

# Le figure che guariscono. Uso terapeutico e protettivo dei santini

VINCENZO M. SPERA

This study proposes a summary of several research projects on the use of small devotional images (prayer cards) for therapeutic purposes. This practice is related to the thaumaturgic power attributed to the images of worship present in sanctuaries, of which the prayer cards are considered an extension. The first documentation of a personal use of prayer cards, also connected to forms of medical prescription, dates back to the 17th century. The phenomenon spread at a time in which the development of printing techniques allowed the reproduction of images at a low cost, beyond the reach of ecclesiastical authorities. The documents used are taken from narrations dating back to the mid-17th century and from studies carried out in Campania, Basilicata, Puglia, Molise, Lazio, Umbria and Marche.

## 1. Introduzione

Uno degli aspetti della religiosità popolare, oggetto della ricerca, è scaturito dall'osservazione dei modi e delle pratiche con cui le immagini dei santi sono presenti nelle forme devozionali e di culto. Espressioni che ho avuto modo di osservare nelle rilevazioni compiute nei santuari e luoghi di culto ufficiali e in quelli non riconosciuti dalla Chiesa. La costituzione di tali pratiche ha avuto un forte incremento con la diffusione delle riproduzioni delle immagini di santi e di madonne realizzati a stampa a basso costo e alte tirature. Questo fenomeno ha avuto una rilevante diffusione nella cultura devozionale popolare dagli inizi del XVIII secolo<sup>1</sup>.

L'utilizzazione delle immaginetto e dei santini, comunemente indicate come immagini di devozione, ha iniziato ad affiancarsi, a volte anche a sostituire, le immagini proposte al culto negli spazi propri della liturgia. Va ricordato, come

---

<sup>1</sup> Dell'ampia produzione esistente, mi limito, in questa sede, a indicare quelle cui faccio maggiore riferimento: Angiolillo 1984, Bertarelli 1974, De Lutiis 1973, Di Nola 1985, Gulli Grigioni-Pranzini 1990, Novati 1980, Sella 1997, Spera 2007 e 2009.

rileva Jean-Michel Sallmann (1996: 127), che “Nel XVI secolo l’uso di immagini pie (santini) è già molto diffuso nelle campagne meridionali. Ogni casa ne possiede e le appende ai muri”.

La diffusione capillare e l’uso di queste piccole immagini, dette “santini” e “immaginette” ne favoriscono l’uso privato e personale, fuori del controllo ecclesiastico. Le immagini di santi e madonne non sono più presentate in copia unica e custodite in luoghi controllati dal potere ecclesiastico, che ne definisce anche la pertinenza, la qualità e le regole iconografiche conseguenti al loro riconoscimento canonico. Il diffondersi di questo genere d’immagini, che coincide con l’affermarsi del primo industrialismo e delle tecnologie razionaliste moderne, ne dilata e rende accessibili a tutti non solo le caratteristiche attribuite alla loro presenza nei culti ufficiali e al riconoscimento della loro sacralità, ma anche la potenza operativa loro riconosciuta. Da qui, dunque, l’acquisizione e il possesso di quelle immagini sono concepiti, nelle pratiche devozionali, popolari e non, come accesso alla gestione diretta, personale e individuale di quanto di sacro, quindi potente, in esse è contenuto.

Jean-Michel Sallmann, attento studioso della cultura napoletana, afferma che i santini sono considerati alla stregua di vere e proprie reliquie, con cui spesso si confondono e identificano. Reliquie e immagini di santi, per la religione popolare che si muove in un mondo animato da presenze potenti, sono realtà soprannaturali in figura umana. L’umano, in questa concezione, non riduce il soprannaturale al naturale, ma, al contrario, l’immagine del santo, che è figura umana del soprannaturale, è acquisita come strumento di comunicazione con il soprannaturale che nella figura, cioè nel corpo del santo, si rende disponibile. Con quella figura, con quell’immagine è possibile il dialogo. Infatti, un’immagine di culto non è un oggetto, non è colore ben disposto su un muro, su una tela o un foglio di carta. Quell’immagine è una persona (Dupront 1987: 457, 474). Toccare l’immagine è come toccare il corpo reale della persona in essa figurata. Le immagini di santi e madonne, non sono mere rappresentazioni o evocazioni visibili messe in scena con funzione memoriale, ma sono intese come aperture, come porte attraverso le quali il divino, la potenza sacrale penetra e sono presenti nel mondo (Florenskij 1977: 69)<sup>2</sup>.

La qualità e sostanza umana delle immagini di culto e di devozione, di cui i santini sono una sorta di contrazione che ne conserva le caratteristiche, sono confermate e potenziate dal fatto che nei santini, – com’è dato rilevare anche

---

<sup>2</sup> Da qui il senso religioso e devozionale del bacio dato alle immagini. Il bacio dato, per esempio, alla Madonna di Capo Colonna (Crotone) è parte del cerimoniale gestito dall’autorità religiosa locale. Il giorno della festa, l’immagine della Madonna, tolta dall’altare, è poggiata a terra per consentire il contatto dei devoti (Spera 2009: 391). Comportamenti devozionali simili sono ancora attivi in molti santuari, come, per esempio – tra i tanti in cui ho compiuto rilevazioni – quello del Pollino, del Sirino, di Viggiano, di Anglona, di Picciano.

oggi –, spesso sono applicati oggetti con funzione reale e non simbolica. Motivo per cui si può parlare d'immagini-reliquia. Oggetti, particelle di sai, di veli, e tutto quanto posto a contatto con il corpo del santo, con il luogo di culto e altro ancora, non evocano il corpo del santo, ma sono acquisiti, nel realismo devozionale, come parti del corpo stesso di chi è presente in figura. La presenza di questi oggetti conferma la realtà umana di chi è riconosciuto strumento del soprannaturale (Spera 2008: 664-671). Tali particolari allestimenti iconico-oggettuali agiscono come amplificazione e moltiplicazione delle immagini di culto, destinate a una sorta di democratizzazione dei poteri, comunemente loro riconosciuti, che "passano progressivamente dalle classi dirigenti alle classi popolari" (Sallmann 1996: 443).

Da questa convinzione, per cui le immagini, tutte le immagini e particolarmente quelle di culto, sono ritenute il luogo in cui il santo manifesta se stesso e la sua *potentia*, deriverebbe il potere riconosciuto alle figurine, ai santini, una volta che se ne accetta la comune dimensione sacro-devozionale.

A riguardo è interessante riferire quanto annota Carmine Di Biase, sacerdote e studioso napoletano, il quale, pur da una prospettiva istituzionale religiosa, rileva bene alcuni caratteri centrali propri delle immaginette o santini e del ruolo che essi hanno nella realtà quotidiana. Egli afferma che:

i santini assolvono, in chiave familiare e privata, lo stesso ruolo delle immagini sacre, e vanno appunto considerati da questa angolazione. [I santini] possono trasformarsi in soggetti di pratiche devozionali personali, ai limiti a volte della superstizione o del magismo o, comunque, come espressione di una forma di resistenza individualizzata ai modelli proposti dalla liturgia ufficiale (1985: 16).

Il potere attribuito e riconosciuto ai santini segue una sorta di progressiva espansione delle forme devozionali e di culto, che unifica tutti i ceti sociali, come chiunque può rilevare nei santuari, per esempio, da Lourdes a Medjugorje, a Cascia, a San Giovanni Rotondo, da Pompei a Montevergine, a Madonna dell'Arco, a Materdomini, e così di seguito per tutti gli altri.

Il nuovo allargamento democratico e trasversale delle immagini a uso personale, *prêt-à-porter* (si possono portare addosso, nel portafoglio, in tasca, cucite negli abiti, si possono incollare sui e dentro i mobili, disporsi sui comò, applicarli nelle automobili e nei luoghi di lavoro, ovunque), non è sempre rispondente al dettato canonico, ma ne scavalca le pertinenze e l'autorità. Si stampano, infatti, immaginette di persone ritenute sante, dunque potenti e taumaturgiche, che la devozione comune utilizza, autonomamente dal riconoscimento ecclesiastico.

Le nuove immagini, per lo più di carta, allora, se pur definite di tipo devozionale, diventano in breve tempo sostitutive delle stesse immagini di culto, di cui spesso sono copie identiche o anche riduzioni e semplificazioni iconografiche. Immagini quindi sostitutive anche di persone in vita, come rilevato direttamente

per Giovanni XXII, per Padre Pio<sup>3</sup>. I santini di Giovanni Paolo II con l'aureola di luce erano già in commercio quando era ancora in vita<sup>4</sup>. La stessa cosa accade anche per personalità laiche, non canonizzate. Cito, a riguardo, i culti campani per Vincenzo Camuso di Bonito, per Giovannino della Santa Croce di Gesù a Cimitile o per Alberto Glorioso, di Serradarce (Rossi 1969).

