuordecim anni et pluries, quod mulier quedam lombarda venit in Urbeveterem. Hec, scabella due ferens in manibus, repens super teram, tibias, crura et pedes coriata post se trahebat. Cumque aliquot annis sic super terram repisset, ex his, que hostiatim quesierat, sibi emit asellum, qui eam usque ad prefixum diem portavit. Hec dum quarto kalendas augusti dormiret in hospitali sancti Georgii, qui apud nos est, martir noster tertio apparuit ei, dicens: surge. Cum prima et secunda vice non crederet, tertia vice monita, surrexit, et sine omni humano auxilio in pede stetit erecta et civitatem tremens intravit, ad sepulcrum martiris veniens» (NATALINI V. 1936: 186).

[Ormai erano passati più di quattordici anni da quando una donna lombarda venne ad Orvietò. Questa, portando in mano due appoggi, strisciando a

terra, coperta di escoriazioni, trascinava dietro di sé le tibie, le ginocchia e i piedi. Dopo che aveva strisciato per terra un certo numero di anni, si procurò, da coloro che aveva indotto a compassione, un asinello che la portò fino al giorno avanti. Il quarto giorno prima delle calende di agosto, mentre dormiva all'ospedale di san Giorgio che è presso di noi, il nostro martire le apparve per la terza volta dicendole: "Alzati". Ammonita per la terza volta, poiché non aveva creduto alla prima e alla seconda, si alzò, e senza alcun sostegno umano stette eretta in piedi e, vacillante, entrò in città dirigendosi al sepolcro del martire].

Come Pietro Parenzo, anche la beata Vanna può comparire direttamente ad una donna inferma, più avanti vedremo che pure Ambrogio da Massa può farlo. La leggenda della beata Vanna, scarna di particolari, non ci dice il luogo dell'apparizione. Rispetto al precedente caso, stavolta il sogno è indotto dalla preghiera ed ha effetto guaritore sulla base di un patto terapeutico; Margharita, la miracolata, dovrà annunciare la grazia alla priora della beata:

«Margharita quedam nomine, febres patiens, quodam tumenti ulcere super genu fortius angebatur. Cumque hanc Virginem pro sua sanatione oraret, fuit protinus ab ulcere liberata. Instans vero precibus, ut alleviaretur a febribus, obdormivit; viditque in somniis Beatam Joannam, habitu Religionis suae gloriose ornatam dicentem sibi: Vade et gratiam, quam accepisti, meae nuncia Priorissae. Quae cum iussa complevisset, febribus illico caruit, plena curatione recepta» (MAREDDU V. cur. 1853: 52).

[Una certa di nome Margharita, soffrendo per le febbri, era alquanto afflitta, su un ginocchio, da una piaga tumescente. Pregando questa vergine per la sua guarigione, fu subito liberata dalla piaga. Insistendo con le preghiere perché la liberasse anche dalle febbri, si addormentò; e vide in sogno la beata Vanna, nell'abito proprio del suo ordine, ornata di gloria, che le diceva: "Va' e riferisci alla mia priora la grazia che hai ricevuto". Avendo obbedito al volere della santa, avuta completa guarigione, sparì subito la febbre].

Oltre che direttamente al malato, Pietro Parenzo, Ambrogio da Massa e Vanna da Orvieto, possono apparire ad un familiare del sofferente o del malato. Ho sistemato in progressione i prossimi due casi, il primo, telegrafico, racconta di Pietro Parenzo che compare ad un padre per indurre il pelgrinaggio al sepolcro:

«[...] in octava beate Marie extensus est filius Ioannis Amorosi, puerulus pene a nativitate contractus et omnino perditus. Cui Ioanni frequenter martir apparuit, dicens ut puerulum suum ad ipsius sepulcrum portaret sanandum» (NATALINI V. 1936: 187-188).

[...] nell'ottava della beata Maria fu sanato il figlio di Giovanni Amorosi, bambino rattappito quasi dalla nascita e senza speranza di miglioramento. A questo Giovanni, spesso, apparve il martire che gli diceva di portare il bambino al suo sepolcro per guarirlo].

