

Luigi Canetti
Rito, narrazione, memoria.
Primi racconti sulle 'origini' dei frati Predicatori

[A stampa in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», CXV (2003), 1, pp. 269-294
© dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

RITO, NARRAZIONE, MEMORIA.
PRIMI RACCONTI SULLE ORIGINI
DEI FRATI PREDICATORI

La storia è indubbiamente il nostro mito.
Essa unisce mito e origine in conformità al modo
in cui una società comprende se stessa.

Michel de Certeau

Alcuni anni fa, nello studio *L'invenzione della memoria*, avevo cercato di illustrare i fondamenti scritturistici, letterari, normativi e istituzionali, sulla base dei quali i frati Predicatori elaborarono, fra il terzo e il sesto decennio del Duecento, la propria mitologia delle origini¹. Quei racconti, cioè, che ne orientarono e ne fissarono l'autocoscienza istituzionale legittimandone l'operato ortodosso nel quadro mitopoietico della storia cristiana della salvezza. Quando parlo di mitopoiesi e di mitodinamica non escludo ovviamente che tali processi scaturissero dall'elaborazione di materiali storici : come ci ha insegnato Assmann, «la storia si trasforma in mito non appena è ricordata, narrata e 'abitata', vale a dire intessuta nella trama del presente. Le valenze mitiche della storia non hanno nulla a che fare con il suo incentrarsi sui 'fatti'»². E la storia del ricordo, in cui dovrebbe ricono-

¹ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto, 1996 (*Biblioteca di Medioevo latino*, 19).

² J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Monaco, 1998; trad. it. *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, 2000, p. 33; e inoltre : «Non voglio dire che nelle discipline storiche e nell'archeologia non esistano 'prove'. Mi preme soltanto mettere in chiaro che le figure del ricordo di un'automodellazione retrospettiva possiedono una verità propria, lo studio della quale esige una propria metodologia : la mnemostoria. L'evidenza archeologica non può né verificare né confutare tali figure del ricordo, la loro verità è altrove» (*ibid.*, p. 31, nota 18). Rimane fondamentale, per tutto il nostro discorso, il costante riferimento a Id., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in*

scersi il nostro progetto, non pretende di sostituirsi all'accertamento positivo delle fattualità che ne hanno instaurato le successive attualizzazioni.

La mitologia delle origini domenicane, cioè l'insieme dei racconti che ne simboleggiavano la «distinzione» originaria, si costruì soprattutto – ma non in maniera esclusiva – attraverso la progressiva riscrittura della vita di frate Domenico di Caleruega (c. 1170-1221), assunto a icona necessaria di santo fondatore della nuova società religiosa, e di illustre capostipite del rinnovato ufficio inquisitoriale, nel quadro degli eventi che portarono alla sua canonizzazione (1234), e sui quali ora non è il caso di ritornare. Un altro aspetto importante di quella mitodinamica provvidenziale coordinata all'apologetica del proprio esserci, soprattutto negli anni drammatici delle polemiche universitarie parigine tra quinto e sesto decennio del secolo XIII, fu, ad esempio, la fissazione di una sorta di canone scritturistico e profetico-visionario, conglutinatosi in primo luogo nelle *Vitae fratrum*, ma con ampie ricadute e precedenti agiografici (si pensi alla fortuna arrisa al prologo di Pedro Ferrandi nella prima *legenda* liturgica di san Domenico³), che attribuiva a illustri personalità carismatiche del recente passato, non a caso rappresentative delle categorie sociali che stavano al vertice ma anche in aree liminali della società cristiana tra XII e XIII secolo (riformatori o promotori di congregazioni monastiche, prelati, pie donne), la sovranaturale premonizione dell'avvento dei frati⁴. Quello stesso canone venne inoltre orientato sui binari dell'escatologia, con significativi momenti di contatto con la speculazione gioachimita o pseudo-gioachimita e il francescanesimo spirituale⁵. Avevo inoltre potuto mostrare come non soltanto i processi e le istanze redazionali delle leggende ufficiali del santo fondatore rispondessero di volta in volta, e pure nel loro insieme, a quelle complesse finalità di monumentalizzazione e di legittimazione del proprio passato che tutti noi ci proponiamo qui di studiare; ma anche come singoli episodi e sviluppi di esse fossero precisamente subordinati – quasi forme di sanzione retrospettiva che riconfermavano all'agiografia quel paradossale valore parascritturistico costitutivo delle sue numerose ambiguità originarie⁶ – allo scopo d'istituire un precedente autorevole, nelle figure mitopoietiche del

frühen Hochkulturen, Monaco, 1992 (trad. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. Torino, 1997).

³ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 334 s.

⁴ Cf. A. Vauchez, *Profezie e ricerca di legittimazione all'origine dell'ordine domenicano*, in Id., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, trad. it. Bologna, 2000, p. 209-221.