Questo fenomeno riguarda l'utilizzazione d'immagini considerate non solo integrative, ma anche sostitutive di quelle di culto direttamente acquisite come prolungamento fisico e reale coincidente con la persona in carne e ossa, viva, morta o in frammento di reliquia che sia. L'immagine del santino coincide in tutto con quella di culto con cui è solidale e "ubiquo corpo unico". Al santino, in tal modo, sono riconosciuti i medesimi poteri e qualità che la Chiesa riconosce all'immagine sacra e di culto. Tale concezione amplifica la diffusione del santino acquisito quale prolungamento della presenza reale del santo. Il santino diventa anche una sorta di clone della reliquia del santo che è presente in figura, cioè in corpo, così com'è presente nell'originale. Questa concezione attraversa tutti i livelli della cultura cristiana, non solo in occasione della possibilità della sua riproduzione e basso costo, ma perché ripete, sia pure in forma traslata, le pratiche delle prime formalizzazioni del culto per il corpo dei santi (Brown 1983: 12) e per la loro rappresentazione in immagine (Schmitt 1999: 51-152).

Le modalità con cui è posto e agito il culto rivolto alla personalità santa, alla sua *potentia*, si concretizzano nelle pratiche rivolte alla sua immagine, oggetto tangibile e ormai facilmente ottenibile, in cui il santo è riconosciuto realisticamente, cioè fisicamente sempre presente (Galasso 1997: 79-93). In questa concezione, ancora oggi attiva nella cultura cattolica e più scopertamente nella sua dimensione così detta popolare e di più ampia diffusione e consistenza, continua a essere disatteso quanto posto fin già dal II Concilio di Nicea<sup>5</sup>. Quella posizione, continuamente ribadita in forma ufficiale è continuamente ignorata non solo nella prassi dei culti e delle pratiche devozionali popolari, ma anche, sia pure in forma meno evidente, dal cattolicesimo ufficiale, come rilevato ancora a Napoli (Sallmann 1996: 121-134).

---

<sup>3</sup> Pratiche non nuove, stando a quanto, già nel 1625, il Sant'Ufficio decretava, dando seguito alla protesta del Papa contro la rappresentazione di persone ritenute sante e non ancora riconosciute tali dalla Chiesa (Sallmann 1996: 137).

<sup>4</sup> I santini di San Pio di Giovanni Paolo II non sono utilizzati, a quanto finora rilevato, per pratiche terapeutiche. Singolari, inoltre, alcuni santini di San Pio in cui sono riprodotti il volto e le stigmate. In alcuni esemplari, inoltre, è inserito un frammento del saio o un minuscolo batuffolo di ovatta, come rilevato anche per i santini e le medagliette di Giuseppe Moscati utilizzati, questi ultimi per essere applicati sulle parti malate.

<sup>5</sup> Concilio di Nicea, *Definitio de sacris imaginibus* (23 oct. 787) in DS 601, del 23 ottobre 787; Concilio di Trento, *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus* (3 dec. 1563), in DS 1823-1825.

## 2. Santi di carta

Questo genere d'immagini, accettate inizialmente in ambito ecclesiastico e liturgico ufficiale con funzione rammemorativa e devozionale, assume subito, nella cultura religiosa comune alle varie categorie sociali, tutte le caratteristiche attribuite e riconosciute alle immagini di culto. Sovrapposizione che contraddice, almeno nelle forme con cui le immagini dei santini sono acquisite, la distinzione posta fra immagini di devozione e immagini di culto (Dupront 1987; Freedberg 1993; Belting 2001). L'ambiguità e il doppio registro con cui le immagini, in un santino o in una pala di altare, sono presentate alla devozione e al culto propongono la stessa ambiguità con cui l'immagine sacra è utilizzata in ambito liturgico. Quell'immagine è recepita e vissuta come prolungamento e doppio dell'originale di cui mantiene specificità sacrale e *potentia* operativa. Questa è una caratteristica peculiare delle culture a fondamento realistico e mitico-rituale (Spera 2007, 2009).

La complessità con cui le immagini sacre sono presenti e ritenute attive, in particolare nelle pratiche devozionali popolari, è ben individuata da Alphons Dupront, che riconosce a queste immagini un ruolo particolare: poter realizzare un avvicinamento al divino con il quale è anche possibile, per il loro tramite, stabilire una relazione, "un act anthropologique essentiel". In questo modo l'immagine

peut apparaître symbole, manifestation, représentation, et être reçue, et en l'occurrence vécu, sous l'un ou l'autre de ces trois aspects ou sous toutes les combinaisons possibles de l'un et de l'autre (Dupront 1987: 482).

La considerazione di Dupront, inoltre, distingue tra immagini di culto e immagini di devozione, per cui l'immagine di devozione, quella utilizzata per le processioni che riproduce la primitiva immagine miracolosa, nella fattispecie anche il santino, sarebbero una sorta di citazione che rimanda all'immagine di culto di cui è una copia. Nelle pratiche devozionali popolari, che hanno al centro dell'attenzione mistica le immagini di un santo o della Madonna riprodotti in piccolo formato, in santino, sono assunte non come copie di un originale dell'immagine miracolosa, ma come moltiplicazione dell'originale, costituendosi anch'esse come immagini di culto altrettanto miracolose.

Da questa sua natura specifica, che ha attraversato e attraversa tutti i livelli delle diverse articolazioni culturali occidentali, scaturisce la considerazione che le immagini, in quanto figure significanti, continuino a costituirsi come entità in sé concluse, come propaggini vive di ciò che in esse e con esse è presentato. I santini, allora, assimilati alle immagini di culto ne assumono anche la funzione e il valore; non sono rappresentazioni della *potentia* riconosciuta a una personalità santa, ma sono presentazioni, cioè sono, in tutte le copie esistenti, luogo materiale e spirituale insieme, in cui il santo è realmente presente, così come lo è in ogni e in tutte le sue reliquie. Basti pensare, a riguardo, al valore e al senso attribuito alle icone nella cultura cristiana ortodossa. In quanto e perché tali, il loro uso, tanto

oggettivo e strumentale quanto concettuale, non sono mai stati controllati in pieno dal potere ecclesiastico, come risulta dai molteplici tentativi di disciplinarne la produzione, il loro uso e diffusione sin dai primi secoli del cristianesimo.

Con i santini, in età moderna e contemporanea, ci si trova a dover fare i conti con immagini cartacee a volte più o meno fedeli riproduzioni d'immagini ufficiali di culto. Altre volte sono utilizzate immagini di personaggi non riconosciuti come esemplari dalla chiesa e dalla liturgia ufficiale. Tutti sono presentati in aderenza all'iconografia data e agli stereotipi confermati per i santi già canonizzati.

Si tratta, in ogni caso, d'immagini che hanno avuto una grandissima diffusione dovuta alle nuove e più economiche tecniche di riproduzione a stampa; in particolare quelle legate alle esperienze dell'*Encyclopédie*, e a quanto dal secolo precedente era proposto dalle stamperie romane<sup>6</sup>, più attente anche alla produzione di stampe, a soggetto devozionale di piccolo formato, destinate a un consumo popolare e in particolare ai pellegrini che arrivavano a Roma o nei grandi santuari. Immaginette e santini, di varia e diversa provenienza<sup>7</sup>, sono stampati con le nuove tecniche d'incisione, in particolare quelle xilografiche, a bulino, all'acquaforte già ampiamente sperimentate, per esempio, nella vastissima produzione degli stampatori di Épinal, o di Bassano del Grappa, dei Remondini, o di Modena, dei Soliani, fino all'introduzione, agli inizi del XIX secolo, della produzione litografica e cromolitografia.

Nell'Italia meridionale, e a Napoli in particolare, nella seconda metà del Settecento, santini e imaginette devozionali sono abbondantemente prodotti nelle botteghe dei cosiddetti "stampa-santi", tra cui ebbe certo rilievo l'attività di Francesco Apicella a San Biagio dei librai (Gulli Grigioni-Pranzini 1990: 14-15).