Il secondo caso, raccolto nel processo di canonizzazione di Ambrogio da

Massa, è narrativamente più articolato e consistente. È il nonno di un ragazzo malato ad avere il sogno. Nel sogno compare il santo, ma allegoricamente è il ragazzo che si mostra nella chiesa di Sant'Ambrogio a stigmatizzare lo scetticismo del sognatore. Il comportamento indotto dal sogno, votare il ragazzo malato al santo e il pellegrinaggio al sepolcro, è partecipato da tutta la famiglia su imposizione del nonno:

«Ianni Ranuctii Centii civis Urbevetanus iuratus dixit quod cum fidem non adhiberet de iis que de beato Ambrosio ab aliis audiebat, tandem filius filii est gravissime infirmatus et cum eum morti propinquum cum hominibus et mulieribus custodiret, predictus Ianni in lecto iacens vidit in visione puerum predictum in ecclesia sancti Ambrosii permanere, et cum videretur sibi quod puer expavescendo fugeret et timeret, ipse vocans eum suo subsidio tuebatur. Et sic die facto eundem puerum taliter infirmantem ad beati viri merita destinavit, dicens uxori sue et matri pueri ut eum beato Ambrosio deberent [...] Ad cuius invocationem ita puer extitit liberatus quod ad domum propriam sanus et incolumis est portatus»<sup>(20)</sup>.

[Giovanni Ranuctii Centii, cittadino di Orvieto, avendo giurato, disse che non credendo a ciò che sul beato Ambrogio aveva sentito dire da altri, infine il figlio del figlio si ammalò molto gravemente e assistendolo ormai vicino alla morte, con gli uomini e con le donne, il predetto Giovanni, sdraiato sul letto, vide, in visione, il fanciullo sopra nominato che continuava a vivere nella chiesa di sant'Ambrogio che, chiamandolo, lo difendeva con la sua protezione, sembrandogli che il fanciullo fuggisse terrorizzato. Così, fatto giorno, affidò alla benemerenzza del beato uomo il medesimo fanciullo a tal punto malato, dicendo a sua moglie e alla madre del fanciullo che lo votassero al beato Ambrogio. [...] all'invocazione di questo, il ragazzo venne fuori guarito a tal punto che fu ricondotto sano e salvo a casa sua].

Cambiando la tematizzazione principale, dalle reti di parentela ai luoghi delle apparizioni e alle azioni rituali, è ancora il processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa che ci presenta un caso interessante. La sognatrice è la malata stessa, il sogno è direttamente terapeutico, ma avviene dopo il pellegrinaggio, cioè dopo l'azione rituale, a casa della malata, cioè in un luogo privato:

«Domina Iemma, uxor quondam Gratiani, de regione Sancti Christofani, iurata dixit quod cum annorum VI spatio iam elapso sine baculo non posset ambulare, visitavit corpus beati viri Ambrosii, ut suis meritis eam dignaretur liberare. Et postea reversa est domum. In nocte sibi beatus Ambrosius apprensus dixit ei: "Extende te". Et ipsa extendit se; et in mane surgens sine baculo ambulavit et plenissime est sanata»<sup>(21)</sup>.

[Donna Gemma, moglie di un certo Graziano, della Regione di san Cristoforo, avendo giurato, disse che essendo già passato un periodo di sei anni senza che potesse camminare senza bastone, andò a vedere il corpo del beato uomo Ambrogio perché con i suoi meriti si degnasse di guarirla. E poi tornò a casa. Nella notte, apparendole il beato Ambrogio le disse: "Distenditi [nelle gambe]". E lei stessa si distese; e al mattino, alzandosi, camminò senza bastone e fu completamente guarita].

Quanto appena citato istituisce una relazione tra pellegrinaggio e sogno terapeutico. Azione efficace, il pellegrinaggio induce l'apparizione del santo taumaturgo che però non avviene al sepolcro. Il processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa, la leggenda di Pietro Parenzo presentano parecchi casi di guarigioni avvenute, nottetempo, al sepolcro. Per intendere queste ultime, anche se non si parla esplicitamente di sogni, possiamo scomodare l'istituto dell'*incubatio*<sup>(22)</sup>. Il brano riportato sopra scinde esplicitamente il sogno di guarigione dal sepolcro. Cosa che fa anche la leggenda di Pietro Parenzo nel brano qui di seguito. L'uno e l'altro ci consegnano una testimonianza oscillante; sono il documento di una persistenza, ma anche il documento di una censura – espressione di una "grande strategia" implicita e di locali tattiche loquaci<sup>(23)</sup> – e ci ripropongono una ambivalenza costitutiva per la quale l'antropologia medica definisce utilmente la strategia di lettura:

«Puella quedam, filia Ioannis Agnetis, de civitate Balneoregensis, ita usum membrorum per annum amiserat, ut nullo modo posset assurgere. Hanc pater martiri nostro devovit et viginti quinque diebus ante sepulcrum eius eam fecit iacere. Ea tunc non liberata, quasi de ipsius sanitate desperans, eam reduxit ad patriam. Sed, dum quadam nocte iaceret, vocem sibi dicentis audi- vi: Surge. Illa, putans se a patre vocatam, respondit: Pater; quomodo imperas me surgere, cum me noveris infirmam et nullam mihi esse surgendi potentiam? Cui pater dixit: Non hoc precepi nec te vocavi. Cumque illa iterum obdormisset, martir ei apparuit, dicens: surge et sta super pedes tuos, quia ego te liberavi. Statim hylaris, sana facta, surrexit et, quocumque voluit, bene sana incessit» (NATALINI V. 1936: 189).

[Una certa fanciulla, figlia di Giovanni Agnetis, della città di Bagnoregio, aveva, da un anno, perso l'uso delle membra fino al punto che non poteva, in alcun modo, stare in piedi. Il padre la votò al nostro martire e per venticinque giorni la fece stare sdraiata davanti al suo sepolcro. Non essendo stata guarita, come se ormai disperasse per la sua guarigione, la riportò a casa. Ma, mentre una notte lei dormiva sentì la voce di uno che le diceva: "Alzati". Ella pensando che fosse stata chiamata dal padre rispose: "Padre, come puoi ordinare di alzarmi quando sai che sono inferma e che non ho alcuna possibilità di alzarmi?" A questa il padre rispose: "Non ti ho ordinato ciò, né ti ho chiamato". Essendosi lei addormentata di nuovo, il martire le apparve dicendo: "Alzati e sta' dritta sui tuoi piedi, poiché io ti ho guarito". Subito, sanata, si alzò felice e, guarita, ovunque volle andò speditamente].

## Note

(1) L'espressione ha acquisito diritto di cittadinanza nella storia degli studi sulla santità con Jean-Claude Schmitt (SCHMITT J.-C. 1984). Tra il XII e il XV secolo, la *fabrique des saints* ha avuto come sue caratteristiche, sono ancora considerazioni di Schmitt, il riguardare, in congruenza con il più generale fenomeno di umanizzazione del divino, tipico del Basso Medioevo, persone storicamente esistite, uomini e donne, che hanno potuto così superare l'anonimato sociale e storico. Nel lungo periodo, la *fabrique des saints* riguarda sempre il rapporto dei vivi con i morti, ma il sovrannaturale, come aveva fondato i valori che sostenevano la società altomedievale, adesso accoglie i nuovi equilibri sociali e le nuove strategie di potere.

Per ciò che riguarda l'approccio socio-antropologico allo studio dei meccanismi di costruzione del santo, mi limito a segnalare un precedente importante: DELOOZ P. 1976 [1962], e oltre a questo, una applicazione recente, *La fabrication des saints*, "Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique", 24, marzo 1995.

(2) VAUCHEZ A. 1989 [1981]: è la ponderosa sistematizzazione, fatta attraverso gli atti dei processi di canonizzazione, della storia della santità nei secoli che abbiamo reso pertinenti per la vicenda orvietana. Il lavoro considera, e dunque colloca in ambiti più larghi, anche Pietro Parenzo, Ambrogio da Massa, Vanna da Orvieto.

(3) Il culto dei santi riflette il sistema organizzativo e di valore proprio della società in cui si definisce. Su questo tema e con pertinenza storico-geografica stretta attorno a quanto tratta il presente articolo, ecco una segnalazione bibliografica essenziale ma orientativa delle potenzialità interpretative e degli ambiti di ricerca: BOESCH GAJANO S. - SEBASTIANI L. cur. 1984, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)* 1991, GOLINELLI P. 1991.

(4) L'opinione, autorevolissima, è di Sofia Boesch Gajano (BOESCH GAJANO S. 1982: 127). In apertura dello stesso articolo, l'Autrice ricostruisce come il culto dei santi sia stato, dagli anni '60, uno dei temi privilegiati della medievistica e come, lo stesso tema, sia stato inserito nel più ampio dibattito intorno al "popolare".