⁵ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 341 s.

⁶ Cf. M. Van Uytfanghe, *L'hagiographie : un «genre» chrétien ou antique tardif?*, in *Analecta bollandiana*, 111, 1993, p. 135-188.

primus pater ovvero dei *primitivi fratres*, di scelte, orientamenti, problemi per la soluzione o per la fissazione dei quali non esistevano in genere ricette e posologie providenzialmente disponibili⁷. Basti pensare al caso del «testamento» di Domenico ai frati e dell'annessa maledizione finale verso coloro che avessero infranto il precetto di mendicizia. Un caso doppiamente significativo, dal nostro punto di vista : perché la scrittura di una memoria delle origini, atta a suffragare e compattare gli schieramenti circa la grave questione della povertà religiosa, si appoggiò in quei frangenti addirittura alla *inventio* di uno scritto, di cui non esiste (né mai verosimilmente è esistita) una traccia extratestuale altra da quella dell'agiografo che l'aveva ideato, indipendentemente dall'ovvio richiamo a tradizioni orali o precedenti illustri⁸.

Tale quadro, da me a suo tempo abbozzato, dev'essere ora integrato, per quanto attiene alle problematiche strettamente filologico-testuali, con le ultime ricerche e le nuove edizioni critiche procurate da Simon Tugwell⁹, le cui proposte di retrodatazione redazionale di parti considerevoli del *Libellus* di Giordano, ma anche della cosiddetta fondazione dell'ordine, non mi trovano però del tutto consenziente, solidali come sono agli intenti di Giordano stesso e dei primi edificatori dell'idea stessa di un nuovo ordine di frati Predicatori¹⁰. Del resto, alla nostra prospettiva mnemostorica, non importerà tanto la preistoria redazionale soggettiva bensì la cronologia della «pubblicazione» e delle varie ricezioni e revisioni dell'opera stessa, che le nuove ipotesi di Tugwell non vengono certo a scalfire, specie per quanto attiene al *tournant* memoriale costituito dalla canonizzazione di frate Domenico e dalla contestuale avvertita necessità d'istituire e propagare la memoria agiografica di un santo fondatore. La pratica di lavoro dei moderni biografi continua a non tener conto di un dato che a me pare resi-

⁷ La questione viene ripresa e sviluppata nel mio studio *Intorno all'«idolo delle origini» : la storia dei primi frati Predicatori*, in G. G. Merlo (a cura di), *I frati Predicatori nel Duecento*, Verona, 1997 (*Quaderni di storia religiosa*, 3), p. 9-51.

⁸ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 350-398.

⁹ Cf. S. Tugwell, *Notes on the Life of St Dominic* [I], in *Archivum fratrum Praedicatorum*, 65, 1995, p. 5-169; [II], *ibid.*, 66, 1996, p. 5-200; [III], *ibid.*, 67, 1997, p. 27-59; [IV], *ibid.*, 68, 1998, p. 5-116; *Miracula sancti Dominici mandato magistri Berengarii collecta e Petri Calo Legendae sancti Dominici*, ed. S. Tugwell, Roma, 1997 (*Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*, 26); *Bernardi Guidonis scripta de sancto Dominico*, ed. S. Tugwell, Roma, 1998 (*Monumenta...*, 27); Id., *L'évolution des Vitae fratrum. Résumé des conclusions provisoires*, in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Tolosa, 2001 (*Cahiers de Fanjeaux*, 36), p. 415-418.

¹⁰ Sulle implicazioni ermeneutiche (ma anche ideologiche) di questo delicato problema ritornerò in occasione di una prossima rassegna critica.

stere a tutti i tentativi di rimozione. Il testo agiografico, così come quello biografico, non lo si può mai ridurre a una semplice « storia di vita ». Da ormai più di un secolo, la fine del romanzo come narrazione lineare dotata di senso ha contrassegnato l'arco discendente della parabola della vita come unità dotata di senso, cioè di univocità di significato e di direzione. Questa duplice frattura, come ha scritto acutamente Pierre Bourdieu, « si esprime compiutamente nella definizione della vita come antistoria che compare alla fine del *Machbeth* di Shakespeare : 'è una storia raccontata da un idiota, una storia piena di frastuono e di furore, che non significa niente' »¹¹.