Riferendomi proprio a quegli anni, considero in particolare e come base di partenza le biografie agiografiche e le narrazioni votive relative alla vita e alle opere, per esempio, di Maria Francesca delle Cinque Piaghe, di Gerardo Maiella, di Vincenzo Romano<sup>8</sup>. Tutti e tre vissuti nel periodo in cui inizia la grande diffusione d'imaginette e santini a stampa di piccolo formato, che è possibile portare addosso.

Nelle narrazioni agiografiche di questi santi e beati, sono interessanti proprio

---

<sup>6</sup> Sulla modernizzazione e diffusione della stampa e delle tecniche relative nella Napoli del XVIII secolo, si veda Penta 2002: 17-27; Mazzocca 1981: 323-419; come anche le ormai classiche tesi di Toschi 1964; Vecchi 1968; Bertarelli, 1974. Sulla produzione specifica di santini rimando a Gulli Grigioni-Pranzini 1990; Sella, 1997.

<sup>7</sup> A riguardo rimando agli studi di Gulli Grigioni 1985: 69-101 e 1998.

<sup>8</sup> Santa Maria Francesca delle Cinque Piaghe, 1715-1753, conosciuta anche come la santa dei Quartieri di Napoli, dove la sua casa è diventata luogo di culto, terziaria alcantarina, canonizzata il 1864; san Gerardo Maiella, 1726-1755, di Muro Lucano (Potenza), redentorista, canonizzato il 1904, cui è dedicato un santuario a Materdomini (Salerno); Vincenzo Romano, 1751-1831, di Torre del Greco (Napoli), sacerdote, beatificato il 1963, per il quale è molto attivo un comitato che ne richiede la canonizzazione.

gli episodi basati sulla presenza e uso d'immaginette. Queste, nel caso specifico dei tre personaggi prima indicati, si riferiscono alla Madonna e sono direttamente da loro utilizzate; quindi, una volta affermata la loro *potentia*, sono le loro immagini, stampate in santini, che sono utilizzate dai devoti nello stesso modo.

La scelta esemplificativa di questi tre personaggi, molto noti localmente e oggetto di culto popolare ancora oggi attivissimo, è determinata essenzialmente dal fatto che le mie ricerche si svolgono prevalentemente nelle regioni dell'Italia meridionale, dove questo fenomeno è ancora ampiamente diffuso e i santini sono spesso riconosciuti strumenti d'interventi miracolosi, con funzione profilattica, contro la malattia e il male in senso generale, e terapeutica.

Sull'enorme dilagare dell'uso d'immagini a stampa, e di queste immagini sacre in particolare, è utile richiamare quanto scrive una storica napoletana, Genoveffa Palumbo. La studiosa ricorda il dibattito e l'avversione della cultura ecclesiastica, nel Settecento, verso "forme di devozione che si esprimevano attraverso l'uso delle immagini" (Palumbo 1991: 467). Riferisce, inoltre, alcune testimonianze rese nel processo di beatificazione di Maria Francesca delle Cinque Piaghe, monaca di casa, contemporanea di Gerardo Maiella, vissuta un po' prima e anche negli anni di Vincenzo Romano, che documentano alcune forme di devozione relative al culto subito tributato a Napoli e all'uso dei suoi santini:

Sulla grande diffusione di queste immagini di Maria Francesca, nonché sulla venerazione di cui erano circondate, sono numerose le testimonianze processuali. Tra le più interessanti quella di Vincenzo Mollo, fabbricante di bende; del francescano Giovanni Antonio da Frattamaggiore, il quale dice che le immagini di Maria Francesca erano molto richieste, in città e fuori, perché avevano già prodotto prodigi e miracoli; di Domenico Valletta, commerciante, che asserisce averne fatte stampare circa sessantamila; di Giuseppe Buonocore, negoziante, che fornisce addirittura, per quanto riguarda le immagini della santa già stampate, la cifra di centomila; e infine quella di Gaetano Abbondanza, guarito, per intercessione di Maria Francesca, da una malattia grave e refrattaria a ogni cura medica (ivi).

### 3. Iconofilia, iconofagia e altre forme d'interazione con le immagini

Il ruolo attribuito all'immagine, intesa come strumento in cui risiede e vive realmente la *potentia* di chi vi è presentato, può essere definito secondo alcune specifiche modalità<sup>9</sup>. Quando in ambito demo-antropologico si parla del rapporto con le immagini – non solo quelle sacre – e del loro uso, si può avere a che fare

---

<sup>9</sup> Proposta già presentata al 41st International on the History of Medicine, 7-12 settembre 2008, Facultad de Medicina, UNAM, México City, e BUAP Puebla (Spera 2008) e anche in altra sede (Spera 2009: 394-401).

con particolari manifestazioni, quali l'“iconofilia”, morbosa attrazione e dipendenza dalle immagini; l'“iconopatia”, sindrome intesa come forma patologica dell'iconofilia, che determina dipendenza dalle immagini agite come sostitutive del linguaggio; l'“iconocinesi”, quando le immagini si muovono, escono ed entrano dallo e nello spazio o volume in cui è fissata la loro riproduzione.

Le immagini, concepite come luoghi in cui è presente il santo, sono trattate come persone reali che interagiscono con i devoti inserendosi nei loro spazi e vissuti quotidiani. Questo fenomeno è presente prevalentemente nelle narrazioni delle vite e storie di santi, di cui vi è un'ampia casistica; l'“iconolalia”: le immagini parlano e interloquiscono con chi è in relazione con esse; anche questo fenomeno è prevalentemente presente nelle agiografie e nelle narrazioni votive di sogni e visioni.

Il fenomeno, che definisce interamente il rapporto con il sacro, riguarda la possibilità che il credente ha di utilizzare direttamente, attraverso pratiche devote la potenza ritenuta presente nell'immagine oggetto di culto. Tali pratiche sono definibili come interne alla pratica mitico-terapeutica che indico come “iconoterapia”. Questa può esprimersi, come rilevato dalle tante attestazioni documentali e votive consultate, attraverso azioni che utilizzano l'immagine alla stregua di un vero e proprio medicamento, con applicazioni dirette sul corpo e parti malate, sia degli umani, sia degli animali. In questo caso sono utilizzati soprattutto immaginette e santini. Questa pratica iconoterapica, tuttavia, può essere articolata attraverso altre azioni, come quella definibile come “iconofagia”: le immagini in santino sono ingerite, mangiate. Pratica diffusa più di quanto si possa credere, direttamente correlata al senso purificatore e alla potenza terapeutica attribuita all'eucaristia, cui il santino è assimilato. Dall'agire sull'anima e la coscienza del devoto, l'ingestione dell'immagine potente, nella devozione popolare equiparata all'ostia consacrata, trasferisce la sua azione al corpo del devoto, inteso come indistinto dallo spirito e dunque sua espressione. E questo ha senso se ricordiamo che nelle culture tradizionali e popolari la malattia è percepita come azione d'invasione del male, sempre presente e pronto a nuocere, che in tal modo si rivela e occupa il corpo assumendo le varie forme delle malattie o delle sciagure. Il santino che contiene l'immagine e quindi la *praesentia* della personalità santa e potente in essa figurata, attraverso il contatto fisico, visivo e meglio ancora con la sua ingestione, non solo difende il suo portatore, ma procura la guarigione sostituendosi alla presenza negativa che è causa di malattia e combattendo direttamente il male.

#### 4. Santi vivi e santi di carta a Napoli fra XVIII e XIX secolo

Quanto e come le piccole immagini a stampa siano diventate parte centrale di alcune pratiche devozionali, prevalentemente a scopo terapeutico e protettivo, è documentato nelle narrazioni della vita e delle opere, per esempio, di Maria Francesca delle Cinque Piaghe, di Gerardo Maiella, di Vincenzo Romano. La

scelta esemplificativa di questi tre personaggi di area culturale campana, molto noti localmente e oggetto di grande culto popolare e ufficiale, è determinata dal fatto che il loro potere, documentato negli atti dei processi di canonizzazione e dalle tante narrazioni votive, si è espresso anche attraverso l'uso d'immaginette di santi e madonne. Successivamente il loro potere taumaturgico è riconosciuto anche attraverso l'impiego dei loro santini utilizzati come potenti strumenti profilattici e terapeutici.

In alcune narrazioni relative al processo di canonizzazione di Maria Francesca delle Cinque Piaghe, monaca di casa, protagonista di vari episodi di "iconocinesi" e di "iconolalia", è riferito che i santini con la sua immagine sono molto richiesti, a Napoli e nella Campania, quando lei è ancora in vita. Secondo quanto afferma il frate francescano Giovanni Antonio da Frattamaggiore, producono molte guarigioni. Per questo motivo alcuni commercianti napoletani fanno stampare il suo santino in molte migliaia di copie (Palumbo 1991: 467). Si tratta, forse, di uno tra i primi esempi di vera e propria produzione industriale e commerciale di santini a grande tiratura e senza autorizzazione ecclesiastica.