(5) Per la storia di Pietro Parenzo, con la limitazione alle sole fonti a stampa, sono da considerare: CARTARI A.S. 1662, SEGNERI P. 1773, *De S. Petro Parenzii Martyre Urbeveteri in Hetruria. Commentarius Praevius. De vita à coaevò scripta, die mortis ac cultus, & novissima Translatione corporis*, Acta Sanctorum, Maii V, Antverpiae, 1685, pp. 85-100, PERALI P. s.d., NATALINI V. 1936.

(6) La ricostruzione della struttura familiare di Pietro Parenzo è in NATALINI V. 1936: 134-150.

(7) Le citazioni fin qui fatte del processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa, sono in *De B. Ambrosio Massano, Confessore Ordinis Minorum, Urbeveteri in Umbria. Commentarius Praevius*, Acta Sanctorum, Novembris IV, Bruxelles 1925, pp. 566-608, cfr. p. 573 passim. Altre fonti edite per Ambrogio da Massa sono: FUMI L. 1887, MOSCA C. cand., NICOLINI V. rel. 1975, PELLEGRINI L. 1986-1987.

In stretta attinenza con Ambrogio da Massa e con l'argomento di questo lavoro è da segnalare GALLETTI A.I. 1983.

(8) I documenti di storia locale per l'insediamento degli ordini mendicanti sono in: *Chiese e conventi degli Ordini mendicanti in Umbria nei secoli XIII - XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie*, in particolare ROSSI CAPONERI M. - RICCETTI L. cur. 1987.

I termini statistici e geografici del fenomeno, inseriti in una storia della santità, sono in VAUCHEZ A. 1989 [1981].

(9) L'elenco dei documenti e degli studi specialistici che riguardano quanto citato è lungo. Con il valore di primo inquadramento bibliografico, comunque utile ad orientare il lettore, segnalo soltanto: WALEY D. 1985 [1952], per la storia politica. SATOLLI A. 1985, RICCETTI L. 1992, ANDREANI L. 1986-1987, per gli altri contenuti di cui ho dato notizia.

(10) Su questa funzione della santità femminile, cfr. BENVENUTI PAPI A. 1991.

(11) Questi aspetti e questi modelli interpretativi della santità femminile sono presentati e valutati in DINZELBACHER P. 1991.

(12) Le citazioni fin qui fatte della leggenda della beata Vanna da Orvieto, sono in: MAREDDU V. cur.

1853: 12 sgg. Altre fonti **edite** sono: PASSARINI L. 1879, FUMI L. 1885, SILLI A. 1966, PAOLI E. - RICCI L. G.G. 1996. Inoltre MENESTÒ E. 1989.

(13) L'affermazione parafrasa Roger Bastide: «Ma nella nostra civiltà – occidentale – i ponti sono tagliati tra la metà diurna e la metà notturna dell'uomo» (BASTIDE R. 1976 [1972]: 37).

(14) Sugli antecedenti e sui contesti dottrinali della oniologia cristiana si può, utilmente, leggere: LE GOFF J. 1988 [1985].

(15) *De B. Ambrosio Massano, Confessore Ordinis Minorum, Urbeveteri in Umbria. Commentarius Praevius, Acta Sanctorum, Novembris IV, Bruxelles 1925*, pp. 566-608, cfr. p. 604.

(16) *Ibidem*: 605.

(17) Per ricostruire il quadro dottrinale e ideologico è utile riferirsi a: ALBERT J.P. 1990 e a CAMPORESI P. 1983.

(18) Questa correlazione, fecondissima, tra le diverse forme del racconto, è istituita da Jean-Claude Schmitt (SCHMITT J.-C. 1988 [1985]: 240).

(19) Riguardo al rapporto tra produzione agiografica e società, la critica del documento potrebbe prendere le mosse da Peter Brown (BROWN P. 1983 [1981]) e da Evelyne Patlagean e P. Riché (PATLAGEAN E. - RICHÉ P. *curr.* 1981).

Più in generale è comunque indispensabile: LE GOFF J. 1978.

(20) *De B. Ambrosio Massano, Confessore Ordinis Minorum, Urbeveteri in Umbria. Commentarius Praevius, Acta Sanctorum, Novembris IV, Bruxelles 1925*, pp. 566-608, cfr. p. 588.

(21) *Ibidem*: 596.