Sempre in chiave mnemostorica, l'ampia dissertazione di Anne Reltgen-Tallon sulla costruzione di una memoria domenicana *de viris illustribus* ci aiuta a comprendere meglio quanto i primordi della moderna storiografia religiosa siano radicati nelle lotte – ché tali furono, e non mere battaglie di penna – per imporre a sé stessi e al mondo una certa visione di verità, cioè a dire un insieme di discorsi solidale con le pratiche e le istituzioni di cui erano espressione organica¹². Va però rilevato che i presupposti e le conclusioni della ricerca della Reltgen-Tallon non sottoscrivono e non approdano al radicalismo decostruttivo (ma nient'affatto decostruzionista) della mia prospettiva d'indagine. Del resto, le dichiarate priorità metodologiche sottese a *L'invenzione della memoria* sono state in genere misconosciute o soltanto blandamente avvertite dagli storici « interni » dell'ordine, dai quali peraltro nessuno poteva ragionevolmente aspettarsi una decostruzione genealogica e mnemostorica (nelle direzioni auspiccate da Foucault e da Assmann) delle categorie identitarie della loro appartenenza, a partire dall'idea stessa di ordine, per non parlare di quelle di santità, di origine o di fondazione, da loro (ma non soltanto da loro) considerate in genere come oggetti storici naturali. Non mi pare un buon esempio di indagine positiva quello che erige ad oggetti storici naturali, quasi cose che esistono in sé e per sé, come sostanze perenni, quelle che appunto sono sempre e soltanto rappresentazioni culturali legate a determinate costellazioni storiche. Con Paul Veyne, vorrei anzi rivendicare che radicalmente positivistiche sono semmai l'idea, e il conseguente metodo, che muovano dal presup-

¹¹ Cf. P. Bourdieu, *L'illusione biografica* [1986], trad. it. in Id., *Ragioni pratiche*, Bologna, 1995, p. 71-79 : p. 73.

¹² A. Reltgen-Tallon, *La mémoire d'un Ordre : les « hommes illustres » dans la tradition dominicaine (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, 1999 (thèse de l'Université de Paris X-Nanterre); della stessa A. si veda ora anche il breve intervento *L'historiographie des Dominicains du Midi : une mémoire originale?*, in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire...* cit. n. 9, p. 395-414.

posto che quelle stesse categorie di ordine, origine, fondazione, santità e via dicendo, sono soltanto oggettivazioni contingenti di pratiche e di discorsi che hanno a che fare in primo luogo con il problema dell'autorità, dei modi della sua costruzione, preservazione e attribuzione¹³. A partire dal nome proprio, e tanto nel caso dei singoli quanto in quello degli organismi codificati dal diritto, sono le categorie identitarie che istituiscono il campo sociale della vita storica che è loro propria, compresi gli effetti giuridici di quella stessa esistenza¹⁴. Il problema, dunque, non è quello dei differenti punti di vista e atteggiamenti che noi, come già le nostre fonti, manifestiamo necessariamente intorno a quegli oggetti : questo era in fondo il problema dell'*Arnaldo* di Frugoni, e nello studio pubblicato nel '96 non ero riuscito ad andare molto al di là di esso. La questione mi sembra ora assai più radicale, perché sta a livello del processo stesso di oggettivazione storica di quelle categorie. Non significa, semplicemente, è santo o fondatore solo chi viene giudicato tale (già Pierre Deloaze, più di trent'anni fa, l'aveva ricordato); ma che, ad un livello che non è propriamente quello della coscienza dei singoli (ma nemmeno, credo, quello del loro inconscio) sono necessarie certe pratiche sociali e discorsive affinché possa darsi un oggetto virtualmente identificabile come un santo o un fondatore ovvero che una certa società produca le condizioni per rendere qualcuno un santo o un fondatore. In duemila anni di metamorfosi di quell'enorme campo di pratiche sociali e discorsive, che per discutibile reificazione siamo soliti definire ancora cristianesimo, le oggettivazioni a cui è stata attribuita la qualifica di santo ovvero di fondatore sono state talmente varie da render lecito il sospetto che nessun oggetto naturale si celi dietro quelle gravi insegne¹⁵.

Rileggendo le fonti interne e papali sulle primissime generazioni dei frati mendicanti è difficile non rimanere colpiti dall'enfasi con la quale si

¹³ La questione dell'eventuale statuto canonistico di tali concetti sta sempre a valle, e non a monte, di questa cruciale premessa ermeneutica non potendosi ritenere il diritto quella mera intelaiatura meta-evenemenziale o post-evenemenziale che molti storici-giuristi s'illudono che esso sia; anche il discorso giuridico attinge pur sempre alla concretezza e alle discontinuità della storia le proprie regole di verità. Ancor più scontata mi pare inoltre la natura metafisica dell'assunto che sovradetermina i discorsi storici (di matrice teologica) intorno all'origine come momento di fondazione assoluta.

¹⁴ Si veda ancora P. Bourdieu, *L'illusione biografica...* cit. n. 11, p. 76.