Altri esempi dell'utilizzazione d'immagini della Madonna contro il Maligno sono ricordati nella narrazione della vita del Beato Vincenzo Romano. Papa Pio VII, ritornato a Roma nel 1814, fa chiedere cosa il parroco di Torre del Greco desidera, come espressione di ringraziamento per la fedeltà mostrata nei suoi confronti durante l'occupazione francese. Vincenzo Romano chiede che a lui e alla sua cittadina sia inviata una particolare benedizione. In risposta il Papa gli invia alcune "devozioni" da distribuire ai parrocchiani in suo nome e "alcune 'cartelle della Madonna' da gettare nel cratere del Vesuvio"; cosa che il beato fa di persona (Garofalo 1963: 142). Questo comportamento è già adottato nel 1804 e nel 1805 da un altro santo napoletano, Francesco Saverio Bianchi, il quale dà a Vincenzo Romano "una immagine della Venerabile Maria Francesca delle Cinque Piaghe e altre devozioni da gettare nella lava ardente" (Ivi).

Identica funzione protettiva hanno i santini applicati sui cruscotti delle automobili, o quelle immagini, tratte da santini ma in gigantografia, applicate sul retro dei cassoni di furgoni commerciali, camion e tir.

## 5. Santini e iconoterapia

Santini e manifestini di santi e madonne sono sempre esibiti accanto al letto del malato o tra le sue mani, deputati all'assistenza, alla rassicurazione e alla difesa. Per questo motivo e per questa qualità i santini sono inseriti nelle fasciature dei neonati, oggi anche nelle carrozzine, tra le coperte e i vestiti. Ne ho visti inglobati nelle bende delle ingessature o incollati su di esse. Le modalità d'uso di queste imaginette potenti sono varie e articolate; basta porre attenzione e allora si possono individuare ovunque: sulle testiere dei letti, dentro gli armadi e cassetti, nelle borse e nei portafogli, sui cruscotti delle macchine, e così via quasi

senza limiti. Fenomeno, questo, ampiamente seguito dalla Chiesa che spesso ne promuove la diffusione, ma pure proibisce l'uso incontrollato delle immaginette e dei santini. Basti pensare al costante uso degli abitini e degli scapolari, spesso unificati, la cui confezione prevede necessariamente l'inserimento di un'immaginetta, un tempo dipinta o ricamata, oggi costituita da un santino a stampa<sup>10</sup>.

Sempre in riferimento ai santi napoletani presi come esempi, l'uso dei santini a scopo terapeutico è ben documentato in una lettera del luglio 1801 che il religioso Gaetano Laviosa invia al fratello Bernardo, anch'egli religioso, biografo di Maria Francesca delle Cinque Piaghe. Il racconto descrive una guarigione ottenuta con l'applicazione di un'immaginetta della santa sulla piaga di un altro religioso che subito guarisce. Lo stesso personaggio racconta che anche lui è guarito da una dolorosa piaga con gonfiore al ginocchio quando vi ha applicato l'immagine di suor Maria Francesca. Lo stesso risultato ottiene la sorella a Palermo, la quale, sofferente per forti dolori ai fianchi, guarisce applicando sulla parte malata il santino di Maria Francesca. Le immagini non guariscono solo il corpo, compiono anche conversioni; come nel caso di un bestemmiatore al quale, senza che se ne accorga, cuciono nel vestito le immagini della Madonna e di Maria Francesca. La notte successiva l'uomo ha la visione della Madonna e si converte (Ambrasi 1991: 237, 255, 261).

Le doti terapeutiche del santino di Maria Francesca, inoltre, sono documentate nelle narrazioni di alcuni episodi depositati agli atti del processo della sua canonizzazione nel 1838, motivo per cui assumono tutti i caratteri dell'ufficialità.

Nel primo episodio protagonista è il ministro del Principe di Butera, Salvatore De Luna, affetto, secondo la diagnosi dei medici del tempo, da "emiplegia e spasmo cinico con perdita di moto e di loquela". Il malato guarisce immediatamente grazie all'applicazione sul suo corpo dell'immagine di Maria Francesca (Neri 1895: 357-366). Un'altra guarigione ha come protagonista una vedova sessantasettenne, malata di cancro al fegato, che guarisce con l'applicazione di un'immaginetta di Maria Francesca. Di questa guarigione vi è anche la testimonianza del medico curante il quale attesta che è avvenuta quasi all'istante (Neri 1895: 365-366).

Identici risultati sono ottenuti anche con l'applicazione di santini e immaginette di Gerardo Maiella, anche lui protagonista di fenomeni di "iconolalia" e "iconocinesi" narrati negli atti del processo di canonizzazione iniziato nel 1843. Quelle narrazioni sono riprese da Gabriele de Rosa, che riporta la testimonianza di un medico della provincia di Salerno, il quale afferma che l'immagine di Ge-

---

<sup>10</sup> Uno scapolare con il santino della Madonna del Carmine, era sempre indossato da Giovanni Paolo II. La presenza a contatto del suo cuore, come ha sostenuto lo stesso pontefice, ha impedito che la pallottola dell'attentatore potesse ucciderlo (Spera 2009: 401). Le norme e le modalità di uso devozionale degli scapolari sono indicate in Casaburi (1956: 31). Per l'utilizzazione nella cultura popolare De Martino 1973: 36; Rossi 1969: 174-175; Di Nola 2006: 13, 14, 73, 78; Spera 2009.

rardo è venerata in tutte le famiglie (De Rosa 1978: 92).

Un intervento compiuto attraverso l'immaginetta di Gerardo Maiella riguarda un bambino ammalatosi durante la sua permanenza in un collegio di Benevento. Il piccolo dopo vari interventi e terapie mediche non mostrava segni di miglioramento, ma continuava ad avere dolori in ogni parte del corpo, febbre alta e un continuo gonfiore addominale. Il medico che lo ha in cura consiglia un'operazione di paracentesi addominale. Portato a Napoli, il chirurgo non lo vuole operare. Allora il medico curante consiglia di rivolgersi al venerabile Gerardo Maiella e ne consegna alla madre un'immaginetta. La notte il bambino sogna un frate che somiglia all'immagine vista nel santino. Il frate gli tocca l'addome. Al risveglio il piccolo è guarito.

Un caso, riportato nel medesimo testo che raccoglie le narrazioni accettate dall'autorità ecclesiastica locale, riguarda il caso di una donna sofferente per delle protuberanze dolorose che le paralizzano il viso. I medici dicono che si tratta di *lupus vulgaris*. Il male, che procura enormi sofferenze, è ritenuto incurabile e letale. Un'amica propone di rivolgersi a Gerardo Maiella. La malata applica sulle medicazioni il santino ricevuto dall'amica, sente come un colpo sul capo, perde i sensi. Al risveglio il male e i lipomi sono scomparsi (D'Addezio 1995: 161-167).

Un altro episodio interessante, anche perché cita alcune pratiche del lutto, riguarda un uomo affetto, secondo la diagnosi, da grave malattia: è in punto di morte. Sono preparate le cere, la cassa mortuaria ed è spazzata la casa. Il fratello, dopo essersi posto in testa il berrettino da notte del malato su cui è fissata un'immagine di Gerardo, va in chiesa e fa dire delle messe, quindi ritorna a casa e mette il berretto sulla testa al fratello morente. All'una di notte il malato si siede in mezzo al letto e, piangendo, prende il santino di Gerardo che ha sul berrettino, lo mastica, lo inghiotte, quindi si addormenta. L'immagine di Gerardo gli appare in sogno e gli comunica che è guarito.

In questi due episodi è rilevabile un altro fenomeno, anch'esso molto diffuso, che riguarda il sognare le immagini. Tale attività onirica è frequentemente indicata anche nelle narrazioni votive e spesso descritta sui dipinti e nelle bacheche votive. Pratica che indico come "icononirismo" che ha a che fare con le pratiche relative all'*incubatio*; con la differenza che ad apparire in sogno non sono le persone dei santi, ma i loro santini, cosa che conferma quanto sia radicato e profondo il culto delle immagini, intese e utilizzate direttamente come tali per il potere che hanno in quanto immagini sacre. Questo fenomeno è documentato anche in molte agiografie e nelle leggende di fondazione di diversi santuari, secondo una casistica diffusa e ripetitiva.