(22) Per i miracoli attribuiti ad Ambrogio da Massa, parla esplicitamente di *incubatio* Anna Imelde Galletti (GALLETTI A.I. 1983).

(23) Mi sembra pertinente utilizzare la coppia terminologica e concettuale, usata a caratterizzare il potere, che è in: FOUCAULT M. 1978 [1976].

## Riferimenti bibliografici

AGRIMI Jole - CRISCIANI Chiara (1993), *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, pp. 217-261, in GRMEK Mirko D. (curatore), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I. *Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma - Bari.

ALBERT Jean-Pierre (1990), *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Éditions de l'ÉHES, Paris.

ANDREANI Laura (1986-1987), *Un frammento di Statuto del Comune di Orvieto (1313-1315). Note a margine*, "Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano", XLII-XLIII, 1986-1987, pp. 123-172.

BASTIDE Roger (1976 [1972]), *Sogno, trance e follia*, traduz. dal francese di Albina CACOPARDO, Jaca Book, Milano [ediz. orig.: *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972].

BENVENUTI PAPI Anna (1991), *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*, pp. 467-488, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 28-29 octobre 1988)*, École Française de Rome, Roma.

BOESCH GAJANO Sofia (1982), *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, "Studi Storici", 23, 1, gennaio-marzo 1982, pp. 119-136.

BOESCH GAJANO Sofia - SCARAFFIA Lucetta (curatori) (1990), *Luoghi sacri e spazi della santità. Atti del convegno tenuto a L'Aquila nei giorni 27-31 ottobre 1987*, Rosenberg & Sellier, Torino.

BOESCH GAJANO Sofia - SEBASTIANI Lucia (curatori) (1984), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L.V. Japadre, L'Aquila - Roma.

BROWN Peter (1983 [1981]), *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, traduz. dal-

- l'inglese di Luciana REPICI GAMBIANO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *The cult of the saints*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981].
- CAMPORRESI Piero (1983), *La carne impassibile*, Il Saggiatore, Milano.
- CARTARI Antonio Stefano (1662), *Istoria antica latina e sua traduzione in lingua italiana del Martirio di S. Pietro di Parenzo, Podestà e Rettore della città d'Orvieto, seguito nell'istessa città l'anno 1199*, Palmerio Giannotti, Orvieto.
- DELOOZ Pierre (1976 [1962]), *Per uno studio sociologico della santità*, pp. 227-261, in BOESCH GAJANO Sofia (curatore), *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna [ediz. orig. del saggio: *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique*, "Archives de Sociologie des Religions", anno VII, n. 13, gennaio-giugno 1962, pp. 17-43].
- DINZELBACHER Peter (1991), *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del medioevo centrale*, pp. 489-506, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 28-29 octobre 1988), École Française de Rome, Roma.
- DUPRONT Alphonse (1993 [1987]), *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, traduz. dal francese di Saverio MARCHIGNOLI - Maria SALEMI - Franco CARDINI, Bollati Boringhieri, Torino [ediz. orig.: *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Éditions Gallimard, Paris, 1987].
- FOUCAULT Michel (1978 [1976]), *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, traduz. dal francese di Pasquale PASQUINO - Giovanna PROCACCI, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976].
- FUMI Luigi (1885), *Leggenda della B. Vanna da Orvieto tradotta in volgare l'anno MCCC in Venezia da fra Tommaso Caffarini da Siena dal testo latino del ven. Scatza orvietano contemporaneo della beata tratta dal Codice veneto e dal senese dell'edizione romana e non venale di Lodovico Passarini e ridotta a miglior lezione*, Città di Castello.
- FUMI Luigi (1887), *Processo per la canonizzazione del Beato Ambrogio da Massa*, estratto, 16 pp., da *Miscellanea Francescana*, fasc. III-IV, Tipografia Campitelli, Foligno.
- GALLETTI Anna Imelde (1983), *Infirmities e terapia sacra in una città medievale (Orvieto 1240)*, pp. 17-34, in SEPELLI Tullio (curatore), *La medicina popolare in Italia*, "La Ricerca Folklorica", n.8, ottobre 1983.
- GOLINELLI Paolo (1991), *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*, CLUEB, Bologna.
- GUREVIC Aron Ja. (1986 [1981]), *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, traduz. dal russo di Luciana MONTAGNANI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Iskustvo, Moskva, 1981].
- LANTERNARI Vittorio (1986), *Festa, guarigione, salvezza: una struttura semantica della religiosità popolare?*, "Lares", anno LII, n. 2, aprile-giugno 1986, pp. 171-180.
- LE GOFF Jacques (1978), *Documento/Monumento*, pp. 38-48, in *Enciclopedia*, 16 voll., vol. V, Einaudi, Torino.
- LE GOFF Jacques (1988 [1985]), *Il cristianesimo e i sogni (secoli II-VII)*, pp. 141-208, in LE GOFF Jacques, *L'immaginario medievale*, traduz. dal francese di Anna SALMON VIVANTI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig. del saggio: *Le christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècle)*, pp. 171-218, in GREGORY Tullio (curatore), *I sogni nel Medioevo. Seminario internazionale. Roma, 2-4 ottobre 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985 (Lessico intellettuale europeo, XXXV)].
- Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 28-29 octobre 1988). École Française de Rome, Roma, 1991.
- MAREDDU Vincenzo (curatore) (1853), *Leggenda latina della Beata Giovanna detta Vanna d'Orvieto del Terz'Ordine di San Domenico, scritta dal Ven. P. Giacomo Scatza Orvietano dei Predicatori, contemporaneo della Beata, tratta da due antiche pergamene*, Sperandio Pompei, Orvieto.
- MAUSS Marcel (1965 [1936]), *Le tecniche del corpo*, pp. 385-489, in MAUSS Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, avvertenza di Georges GURMITCH, introduzione di Claude LÉVI-STRAUSS, traduz. dal francese di Franco ZANNINO, presentazione di Ernesto DE MARTINO, Einaudi, Torino [ediz. orig. del