¹⁵ Riflessioni più distese su questo tema ho svolto nei preliminari del mio *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, 2002 (*Sacro/santo*, n. s. 6), p. 11-15.

insiste sul declino e la decadenza della vita cristiana nei decenni precedenti la loro costituzione. Mi pare che tale insistenza si possa e si debba ormai leggere in misura significativa come la spia di un'atmosfera di crisi, di cui le nuove forze emergenti in seno alla chiesa potevano avere bisogno per giustificare la propria ascesa e la propria osteggiata permanenza al cuore delle nuove strategie ecclesiologico-pastorali del papato post-innocenziano. Questa prospettiva euristica, solidale al nostro progetto, non è stata ancora abbastanza valorizzata nelle grandi sintesi di cui ormai disponiamo sulla storia religiosa ed ecclesiastica bassomedievale, in questo senso, forse, ancor troppo legate, quasi per riflesso condizionato, ai presupposti (e in fin dei conti, alla vittoria sul lungo periodo del sotteso paradigma interpretativo) che nutrono l'agiografia e poi l'erudizione degli ordini mendicanti (specie dei due maggiori). Insistere sulla decadenza che li aveva preceduti, nel momento in cui la gravitazione urbanocentrica coinvolgeva le strutture e le dinamiche insediative anche del monachesimo tradizionale e riformato¹⁶, era ovviamente un modo essenziale per legittimare il proprio non pacifico avvento soprattutto, direi, ai vertici del potere della parola e dell'immagine: parola salvifica, parola retorica, parola profetica, parola giuridica; tutti quegli ambiti che avrebbe dovuto precisamente occupare chi volesse accreditarsi ormai come autentico riformatore della società cristiana¹⁷. Del resto, l'enfasi ecclesiologica sull'idea che soltanto i membri dei nuovi ordini (cioè infine, e malgrado tutto, la parte vincente) avrebbero potuto incarnare la vera perfezione spirituale, il vero cristianesimo, fa parte di quella grande dinamica apologetica¹⁸. Ed è proprio su questa trama che tutti noi ormai vediamo intrecciato l'ordito strategico di una delegittimazione retorica, ancor prima che di una repressione cruenta, dei cosiddetti eretici, perché sappiamo che quel «malessere» di cui furono portatori altro non era

¹⁶ Penso, in particolare, a quanto ha potuto mostrare la grande ricerca sui camaldolesi di C. Caby, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain : les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1999 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 305).

¹⁷ Si vedano in proposito le opportune osservazioni di A. Vauchez, *Gli ordini mendicanti e la città nell'Italia dei comuni (XIII-XV secolo). Alcune riflessioni vent'anni dopo*, in G. Chittolini e K. Elm (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV-XV*, Bologna, 2001 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni*, 56), p. 31-44, in part. 33 s.

¹⁸ Basti rinviare qui alle importanti ricerche di R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, 1990 (*Nuovi studi storici*, 4), e di A. Tabarroni, *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma, 1990 (*Nuovi studi storici*, 5).

che un sintomo di vitalità e un'altra prova delle ormai ben collaudate capacità adattive e interattive del cristianesimo nelle sue svariate espressioni storiche¹⁹. (Sulle strategie ermeneutiche di delegittimazione dell'avversario ritornerò fra poco). Insomma, sarà forse opportuno anche in sede di sintesi prendere atto delle conseguenze di un approccio mnemostorico. Dal momento che all'interno della tradizione e della memoria ebraico-cristiana ogni riforma riproduce e ripropone su scala differenziale quell'opposizione tra vera e falsa religione risalente alla distinzione mosaica, quella riforma ha per ciò stesso bisogno di esprimersi in forma narrativa, se è vero che noi, come individui e come gruppi, siamo ciò che ricordiamo e siamo dunque, letteralmente, le storie che sappiamo raccontare su di noi. Ma così come il racconto delle origini non è il mero resoconto fattuale della distinzione originaria da cui si vuole che la riforma abbia preso avvio, allo stesso modo la nuova legge non è il mero fondamento giuridico del nuovo modello di società religiosa che si vuole instaurare e sostenere. Entrambe, narrazione e legge, sono anche l'espressione simbolica della distinzione medesima²⁰.

Con gli ordini mendicanti si assiste, ancora una volta, dopo un millennio da quando l'avvento di un cristianesimo latino ne aveva radicalmente traslato l'antica accezione romana, all'avvio di una nuova declinazione della categoria di *religio*²¹. Nel momento in cui si consolida a loro favore l'utilizzo via via più esclusivo del termine *ordo*²², nell'accezione che è divenuta a noi familiare soprattutto a partire dal Cinquecento, *religio*, quasi per contraccolpo, tese sempre più a universalizzarsi non designando più, com'era stato sino ad allora²³, qualche specifica obbedienza regolare ma ini-

¹⁹ Cf. L. Canetti, *Mito, eresia, ortodossia. A proposito di un libro recente sul dualismo medievale*, in *Annali di storia dell'esegesi*, 18, 2001, p. 667-677.

²⁰ Cf. J. Assmann, *Mosè l'egizio...*, p. 20 s.