Il fenomeno dell'"icononirismo" è strettamente connesso al fenomeno dell'"iconofania", di cui vi sono infiniti esempi. La maggior parte riguarda l'apparizione non delle persone sante, ma proprio di quadri o di statue di madonne e di santi. Immagini del genere sono presenti nella produzione artistica colta e ufficiale, in genere illustrante le vite di alcuni santi e le loro attività visionarie ed estatiche. Immagini del genere sono presentate anche in varie tipologie di santi-

ni diffusi ovunque, dall'Europa alle Americhe<sup>11</sup>. Basti, per esempio, l'immagine della Madonna di Guadalupe che si manifesta come un dipinto, subito acquisito come acheropita<sup>12</sup>. Fenomeno, questo, che è all'origine proprio della concezione della sacralità delle immagini di culto e di devozione, in cui è ritenuta presente la Vergine stessa e la sua *potentia*.

La pratica dell'ingestione di un'immaginetta, narrata nel miracolo compiuto da San Gerardo, è ancora oggi piuttosto diffusa; anche se negata dai sacerdoti ai quali mi sono rivolto dopo aver assistito a un caso del genere.

L'osservazione è avvenuta nel corso di una rilevazione sul campo compiuta nel 1976 a Tolve, in provincia di Potenza, in occasione della festa di San Rocco, locale patrono. Dopo aver seguito la processione, scalza e con i capelli sciolti, un donna ritorna in chiesa. Mentre i portatori collocano la statua al suo posto, la donna, senza parlare e ignorata dai presenti, tocca con l'immaginetta del santo la piaga scolpita sulla gamba della statua di San Rocco. S'inginocchia nel banco più vicino, prega, stringe il rosario, strappa il santino in piccoli frammenti, fa il segno di croce e ingerisce tutte le particole dell'immaginetta. Ingoiata ogni particola del santino, come fosse un'ostia consacrata, la donna si avvicina alla statua, bacia la mano con cui tocca ripetutamente i piedi e il corpo della statua. Il medesimo comportamento, con ingestione del santino ridotto in piccoli frammenti alla fine del pellegrinaggio, l'ho rilevato tra il 1975 e il 1983 nei santuari della Madonna del Pollino, della Madonna di Viggiano e della Madonna del Sirino, in Basilicata, e negli stessi anni, nei santuari di Madonna dell'Arco e di Montevergine, in Campania. Nei santuari lucani, inoltre, ho osservato, dopo la processione e il rientro in chiesa dell'immagine di culto, lo strofinamento dei santini prima sulle immagini sacre, poi sulle parti malate di alcuni pellegrini. Altri santini, ugualmente passati sull'immagine della Madonna o su parti del santuario a diretto contatto con essa, non utilizzati al momento sono conservati per i familiari rimasti a casa.

Il potere taumaturgico riconosciuto alle immagini è tale che i santini sono utilizzati anche per curare gli animali. L'episodio riguarda un ramaio della provincia di Potenza che cura il cavallo morente inserendogli nell'orecchio un santino di Gerardo Maiella.

Riferendosi ai miracoli attribuiti all'uso delle immaginette, Gabriele De Rosa rileva che nel Mezzogiorno il medico della metà del Settecento spesso condivide la credenza nei poteri taumaturgici dei santi, come testimoniato da un medico di Grassano, Pietro Falcone, il quale sosteneva che egli non faceva più il medico

---

<sup>11</sup> Santini di questo genere sono pubblicati in Gulli Grigioni-Pranzini 1995, figg. 216 (Vergine dell'Olmo di Portomaggiore) e 219 (Madonna della Quercia di Viterbo): entrambe presentano un quadro posto tra i rami di un albero; la figura 217 (Notre Dame de Montaigu) presenta l'immagine di una statua sospesa a metà altezza del tronco di un albero.

<sup>12</sup> Sulla complessa questione concernente questa immagine rimando a Gruzinski 1991: 117-190.

perché Gerardo Maiella lo faceva per lui. Infatti, egli diceva, con soddisfazione, che non vi fosse malato o partoriente ai quali egli non lasciasse la sua immagine senza ottenere guarigione e nascite prive di problemi (De Rosa 1978: 92, 93).

Stesso potere taumaturgico è riconosciuto alle immaginette del Beato Vincenzo Romano, la cui immagine, inoltre, affissa all'albero maestro delle navi o lanciata nel mare in tempesta, scongiura il pericolo. L'immagine del Beato non è attiva solo con i marinai, lo è con tutti i suoi devoti. Nella raccolta documentaria relativa alla beatificazione sono narrati otto miracoli compiuti nei primi anni dopo la morte. In alcuni è detto esplicitamente che il potere taumaturgico di Vincenzo Romano opera attraverso l'applicazione di una sua immagine. Riporto due esempi per tutti. Una donna affetta da tumore alla carotide guarisce dopo l'applicazione di un suo santino sulla tumefazione. Un gesuita guarisce allo stesso modo un tumore al ginocchio, grosso come la testa di un bambino (Balzano 1932: 140-141).

Anche le immagini della Madonna sono utilizzate nell'iconoterapia. Riporto alcuni esempi che comprendono un periodo di tre secoli. I primi, contemporanei di quelli compiuti dalle immaginette dei tre santi napoletani, narrano di due interventi miracolosi, del 1726, operati da un santino della Madonna di Campiglione, venerata a Caivano nei pressi di Napoli. Un medico è afflitto da un male incurabile. Dopo aver tentato inutili terapie, ascolta alcuni sacerdoti che consigliano di rivolgersi alla Madonna. Il medico riferisce che dopo l'applicazione del santino sulla testa, il male scompare. L'altro miracolo riguarda una donna che non riesce a partorire, alla quale è applicato sul ventre il santino della Madonna, inviatole dalla levatrice, e il problema subito si risolve (Anonimo I 1838: 13-15).

La stessa operazione è compiuta con un santino della Madonna di Liveri (Napoli) applicato sul ventre delle gravide in gravi difficoltà che partoriscono senza problemi (Napolitano 2003: 90, 112, 113). Una lunga serie di miracoli attribuiti all'applicazione dei santini di questa Madonna è documentata nelle lettere inviate al Santuario di Liveri tra il 1827 e il 1997 (Ivi: 87-113), in cui è riferito che i santini e il loro impiego, come farmaco e medicamento, è prescritto da sacerdoti, da medici e da chi che ne ha sperimentato il potere. A titolo esemplificativo riporto i brani centrali di due lettere. Una, del 1857, riguardante una gamba in cancrena, sulla quale il santino è applicato da un sacerdote; l'altra, del 1997, riguarda il bacino di un ragazzo affetto da sarcoma di Ewing, (Ivi: 88, 111):

[...] il sacerdote Nicola Nappi [...] saputo delle sue condizioni gravi di salute gli diede un'immagine di Santa Maria a Parete che i familiari, con viva fede e preghiere posero sulla gamba affetta da cancrena. All'istante cessò il fetore e scomparvero i mortali dolori e nello spazio di 24 ore fu sano perfettamente con ammirazione della gente del suo paese che udito il prodigio volle verificarlo con i propri occhi.

[...] I medici avevano diagnosticato la fine del ragazzo, ma essi [i genitori] non si arresero e, dopo aver applicato un'Immagine della Regina delle Vit-

torie [altro titolo della Madonna di Liveri] sulla parte malata del corpo di Giuseppe, chiesero a Lei la grazia della guarigione. Le analisi eseguite sotto il controllo dell'esimio prof. Capanna nell'ospedale di Careggi di Firenze, evidenziarono la totale assenza delle cellule tumorali.

L'utilizzazione delle immaginette della Madonna a scopo terapeutico è molto diffusa; è documentata ovunque esistano santuari mariani e immagini di culto; come direttamente rilevato nelle ricerche e raccolte documentarie sugli ex voto dei santuari delle regioni meridionali e centrali.

Riporto alcuni esempi riferiti alla Madonna di Capo Colonna, che narrano di guarigioni compiute, a metà del secolo scorso, raccolte in un volume pubblicato dalla Basilica Cattedrale di Crotona. In uno, del 1934, è detto che un uomo, afflitto da febbri altissime, guarisce dopo che sul petto gli è applicato il santino della Madonna. In un altro, del 1941, è descritta la guarigione ottenuta con applicazione dell'immagine della Madonna sulla gamba che doveva essere amputata (Covelli 2000: 215).