- saggio: "Journal de Psychologie", XXXII, 3-4, 15 marzo - 15 aprile 1936].
- MENESTÒ Enrico (1989), *Giovanna da Orvieto: la santità tra un fuso, un ago e un rocchetto di filo*, pp. 123-134, in MENESTÒ Enrico - RUSCONI Roberto, *Umbria sacra e civile*, Torino.
- MOSCA C. (candidato), NICOLINI V. (relatore) (1975), *Processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa*, tesi di laurea in lettere, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Perugia, 1975.
- NATALINI Vincenzo (1936), *San Pietro Parenzo. La leggenda scritta dal maestro Giovanni canonico di Orvieto, "Lateranum"* (Roma), nova series, anno II, n. 2.
- PAOLI Emore - RICCI Luigi G.G. (1996), *La Leggenda di Vanna da Orvieto*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Umbria, 37).
- PASSARINI L. (1879), *Leggenda della Beata Giovanna detta Vanna da Orvieto, scrittura inedita del MCCCC*, Roma.
- PATLAGEAN Evelyne - RICHÉ P. (curatori) (1981), *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Études Augustiniennes, Paris.
- PELLEGRINI Letizia (1986-1987), *Una fonte del '600 per il medioevo orvietano: la vita e miracoli del Beato Ambrosio di Massa» di Filidio Marubottini*, "Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano", XLII-XLIII, 1986-1987, pp. 305-335.
- PERALI Pericle (s.d.), *Il protettore dei Podestà italiani. S. Pier di Parenzo Romano, podestà di Orvieto*, Tipografia Rubeca-Scaletti & Scarmiglia, Orvieto.
- RICCETTI Lucio (1992), *La città costruita. Lavori pubblici e immagine in Orvieto medievale*, Le Lettere, Firenze.
- ROSSI CAPONERI Marilena - RICCETTI Lucio (curatori) (1987), *Chiese e conventi degli ordini mendicanti in Umbria nei secoli XIII-XIV. Inventario delle fonti archivistiche e catalogo delle informazioni documentarie. Archivi di Orvieto*, Editrice Umbra Cooperativa, Perugia.
- SATOLLI Alberto (1985), *Storia e struttura urbana di Orvieto medievale*, pp. 135-172, in TOESCA Pietro M. - VALENTINI Livio O. - SATOLLI Alberto, *Orvieto: progetto per una città utopica*, Cooperativa Nuovi Quaderni, San Gimignano (provincia di Siena).
- SCHMITT Jean-Claude (1984), *La fabrique des saints (Note critique)*, "Annales E.S.C.", anno 39, n. 2, marzo-aprile 1984, pp. 286-300.
- SCHMITT Jean-Claude (1988 [1985]), *Sognare nel XII secolo*, pp. 239-286 in SCHMITT Jean-Claude, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, traduz. dal francese di Lucia CARLE, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig. del saggio: *Rêver au XIIe siècle*, pp. 291-316, in GREGORY Tullio (curatore), *I sogni nel Medioevo. Seminario internazionale. Roma, 2-4 ottobre 1983*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985 (Lessico intellettuale europeo, XXXV)].
- SEGNERI Paolo (1773), *La gratitudine risvegliata. Panegirico in onore del martire san Pietro Parenzo, detto in Orvieto*, pp. 584-591, in SEGNERI Paolo, *Panegirici sacri*, Stamperia Baglioni, Venezia.
- SILLI Antonino (1966), *Giovanna (Vanna) di Orvieto*, coll. 556-557, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VI, Città Nuova Editrice, Roma.
- VAUCHEZ André (1989 [1981]), *La santità nel medioevo*, traduz. dal francese di Alfonso PRANDI, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, École Française de Rome, Roma, 1981].
- VAUCHEZ André (1991), *Saints admirables et saint imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?*, pp. 161-172, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 28-29 octobre 1988)*, École Française de Rome, Roma.
- WALEY Daniel (1985 [1952]), *Orvieto medievale. Storia politica di una città-stato italiana, 1157-1334*, traduz. dall'inglese di Francesco TAMMARO, Multigrafica Editrice, Roma [ediz. orig.: *Medieval Orvieto. The political history of an Italian city-state*, Cambridge University Press, 1952].