²¹ Cf. M. Sachot, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, 1998; trad. it. *La predicazione del Cristo*, Torino, 1999, p. 141-195.

²² Folco e Domenico chiedono a Innocenzo III, in occasione del IV concilio lateranense, di confermare *ordinem qui predicatorum diceretur et esset* (Iordani de Saxonia *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*, 40, ed. H. C. Scheeben, Roma, 1935 [*Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*, 16], p. 45). Non sono apparse a tutt'oggi le nuove edizioni critiche del *Libellus*, da vari anni rispettivamente annunciate dal p. Simon Tugwell e dal prof. Elio Montanari.

²³ Secondo Giordano di Sassonia, Domenico fu bensì *primum religionis huius institutorem* (*Libellus*, 2, p. 25), cioè il primo ad instaurare la nuova forma di vita regolare dei frati Predicatori; allo stesso modo, parla di *novam atque inauditam religionem* quando vuol evidenziare il punto di vista degli *ignorantes* che ne diffidano (*ibid.*, 76, p. 61). Ma poi parla senz'altro di lui come *primus Praedicatorum ordinis institutor et frater* (*ibid.*, 21, p. 37); di *primam ordinis institutionem* e di *ordinis primordia*

ziando un processo di avvicinamento a quel significato di categoria universale dell'esperienza, che si sarebbe consolidato soprattutto con l'Illuminismo; significato e categoria dei cui limiti interpretativi – non soltanto riguardo le civiltà extraeuropee ma anche le diverse epoche della storia cristiana – l'analisi etno-antropologica contemporanea ci ha reso infine più consapevoli²⁴.

Che implicazioni ebbe questo processo giuridico, sociologico e culturale rispetto alle strategie memoriali, e alle corrispondenti tecniche narrative, messe in atto dai vertici degli ordini stessi? E quale la ricaduta di tutto ciò sull'autocoscienza dei frati e sul modo in cui erano percepiti dall'esterno? E per quali vie venne progressivamente costituendosi questa coscienza sociologica nient'affatto scontata di un «dentro» e di un «fuori», di un *intus* e di un *extra ordinem*, che ha poi avuto non soltanto enormi ricadute di potere ma, con esse, il correlato di un'asfittica demarcazione autoptica di comparti conoscitivi che hanno infine condizionato per lungo tempo anche il nostro sguardo?

Quando iniziai ad occuparmi di questi temi l'analisi delle strategie agiografiche (*tópoi*, virtù, generi e schemi narrativi ecc.), dei codici normativi e della grande riflessione umbertina *de vita regulari*, mi aveva suggerito una risposta in cui, pur tra molte sfumature e rilevanti dialettiche istituzionali non meno che esegetiche²⁵, si ravvisava un sostanziale conservatorismo nelle forme e nelle tecniche di autorappresentazione della memoria delle proprie origini da parte dei frati Predicatori. L'aspetto maggiore di novità, al di là del massiccio dispiegamento di nuove pratiche del consenso partecipati della complessiva evoluzione del sistema sociale, stava semmai nella ricaduta che poté avere sull'elaborazione di una specifica mitodinamica «mendicante» del ricordo la nuova veste giuridica conferita dal siste-

(*ibid.*, 3, p. 26). Più avanti, riguardo la questione della riscossione di alcune rendite anteriormente al 1220, si precisa, *necdum enim ordo Praedicatorum fuerat institutus, sed solum de ordinis institutionem fuerat tractatum* (*ibid.*, 37, p. 44); e ancora, i primi frati inviati da Domenico a Parigi nell'estate del 1217 vi si recarono espressamente, muniti di lettere papali, *ut ordinem publicarent* (*ibid.*, 51, p. 50). Del resto, già le prime bolle commendatizie di Onorio III, sollecitate da frate Domenico tra il 1216 e il 1221, avevano iniziato a ufficializzare la designazione (e la missione) universalistica dei frati, non più canonici ovvero frati «della predicazione di San Romano di Tolosa» ma, significativamente, «frati dell'ordine dei Predicatori», e poi, senz'altro, «ordine dei frati Predicatori». Su tutto ciò mi permetto ancora di rinviare a L. Canetti, *Intorno all'«idolo delle origini»*... cit. n. 7, p. 31 s.

²⁴ Cf. J.-Cl. Schmitt, *Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval*, in F. Lepori e F. Santi (a cura di), *Il mestiere di storico del Medioevo*, Spoleto, 1994, p. 73-83.