Anche negli ultimi anni i casi di guarigioni operate da interventi di santi che interagiscono attraverso le loro immaginette sono molto numerosi, per cui è quasi impossibile indicarli esaustivamente, sia pure attraverso una sintetica campionatura. Tra questi penso sia interessante ricordarne alcuni legati a un medico napoletano, Giuseppe Moscati<sup>13</sup>, canonizzato da Giovanni Paolo II nel 1987.

Il primo esempio, con al centro la visione del suo santino, determina la chiusura del processo di canonizzazione del medico napoletano. La vicenda riguarda la guarigione dalla leucemia acuta mieloblastica di un fabbro di Somma Vesuviana, Giuseppe Montefusco. In questo caso la visione onirica della foto di un medico in camice bianco la riceve la madre del malato. La donna in sogno vede che a quell'immagine tutti portano delle offerte. Cosa che fa anche lei con 2.000 lire. Dopo aver saputo che l'immagine venutale in sogno è di Giuseppe Moscati, la donna va nella chiesa del Gesù Nuovo, dove riconosce che la foto vista in sogno è quella riprodotta sul santino. La donna acquista un quadro, lo paga proprio duemila lire. Un mese dopo il figlio guarisce completamente (Tripodoro-Ridolfo 2000: 51).

Il secondo esempio, tratto da un periodico della Casa e della Chiesa dei Padri Gesuiti di Napoli, riferisce di un uomo di Pozzuoli, ricoverato nel 2005 per l'impianto di una protesi all'anca. La sera prima dell'operazione, l'uomo nel dormiveglia vede l'immagine di San Giuseppe Moscati, a mezzo busto e in camice da medico. Subito dopo alla destra del santino appare l'immagine dell'uomo che il malato ricorda di aver incontrato nel sogno il giorno prima. L'operazione ha buon esito (Il Gesù Nuovo 2006: 173). In entrambi i casi, il santino di Giuseppe Moscati

---

<sup>13</sup> San Giuseppe Moscati, conosciuto come il medico dei poveri, nasce a Benevento nel 1880, muore a Napoli nel 1927.

opera attraverso il suo apparire in sogno, secondo la fenomenologia dell'“iconofania” correlata, come sempre accade in casi simili, con l'“icononirismo”.

## 6. In forma di conclusione (provvisoria)

Le immagini, comunque siano realizzate, nelle forme devozionali comuni, non hanno mera funzione rammemorativa, ma sono ritenute prolungamento della persona in carne e ossa in esse riconoscibili, sia essa viva, morta o in frammento di reliquia. L'immagine e la persona riprodotta sono concepite e assunte come ubiquo e indistinto corpo unico.

Il culto rivolto alla personalità santa, alla sua *potentia*, dunque, si concretizza nelle pratiche rivolte all'immagine in cui tale personalità è ritenuta realisticamente presente: *potentia* e *praesentia* coincidono. In questa concezione, ancora oggi attiva nella cultura cattolica e più scopertamente nella sua dimensione così detta popolare, a fondamento rivelativo e mitico-rituale<sup>14</sup>, continua a essere disatteso quanto asserito fin già dal II Concilio di Nicea. Il dettato ribadito anche nel Concilio di Trento, secondo cui l'onore reso all'immagine va inteso come diretto alla persona rappresentata e non all'immagine in se stessa, non è stato e non è mai rispettato<sup>15</sup>.

Molti sinodi diocesani, ancora fino al XIX secolo, ribadiscono queste indicazioni e divieti<sup>16</sup>, sempre inascoltati, sia pure in forma meno evidente, anche dal cattolicesimo ufficiale per il quale le uniche immaginette consentite sono quelle di Gesù.

L'ambiguità implicita nella separazione posta tra immagine di culto e immagine di devozione si comprende meglio se si pensa alla concezione dell'iconografica cristiana ortodossa da cui poco o nulla si discosta quella cattolica.

Nelle culture popolari, infatti, dove il fondamento realistico è stato ed è ancora molto presente, l'immagine di una persona, in un quadro o in una fotografia, è acquisita e utilizzata come se fosse la persona stessa, e il contatto con essa rimanda direttamente alla persona presente in immagine<sup>17</sup>. Da qui, quindi, la

---

<sup>14</sup> Su come queste caratteristiche determinano la concezione religiosa cristiano cattolica, e non solo a livello popolare, rimando agli studi di Domenico A. Conci con cui ho ampiamente discusso. Per la sua bibliografia rimando Lucchese-Melillo 2007: 725-728.

<sup>15</sup> Sessione XXV del 3-4 dicembre 1563 (Di Nola 1985: 24-29). Nel Sinodo diocesano di Pistoia, del 27 novembre del 1786, sono proibite le riproduzioni di tutte le immagini ed è ammessa solo quella del volto di Cristo (Ivi).

<sup>16</sup> Nel Sinodo di Osimo (1741) si condanna l'uso fatto nei mercati di “libelli, orationes, historiolarum, imagines, et alia id genus, quae in publicis praesertim nudinis circumferri solent”, Corrain-Zampini (1970: 11-111). Il fenomeno è talmente diffuso e generalizzato che quaranta anni dopo il Sinodo di Pistoia (1786) ne vieta ancora la produzione e l'uso.

<sup>17</sup> Come direttamente rilevato (Spera 1991: 91-98).

convinzione che con le immagini si possa instaurare una relazione che si muove nei due sensi, così come accade nella realtà dei viventi e dei loro possibili scambi di attenzione e di favori.

Il santino in queste forme di assunzione di senso non è semplicemente un pezzetto di carta stampata che presenta e definisce, in senso rammemorativo, una riproduzione. L'immagine di devozione e di culto è contenitrice e portatrice realistica del sacro di cui è espressione vivente. Il santino, dunque, è acquisito come un luogo concreto, reale e tangibile in cui si rende manifesta, attraverso la specifica cerimonialità devota, la potenza presente in figura. L'immagine riprodotta è come l'originale, in cui il culto riconosce la presenza attiva di chi in quell'immagine risiede. La dimensione mitica e rituale entro cui si muove questa concezione è assimilabile a quella stessa attiva nell'Eucarestia.

Poiché in un'immagine sacra la *potentia* è percepita coincidente con la *praesentia*, hanno senso compiuto ed effetto concreto le pratiche devozionali che ne attuano la custodia intima, l'applicazione ovunque sia ritenuto necessario, l'osservazione e venerazione, il bacio e lo strofinamento sul corpo. Si tratta di un rapporto che rimanda alle forme di relazione già stabilite con le immagini del culto ufficiale; con in più una caratteristica tutta peculiare dei santini: la continua disponibilità e uso personale e privato, che può avvenire e svolgersi ovunque, in ogni momento. Più che mai l'immaginetta diventa una sorta di accessorio indispensabile e rassicurante. È anche percepita e posta come un emblema che ne dichiara l'appartenenza a una specifica comunità di devoti, che ne completa e definisce la persona. Per queste sue qualità, il santino è sempre presente, per esempio, negli ex voto, applicato intero o ritagliato nelle composizioni e nelle bacheche votive, negli ex voto fotografici. Applicato a fianco delle fotografie formato tessera del vovente, per certi versi assimilabili ai santini. Il santino convive con la persona presente nel santino, da cui dipende per la continuità della protezione. Le due immagini, del santo e del miracolato, si presentano unite alla visione e riconoscimento di chi frequenta il santuario. La congiunzione, sul medesimo piano di rappresentazione e di presentazione, ripropone quanto avviene per le immagini dei defunti date in ricordo a amici e parenti, o applicate in chiesa o nelle edicole stradali. Queste pratiche devozionali, comportamenti e gesti votivi sono resi possibili dalla facilità di riproduzione d'immagini con tecniche e apparecchi di ripresa sempre più diffusi dalla fine del XIX secolo e oggi diventati corredo personale quotidiano<sup>18</sup>.

Le attestazioni di presenza e, ormai, di convivenza del devoto nello stesso spazio del santo o, meglio, dello spazio in cui compare l'immagine del santo, sono molto diffuse e comuni. Basti pensare ai siti internet che molti santuari hanno aperto e messo a disposizione della massa dei devoti (Spera 1997: 52;

---

<sup>18</sup> Rimando ai saggi sull'ex voto contemporaneo (Spera, 1977; 1982a e 1982b; 1996a e 1996b; 2003; 2007).