## Scheda sull'Autore

Enrico Petrangeli, nato a Orvieto (provincia di Terni) il 4 agosto 1959, si è laureato in lettere presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza", con una tesi, relatore Tullio De Mauro, dal titolo: *Antropologi italiani e linguistica*.

Collaboratore dell'Istituto di etnologia e antropologia culturale dell'Università degli studi di Perugia, diretto da Tullio Seppilli, è membro, dalla sua fondazione, del Comitato di redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", e dottorando di ricerca in metodologia della ricerca etnoantropologica (Università degli studi di Cagliari - Università degli studi di Perugia - Università degli studi di Siena [sede amministrativa]), X ciclo.

Si interessa di antropologia storica e di antropologia medica e all'interno di questo dominio sta svolgendo una ricerca sulle rappresentazioni della salute/malattia nella Orvieto medievale.

Tra le sue pubblicazioni: *Dalle stranezze al significato: schede per una interpretazione antropologica del Diario di Ser Tommaso di Silvestro*, in "Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano", XLII-XLIII, 1986-1987, pp. 225-243 / *Cultura popolare in un canonico orvietano del XV secolo. Analisi antropologica dei Diari di Ser Tommaso di Silvestro (1482-1514)*, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, 2, Studi Storico-Antropologici", vol. XXVII, nuova serie vol. XIII, 1989/1990, pp. 5-46 / *Libertates Decembris e giganti nel Liber Sapovecti di Simone Prodenzani da Orvieto. Due emergenze dell'immaginario sincretico medievale studiate attraverso una fonte letteraria cittadina*, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, 2, Studi Storico-Antropologici", vol. XXVIII, nuova serie vol. XIV, 1990/1991, pp. 5-38 / *Podestà e taumaturgo. Focalizzazioni verso una comprensione antropologico-medica della leggenda di Pietro Parenzo*, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, 2, Studi Storico-Antropologici", vol. XXXI-XXXII, nuova serie vol. XVII-XVIII, 1993/94-1994/95, pp.87-109

## Riassunto

*Podestà, mendicante o sarta, comunque taumaturgo.*

*Cambiamenti tipologici e persistenza del ruolo terapeutico nella "fabbrica del santo" attraverso la letteratura agiografica orvietana dei secoli XII-XIV*

L'articolo si propone come una applicazione pratica della metodologia di indagine antropologico-medica a testi agiografici. I tre testi scelti, la leggenda di Pietro Parenzo (†1199), il processo di canonizzazione di Ambrogio da Massa (†1240), la leggenda della beata Vanna da Orvieto (†1306), rappresentano altrettanti casi di santità locale riferibile alla Orvieto dei secoli XII-XIV.