²⁵ Si veda sempre L. Canetti, *Intorno all'«idolo delle origini»*..., p. 34-37.

gno papale alle svariate forme di presenza istituzionale dei frati²⁶. In qualche modo, per una sorta di inclinazione centripeta, l'elaborazione mitopoietica dei frati poté dunque ancorarsi e intrecciarsi, in una misura probabilmente sconosciuta alle precedenti esperienze religiose dell'occidente cristiano, a quella che il vertice della cristianità andava consolidando intorno a sé su basi eminentemente giuridiche. E al verticismo dell'istituzione corrispose puntualmente, anche qui in una misura sconosciuta alle grandi congregazioni monastiche dei secoli X-XII, una forte accentuazione, da un certo momento in poi, dell'idea di un capostipite, a sua volta ancorata a una compiaciuta e ricorrente filogenesi provvidenziale che ne riconduceva l'operato, per il tramite dei precedenti dissodatori (martiri e monaci *in primis*, com'era rimarcato dalla *Fons sapientiae* di Gregorio IX, nel 1234) al solco inaugurato dalla missione apostolica²⁷. Tuttavia, proprio su questo punto, sull'idea di un fondatore unico ovvero di un'intrapresa collettiva si giocarono, specialmente in seno ai Predicatori, alcune tra le più significative oscillazioni e ambiguità nel processo di fissazione di una memoria delle origini: esito e riflesso tanto delle varie componenti sociologiche e culturali delle prime generazioni di frati quanto dei processi di concorrenza mimetica e funzionale instauratisi ben presto con i frati Minori e dietro la spinta omologatrice del papato duecentesco.

In questa sede cercherò di fare qualche piccolo passo in avanti rispetto alle mie precedenti ricerche illustrando le possibilità interpretative che possono scaturire da un'impostazione che tiene conto bensì delle scritture di una memoria delle origini ma si concentra su alcune tecniche particolari di essa, che come tali, ovviamente, pertengono anche ad altri ambiti di ricerca. È un'impostazione nutrita anche dal desiderio di fornire un contributo alla discussione su cosa siano e come possano meglio analizzarsi in una prospettiva mnemostorica i testi religiosi, e le vite dei santi in particolare, in quanto genere di scrittura performativa (che è tutt'altra cosa rispetto al vecchio problema circolare del genere letterario). Spero che tale intento valga pure ad ottenere la vostra indulgenza per essermi un po' allontanato

²⁶ Per una messa a punto si dovrà ora partire dagli atti del convegno assiate *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, Spoleto, 1998.

²⁷ Cf. G. G. Merlo, *Militia Christi come impegno antiereticale (1179-1233)*, in *Militia Christi e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della XI Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-1 settembre 1989)*, Milano, 1992, p. 355-384 (con il titolo «*Militare per Cristo*» contro gli eretici il lavoro è stato ripubblicato nella raccolta di saggi dello stesso autore, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, 1996, p. 11-49); L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 111 s., 247 s.

to dai contenuti espliciti di un progetto che a suo tempo avevo contribuito ad elaborare. Per questo stesso motivo non ho potuto né voluto stabilire a priori con soverchia precisione quale doveva essere il mio campo documentario privilegiato : benché i pochi esempi qui forniti e discussi rilevinano tutti in linea di massima dal terreno che mi è più familiare (quello domenicano), sono sempre più consapevole, anche in virtù dei limiti della ricerca che viene qui abbozzata, dell'opportunità di non ridurre i sondaggi ad un singolo ordine religioso. Anzi, sono sempre più convinto che l'idea di poter scrivere la storia di un singolo ordine è solo il frutto dell'illusione oggettivistica di cui siamo stati vittima anche per l'efficace operato dei nostri antichi predecessori. Il che ovviamente non sopprime il prezioso valore strumentale della ricerca erudita e dei risultati conoscitivi che essa ha recato e continua a fornire soprattutto per merito di illustri rappresentanti degli ordini stessi. (Qualcuno, travisando il senso di certe mie affermazioni, e volendo quasi psicanalizzarle, ha voluto scorgervi una sadica volontà corrosiva di quei venerandi monumenti, mentre la mia era soltanto una modesta professione di quell'intento demistificatorio il cui esercizio quotidiano non dovrebbe stupirci più di tanto in quanto storici). Si tratta dunque di una semplice misura cautelare contro i rischi di un'indebita reificazione di categorie e di confini disciplinari e conoscitivi che dovranno semmai diventare essi stessi, quale portato e funzione di ben determinate costellazioni culturali, oggetto di una storia che sappia essere anche un'autentica archeologia della conoscenza.