Lombardi Satriani 2001). In questi siti, luoghi reali non materiali ma visibili nella pagina di una schermata come fossero visioni, prendono corpo, in figura e in immagine scritta, lì dove la parola ha assunto la stessa valenza della figura (Spera 2010), le narrazioni dei contatti cercati, avuti e mantenuti con santi e madonne<sup>19</sup>.

La diffusione, ormai capillare della tecnologia della comunicazione e della produzione e uso delle immagini, non scoraggia né sviscila il rapporto che si è costituito con le immagini di devozione, anche nella fattispecie dei santini. Il rapporto d'interlocuzione con il sacro si è potenziato e amplificato; molto spesso è gestito direttamente da chi ritiene di aver stabilito e mantenuto un particolare contatto con il sacro, cui attinge direttamente e autonomamente. Assistiamo, infatti, a un proliferare di comunicazioni che parlano, e ne rendono visibili le testimonianze, di santini la cui utilizzazione guarisce, d'immagini che sanguinano, che piangono, che sembra si muovano, che popolano i sogni dei devoti, che sono oggetto di visioni mistiche.

Esempi di queste pratiche votive sono presenti un po' ovunque nei santuari, nei luoghi di culto ufficiali ed extraliturghi, dall'Europa – come direttamente rilevato nel corso di questi ultimi decenni in Francia, Spagna, Grecia, Cipro – all'America latina, come rilevato, nel 2000, in alcune chiese e santuari di Città del Messico, di Puebla e, in particolare, di Oaxaca de Juárez; sia pure secondo modalità espressive e compositive diversamente articolate.

Quanto finora presentato non è espressione di comportamenti e pratiche mitico-rituali residuali. A questo proposito, riferisco un esempio dell'uso dei santini che riguarda la nostra contemporaneità, da cui si evince anche che le definizioni di tradizione e di religiosità popolare, non sono più assumibili nell'accezione che ne definiva la collocazione sociale e contestuale ancora qualche decennio addietro. L'esempio, che riguarda e coinvolge individui della media borghesia, conferma quanto in questi ultimi anni ho avuto modo di rilevare con gli studenti del corso di cultura figurativa popolare e produzione materiale, introdotto nel corso di laurea specialistica in Archeologia e turismo dell'Università del Molise. Gli studenti, provenienti da vari centri della Campania (Sannio e Irpinia), del foggiano, del frosinate e da Roma, mi hanno fornito santini, loro personali e raccolti facilmente in famiglia, in particolare di San Pio contenenti frammenti del saio, e di San Giuseppe Moscati, contenenti piccoli batuffoli di ovatta. Con le immaginette, in molti casi sigillate in custodie di plastica come fossero documenti, mi hanno fornito attestazioni circa il loro uso terapeutico e protettivo. Pratiche ancora molto diffuse, forse quantitativamente più che in passato, e attiva nelle regioni di provenienza.

---

<sup>19</sup> Su queste nuove forme di espressioni votive e di partecipazione alla comunità dei devoti, ho assegnato alcune tesi agli allievi del corso di laurea in Conservazione dei beni culturali della Facoltà di Lettere dell'Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, in cui sono stati analizzati i nuovi comportamenti votivi per Sant'Antonio di Padova e di San Giuseppe Moscati di Napoli (Di Lauro 2002).

A conferma di quanto e come l'uso di santini e immaginette a scopo terapeutico sia ancora molto diffuso, riferisco un esempio che ne dimostra l'attualità. È recentissimo il caso della Madonna del bosco di Zaro (Isola d'Ischia) e delle veggenti che periodicamente parlano con la sua apparizione in immagine. Il caso è stato oggetto della trasmissione televisiva "La strada dei miracoli" in onda su Rete 4, in prima serata, il due giugno di quest'anno.

Il signor Giuseppe Cataldo, presente in trasmissione con la moglie, sarebbe stato guarito grazie all'applicazione di un santino della Madonna di Zaro che appare periodicamente da un ventennio a due veggenti. Il santino è stato fornito alla moglie Maria Coppola, di Afragola (Avellino), da una sua amica che lo aveva preso nel luogo di culto perché fosse utilizzato a tale scopo. Il santino è stato passato sul torace dell'uomo, ormai in fin di vita, ricoverato nell'ospedale Caldarelli di Napoli, e poi messo sotto il materasso. Il mattino seguente, a detta dei protagonisti, l'uomo è guarito completamente e non presentava alcun segno del male.

Fenomeno che per la sua incidenza nella comunicazione e uso extraliturgico del sacro, combinato alla sempre maggiore possibilità di accedere alla produzione delle immagini devozionali, non consente certo di ritenerlo limitato a una parte marginale della società. Gli studenti erano tutti già laureati, giovani e meno giovani, alcuni già impegnati in attività lavorative non certo qualificabili "tradizionali" o "popolari". Così come lo sono i protagonisti dell'uso del santino della Madonna di Zaro.

Altre testimonianze, in tutto simili a quelle qui presentate, è possibile raccogliere frequentando qualsiasi santuario, nell'architettura reale o in quella dei siti internet. In entrambi questi luoghi di devozione è facilmente rilevare la posizione sociale e culturale delle persone coinvolte nell'uso delle immagini devozionali "tascabili". Ne viene fuori, allora, come direttamente osservato in molti santuari lucani, pugliesi, campani, laziali, molisani e umbri, che lo spazio culturale e l'ambito sociale in cui è presente il rapporto, che potremmo di dipendenza dalle immagini riconosciute potenti, è sempre più trasversale.

La presenza e uso d'immagini e la considerazione travalica la dimensione religiosa sociale e culturale dell'assunzione significativa dei santini, pur nella produzione che utilizza le attuali tecnologie e metodologie di riproduzione.

Le definizioni di religione popolare, di devozione e di pietà popolare andrebbero riformulate o, almeno, risignificate nell'attuale contesto socioculturale a forte connotazione urbana e tecnologica.

La religione popolare, nelle forme oggi attive, non può essere considerata marginale, residuale e neppure una forma di sopravvivenza. La componente cosiddetta popolare si estende ben oltre la categoria sociale e, aggiungo, dei vissuti che finora si è ritenuto ne definissero e contenessero la natura. La religione popolare contiene elementi simbolico-formali ed espressioni significanti nell'attuale contesto socioculturale, insieme conservativi e innovativi. Le nuove forme espressive della devozione, dalle narrazioni figurate dei miracoli, alle

testimonianze pubblicate nei bollettini dei santuari, cartacei ed elettronici, alla testimonianza resa in televisione, sono sempre più articolate sulla presenza e sul rapporto personale con le immagini sacre. Si tratta di un fenomeno, ormai definibile di massa (e forse lo era già all'origine dei primi santini stampati a grande tiratura), che è pervenuto fino a noi senza soluzione di continuità. Le pratiche culturali e devozionali, finora definite popolari, comunque siano espresse e rappresentate, sono parti costitutive, da sempre, delle pratiche religiose di tutti, comprese quelle della comunità ecclesiale (Dupront 1987: 465-466).

## Bibliografia

Angiolino Gennaro

1984, *Le immaginette sacre*, Roma, Universal Editrice.

Anonimo I

1838, *Breve storia della sacra immagine di S. Maria delle Grazie a Campiglione nella terra di Caivano*, Napoli, IV Edizione uniforme alla prima del 1791.

Anonimo II

2006, "Il Gesù Nuovo", LXII/3.

Ambrasi Domenico

1991, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe: una santa della Restaurazione*, "Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno", 22/2, Roma, Edizioni Devonianie.

Angiolino Gennaro, Di Nola Alfonso M., Giannino Paolo, Rocca Giuseppe

1985, *Santi e Santini. Iconografia popolare sacra europea dal sedicesimo al ventesimo secolo*, Napoli, Guida.

Balzano Camillo

1932, *Il Venerabile Vincenzo Romano parroco di Torre del Greco*, Napoli, Tip. Editrice Artigianelli.

Belting Hans

2001, *Il culto delle immagini*, Roma, Carocci, (ed. or. 1990).

Bertarelli Achille

1974, *Le stampe popolari italiane*, Milano, Rizzoli.

Burke Peter

2002, *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Roma, Carocci, (ed. or. 2001).

Casaburi Pietro

1956, *Guida al Santuario di S. Gerardo Maiella*, Materdomini, Santuario di Materdomini

Ciavolino Nicola

1997, *Le tavolette votive del Beato Vincenzo Romano*, in G. Falanga (a cura di), *L'attualità del carisma di Vincenzo Romano*, Torre del Greco, Centro Studi Beato Vincenzo Romano, pp. 149-187.