Al di là delle palesi differenze tipologiche, un podestà, un mendicante, una sarta, il punto di vista adottato porta a riconoscere motivi di contiguità per ciò che concerne la persistenza, nei tre, di un ruolo terapeutico. La tesi dell'articolo è che la lettura integrata dei tre testi, oltre che la loro contestualizzazione concreta, consente di riconoscere il dispositivo culturale che opera interpretazioni e configurazioni di senso a proposito di salute/malattia nella comunità orvietana.

Enunciate alcune possibili tracce di lavoro, l'articolo, nella sua seconda parte, costruisce un esempio di procedura interpretativa concentrandosi sui significati sociali che il sogno assume riguardo al santo taumaturgo.

## Résumé

*Podestat, mendiant ou couturière, quoi qu'il en soit thaumaturge: variations typologiques et persistance du rôle thérapeutique dans "la fabrique du saint" à travers la littérature hagiographique orviétaine du XIIe au XIVe siècle*

Cet article se propose comme une application pratique des méthodes d'enquête de l'anthropologie médicale rapportées à des textes hagiographiques. Les trois textes choisis, la légende de Pietro Parenzo (†1199), le procès en canonisation d'Ambrogio da Massa (†1240), la légende de la bienheureuse Vanna da Orvieto (†1306) représentent chacun un cas de sainteté locale dans l'Orvieto des XII-XIVe siècles.

Au-delà des différences typologiques évidentes, un podestat, un mendiant, une couturière, le point de vue adopté amène à observer des formes de continuité dans l'exercice d'un rôle thérapeutique chez les trois personnages. La thèse soutenue dans l'article est que la lecture intégrée des trois textes, ainsi que leur contextualisation concrète, permet de déceler le dispositif culturel qui met en oeuvre des interprétations et des constellations de sens sur le thème de la santé et de la maladie dans la communauté orviétaine. Après avoir signalé quelques directions possibles de recherche, l'article expose dans la deuxième partie un exemple de procédure interprétative en se concentrant sur les significations sociales dont se charge le rêve par rapport au saint thaumaturge.

## Resumen

*Podestá, mendigante o sastra, asimismo taumaturgo. Cambios tipológicos y persistencia del rol terapéutico en la "fábrica del santo" a través de la literatura hagiográfica orvietana de los siglos XII-XIV*

Este artículo se propone como una aplicación práctica de la metodología de la investigación antropológico-médica en relación a los textos hagiográficos. Los tres textos elegidos, la leyenda de Pietro Parenzo (†1199), el proceso de canonización de Ambrogio di Massa (†1240), la leyenda de la beata Vanna da Orvieto (†1306), representan, entre tantos otros, casos locales de santidad en Orvieto durante los siglos XII-XIV.

Más allá de las diferencias tipológicas evidentes, un podestá, un mendigante, una sastra, el enfoque adoptado lleva a reconocer los motivos de contigüidad relativos a la persistencia, en los tres casos, de un rol terapéutico. La tesis del artículo consiste en que la lectura integrada de los tres textos y su concreta contextualización permiten la individuación del dispositivo cultural a través del cual se activan interpretaciones y configuraciones de significado a propósito de la salud/enfermedad en la comunidad orvietana.

Enunciadas algunas trazas posibles de trabajo, el artículo, en su segunda parte, construye un ejemplo de procedimiento interpretativo concentrándose sobre los significados sociales que el sueño adquiere respecto al santo taumaturgo.

## Abstract

*“Podestà”, beggar o seamstress, thaumaturge in any case. Typological changes and persistence of the therapeutic role in the “saint factory” throughout the hagiography literature of Orvieto in the 12th-14th centuries*

The article presents a practical application of the methodology of medical anthropological research to hagiographic texts. The three texts selected are the legend of Pietro Parenzo (†1199), the process of Ambrogio da Massa' canonization (†1240) and the legend of the blessed Vanna da Orvieto (†1305) and they are representative of the numerous other cases of local sanctity in the Orvieto area in the 12th-14th centuries. Apart from the obvious typological differences between a “podestà”, a beggar and a seamstress, the point of view adopted leads to the identification of contiguous reasons for the persistence of a therapeutic role in all three. The theory upheld in this article is that the integrated/combined reading of the three texts, as well as providing their actual cultural schemes that operate in the interpretations and configurations of meaning regarding health or illness in the Orvieto community. In the second part, after having indicated possible/feasible outlines for research work, the article presents an example of interpretative procedure by concentrating on the social meanings that dreams assume in relation to the thaumaturgic saints.