Se più chiari appaiono fin da subito i riferimenti tematici alla dimensione profetica e taumaturgica, che assumo qui tra i connotati precipui (ma ovviamente non esclusivi) di un'immagine di santità «fondatrice» di Domenico e dei primi frati Predicatori²⁸, quando parlo di martirio e di racconti esemplati sul codice martiriale intendo riferirmi in linea di massima a una stilizzazione in chiave agonistica e ascetico-martiriale dell'ideale cri-

²⁸ Del resto, la dimensione profetico-visionaria è strettamente connessa al martirio sin dai testi e dai modelli archetipali dell'agiografia cristiana. Si pensi alle visioni di Stefano, e di Perpetua e Saturo, prima di subire la prova suprema (cf. *Acta Ap.* 7, 55-57 : «Ma Stefano, pieno di Spirito Santo, fissando gli occhi al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra e disse : 'Ecco, io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio'. Proruppero allora in grida altissime turandosi gli orecchi; poi si scagliarono tutti insieme contro di lui, lo trascinarono fuori della città e si misero a lapidarlo»; *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 4. 3-10, 7. 3-10, 11-13, ed. A. A. R. Bastiaensen in *Acti e Passioni dei martiri*, Milano, 1987, p. 121 s., 125 s., 130-35). Si veda in proposito J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985, in part. p. 118 s.

stiano di perfezione. Altrove ho potuto illustrare questa complessa costellazione semantica nella sua dimensione mnemostorica, nelle sue implicazioni ecclesiologiche e nelle sue ricadute agiografiche, soffermandomi in particolare sulla genesi tardoantica dell'ideologia che vede nella pratica ascetica una forma di martirio incruento (*martirium cordis*) e nella vocazione monastica la peculiare e più elevata testimonianza di perfezione in regime di cristianità²⁹. Questo nucleo ideologico-narrativo, che chiamo, appunto, codice martiriale, viene preso in considerazione non tanto come stilema retorico e letterario quanto, invece, come lessema fra altri possibili – miracoli, visioni e profezie, ma anche esorcismi, ordalie, *exitus* (morte santa) ecc. – di un registro performativo atto a veicolare una stilizzazione rituale del racconto delle origini di una nuova comunità religiosa³⁰. Di questo racconto, secondo la prospettiva del redattore, l'autentico protagonista è l'intervento di Dio nella storia, e i suoi attori apparenti sono gli agenti, e talora le maschere inconsapevoli, di una scena la cui regia e sceneggiatura sono guidate dalla mano dell'Invisibile³¹.

Questo manifestano, innanzitutto, le *performances* rituali che scandiscono la biografia del santo e della nuova comunità dei religiosi³². Progressivamente distaccandosi e demarcando ritualmente (voti, abiti, regole alimentari, preghiere, carismi peculiari alla «vocazione») le loro differenze specifiche rispetto a un determinato contesto sociale e religioso che si vorrebbe rinnovare o rifondare, essi si identificano nel progetto del «fondatore» e ne incarnano elettivamente il carisma santificante : detto altrimenti, investono il capitale simbolico di cui egli si è fatto depositario.

In questa chiave rileva ancor meglio la già rinomata importanza dei racconti relativi al vescovo Diego d'Osma, sorta di Giovanni Battista, di

²⁹ Rimando ancora, per tutto questo, a quanto ho potuto illustrare in *Frammenti di eternità...* cit. n. 15, p. 39 s.

³⁰ Sul carattere essenzialmente performativo (e non già informativo) del discorso agiografico si sono opportunamente soffermati, dopo il fondamentale contributo di M. de Certeau (*L'écriture de l'histoire*, Parigi, 1975, p. 282 s.), E. B. Vitz, *Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints*, in *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires*, 18, 1987, p. 387-402, e M. Van Uytenghe, *L'hagiographie...* cit. n. 6, p. 148 s.

³¹ Cf. ad es. i capitoli 2, 9, 16-18 e 62 del *Libellus* di Giordano (ed. Scheeben, p. 25, 30, 34 s., 54) : *...dispensatio divina providit; ...futurorum prescius Deus aliquatenus est dignatus ostendere... ut rei postmodum probavit eventus; ...deo salubrius sui causam itineris disponere... sicut consequentium probavit eventus; ...occullo sane Dei nutu; procurante Deo; sed hec omnia divinis nutibus agebantur.*

³² Fondamentali, da questo puntodi vista, i due episodi di Palencia e di Fajoux/Montréal (cf. Iordani *Libellus*, 10, p. 30 s.; *ibid.*, 24 s., p. 38), di cui fra breve nel testo.