Clemente Pietro (a cura di)

1987, *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano, Electa.

Conci Domenico A.

1998, *Il mondo incantato: fenomenologia del miracolo*, in E. Agazzi, C. Viesca (a cura di), *Medicina e Concezione del mondo*, Città del Messico, UNAM.

2001, *Tempi sacri e tempi profani di culture a fondamento rivelativo, Analisi fenomenologiche*, "Annuario Filosofico", XVII.

Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti

2002, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice vaticana.

Corrain Cleto, Zampini Pierluigi

1970, *Documenti etnografici e folklorici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna, Forni.

Covelli Giuseppe

2000, *La Madonna di Crotone. Tradizione Storia Miracoli*, Crotone, Basilica Cattedrale.

De Lutiis Giuseppe

1973, *L'industria del santino*, Rimini, Guaraldi.

De Martino Ernesto

1973, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, (prima ed. 1959).

De Rosa Giuseppe

1978, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza.

Di Biase Carmine

1985, *Immagini e preghiera*, in *Santi e santini. Iconografia popolare europea dal sedicesimo al ventesimo secolo*, Catalogo dell'esposizione, Napoli, Guida.

Di Lauro Stefania

2002, *Ex voto in Internet*, Tesi di Laurea in Storia delle tradizioni popolari, Facoltà di Lettere, Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa", relatore V. Spera.

Di Nola Alfonso M.

1985, *Le immagini sacre*, in *Santi e santini. Iconografia popolare europea dal sedicesimo al ventesimo secolo*, Catalogo dell'esposizione, Napoli, Guida, pp. 24-29.

2006, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Roma-Bari, Laterza, (prima ed. 1993).

Dupront Alphonse

1987, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.

Fattorini Emma (a cura di)

1997, *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Florenskij Pavel

1977, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano, Adelphi, (ed. or. 1972).

Freedberg David

1993, *Il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1989).

Galasso Giuseppe

1980, *La storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive*, in G. Galasso, C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli, vol. I, pp. X-XXXI.

1997, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Lecce, Argo.

Garofalo Salvatore

1963, *Un parroco sugli altari Beato Vincenzo Romano*, Milano, Ancora.

Giacalone Fiorella

1996a, *Le renard bénéfique. Les images des sainte Rita de Cascia*, in *Le regard des anges, "Xoana, Images et sciences sociales"*, 4, pp. 85-92.

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

Giardino Ermanno

1987, *Il predicatore delle strade di Napoli*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana.

Gombrich Ernest H.

1999, *L'uso delle immagini*, Milano, Leonardo.

Gruzinski Serge

1991, *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*, Milano, Sugarco.

Gulli Grigioni Elisabetta

1985, *Materiali e tecniche nell'immaginetta spirituale manufatta*, in A. Vecchi (a cura di), *Con mano devota. Mostra delle immaginette spirituali manufatte*, Padova, Edizioni Messaggero, pp. 69-101.

- 1998, *Immaginette devozionali e decorazioni manufatte in Paesi europei nel Settecento e nell'Ottocento*, Ravenna, Edizioni Essegi.
- Gulli Grigioni Elisabetta, Pranzini Vittorio  
1990, *Santini piccole immagini devozionali a stampa e manufatte dal XVII al XX secolo*, Ravenna, Edizioni Essegi.
- 1995, *Natura Sacra, ecologia spirituale e simbolica nel santino e nel libro religioso illustrato*, Ravenna, Edizioni Essegi.
- Gruzzolin Riccardo  
2012, *Il folklore peruviano in un contesto migratorio*, "Archivio Antropologico mediterraneo", XV / 14, 2, pp. 65-80.
- Lise Giorgio, Salsi Claudio  
1987, *Le stampe popolari italiane*, in P. Clemente (a cura di), *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano, Electa, pp. 148-214.
- Lombardi Satriani Luigi M.  
2001, *Sant'Antonio, ex voto*, "Il Mattino", 17 marzo.
- Mazzocca Fernando  
1981, *L'illustrazione romantica*, in *Storia dell'arte italiana. Grafica e Immagine*, tomo 9, vol. II, *Illustrazione e fotografia*, Torino, Einaudi, pp. 323-419.
- Montorio Serafino  
1715, *Zodiaco di Maria ovvero le dodici provincie del Regno di Napoli*, Napoli, Paolo Severini.
- Napolitano Felice Enrico  
2003, *La festa, i miracoli e le grazie della Vergine a Parete "Regina delle vittorie"*, Napoli, Istituto Grafico Editoriale Italiano.
- Neri Fortunato  
1895, *Vita di Santa Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Gesù Cristo*, Napoli, Tipografia Commerciale.
- Novati Francesco  
1980, *Intorno all'origine e alla diffusione delle stampe popolari*, Palermo, Il Vespro, (prima ed. 1912).
- Palumbo Genoveffa  
1991, *Lo spazio urbano della devozione. Malattia e grazie negli ex voto per Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, "Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno", XXII / 2, Roma, Edizioni Devoniane, pp. 460-488.
- Penta Maria Tera  
2002, *L'incisione nel "Regno"*, in M.P. Penta, B. Jatta (a cura di), *Incisioni del '700 in Italia nella raccolta d'arte Pagliara dell'Istituto Suor Orsola Benincasa*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, pp. 17-27.
- Prado Patrik  
1996, *L'image est-elle habitée?*, in *Le regard des anges*, "Xoana, Images et sciences sociales", 4, pp. 9-18.
- Rienzo Maria Gabriella  
1980, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in G. Galasso Giuseppe, C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Guida, vol. I, pp. 439-481.
- Rossi Annabella  
1969, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza.
- Sallmann Jean-Michel  
1996, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo (ed. or. 1994).

Schmitt Jean-Claud

1976, *Religione popolare e cultura folklorica*, "Ricerche di Storia Sociale e Religiosa", XI, pp. 9-27.

1999, *Les reliques et les images*, in E. Bozóky, A.M. Helvétius (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Boulogne-sur-Mer, Brepols Publishers, pp. 145-159.

Sella Dolores

1997, *Santini e immagini devozionali in Europa dal secolo XVI al secolo XX*, Roma, Maria Pacini Fazzi Editore.

Sodano Giulio

1991, *Santi, beati e venerabili ai tempi di Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, "Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno", XXII/2, Roma, Edizioni Devonianne, pp. 440-460.

Spera Enzo (Vincenzo M.)

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

1982a, *Per uno studio dell'ex voto fotografico in Basilicata: S. Rocco di Tolve e Madonna di Picciano*, "Bollettino della Biblioteca Provinciale di Matera", III/5, pp. 19-44.

1982b, *Materiali per uno studio dell'ex voto fotografico in Italia Meridionale*, "Lingua e Storia in Puglia", XVII, pp. 73-111.

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

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

1996b, *La "présence" des personnages dans l'ex-voto photographique d'Italie du Sud*, "Xoana. Images et Sciences Sociales", 4, pp. 93-110.

2003, *Ex voto fotografici in area biellese*, in *Studi e ricerche sulla fotografia nel biellese*, "DocBi" Centro Studi Biellesi, pp. 163-194.

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

2007, *Sulle immagini votive, di culto, di devozione e sulle immaginette*, in I. Lucchese, R. Melillo (a cura di), *Le ragioni degli altri. Scritti in onore di Domenico A. Conci*, Milano, Franco Angeli.

2008, *Iconoterapia: Pictures That Heal*, in C. Viesca Trivigno, J. P. Tricot (a cura di), "Analecta Historico Medica", vol. II, Memorias 41 Congreso Internacional de Historia de la Medicina Facultad de Medicina de la UNAM, Ciudad de México, pp. 113-122.

2009, *Il potere dei santini. Le immagini di culto e di devozione nella cultura popolare moderna*, in L. Alario (a cura di), *Cultura materiale, cultura immateriale e passione etnografica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 385-412.

2010, *Ex voto. Tra figura e parola. Il potere del racconto esemplare*, Perugia, Gramma.

Toschi Paolo

1964, *Stampe popolari italiane dal XV al XX secolo*, Milano, Rizzoli.

Tripodoro Antonio, Ridolfo Egidio

2000, *S. Giuseppe Moscato e il Gesù Nuovo*, Napoli, Tipografia D'Alessandro.

Vecchi Alberto

1968, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Firenze, Olschki.

Vovelle Michel

1989, *Ideologie e mentalità*, Napoli, Guida (ed. or. 1982).

Wunenburger Jean-Jacques

1999, *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi (ed. or. 1997).