precursore, insomma, e di araldo domenicano³³. Non a caso si dice di lui che venisse accusato dagli eretici di presentarsi nello spirito di Elia, cosa che per i «buoni cristiani» doveva costituire un insultante riferimento alle esecrate radici veterotestamentarie dei nuovi missionari cattolici mentre per il teologo-redattore Giordano, nel solco di una consolidata tradizione agiografica, era quello precisamente il segno dello spirito profetico di Diego³⁴. Con una sorta d'imprecazione profetica (*quasi prophetalis spiritus imprecatione*), egli preconizzò, poco prima della sua morte, l'imminente crociata invocando con le parole di Giobbe (*Domine mitte manum tuam et tange eos*³⁵) la vendetta del Signore sull'ostinata *hereticorum rebellio*³⁶. Si noti che Elia, figura messianica per eccellenza nella tradizione ebraico-cristiana, precursore del Battista e di Gesù (basti pensare all'episodio della *Trasfigurazione*), e progressivamente caricato di valenze escatologico-apocalittiche (egli lotta o annunzia la lotta con l'Anticristo, specialmente nelle tradizioni apocriefe), era stato raffigurato come il campione nella lotta contro l'idolatria d'Israele fomentata dei sacerdoti di Baal, e non a caso potrà poi diventare una sorta di patrono dell'Inquisizione. Elia poté assurgere inoltre a paradigma biblico della matrice profetico-escatologica nell'autocoscienza e nell'agiografia del monachesimo antico a partire dalla *Vita Antonii* di Atanasio³⁷. Per tutti questi motivi il profeta d'Israele divenne *figura, typos* fondamentale nell'autocoscienza profetico-providenziale, e perciò nel registro mitopoietico, delle prime generazioni domenicane, così come furono espressi e forgiati nei e dai più antichi testi agiografici.

Tale spirito profetico sarà poi in qualche modo ereditato e guiderà l'operato di Domenico e dei primi compagni, dei quali si evidenzia in genere, e *pour cause*, la *facundia sermonis* e il *fervor praedicationis*³⁸, come viene ripetutamente rimarcato già a partire dai capitoli sulla vocazione ascetica, tratteggiata secondo i tipici stilemi della santità-sapienza monastica : letto-

³³ Ma vedi già *ibid.*, 4, p. 27, per l'opera pionieristica di riforma della vita canonica secondo i dettami della regola agostiniana.

³⁴ ...*vir circospectionis et gnarus viarum Dei; insiliente in eum spiritu domini* (*ibid.*, 20 p. 36; la seconda espressione, in *I Reg.* 10, 10, era riferita a Saul consacrato da Samuele).

³⁵ Cf. *Iob*, 2, 5.

³⁶ Cf. Iordani *Libellus*, 32-33, p. 41.

³⁷ Cf. A. M. Orselli, *Il monachesimo in Occidente dalle origini all'età carolingia*, in N. Tranfaglia e M. Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea. I/1. Il Medioevo : i quadri generali*, Torino, 1988 (rist. Milano, 1992), p. 325-343, in part. 326 s.

³⁸ Cf. Iordani *Libellus*, 38-39, p. 44 s.

re assiduo di Giovanni Cassiano³⁹, Domenico, come il giovane Antonio, è a sua volta un nuovo Giacobbe⁴⁰. Così, ai capitoli – letterariamente superbi – sulla santa infanzia di Domenico, «custode della parola divina» e «granaio del Signore»⁴¹, si affiancano i due fortunati racconti delle topiche visioni presaghe della madre incinta⁴². Anche di Domenico, sin dall'inizio del suo apostolato in Linguadoca come successore di Diego, si sottolinea innanzitutto quanto egli fosse *spiritu dei vere plenum*⁴³. Domenico, che da un certo momento in poi viene senz'altro connotato profeticamente come *vir Dei*, in quanto *homo spiritu Dei plenus*, preconizza *per spiritum e in visione* – l'albero che precipita e da cui s'involano gli uccelli, allegoria dei frati destinati a diffondersi e a predicare in tutto il mondo – la rivolta dei tolosani contro Simone di Montfort, protettore dei Predicatori, e la fine imminente del conte⁴⁴. Le decisioni del *primus pater*, inopinate e sconcertanti agli occhi dei suoi compagni, avvengono tutte all'insegna di una certezza profetico-visionaria, *ac si iam de futuris eventibus certus existeret aut per revelationem spiritus fuisset edoctus*⁴⁵. Ancora : la *vivificatio* miracolosa del giovane romano caduto da cavallo viene esemplata ritualmente sulla resurrezione del figlio della vedova di Sàrepta da parte del profeta Elia⁴⁶.

La caratterizzazione in chiave profetica della santità di Domenico, con specifico riferimento all'ardore della parola di Elia (*Surrexit Helyas quasi ignis et verbum illius quasi facula ardebat : Eccli. 48, 1*), sarà ancora ripro-

³⁹ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 190.

⁴⁰ Cf. Iordani *Libellus*, 8, p. 29 (il fanciullo Domenico, *instar placidi Iacob vagos Esau cavebat excursus* : cf. *Gen. 25, 27* ma spec. Athanasii *Vita Antonii*, 1, ed. G. J. M. Bartelink, Parigi, 1994 [*Sources chrétiennes*, 400], p. 130 s.); *ibid.* 106, p. 75 (durante le sue veglie di ascesi e preghiera, *instar patriarche Iacob* (cf. *Gen. 28, 11*) reclinava di rado il suo capo su una pietra o dove capitava per riposare un poco). Sulla centralità del richiamo parentetico di Giordano ai *patres* dell'Antico Testamento, filigrana dietro cui si staglia il profilo (a suo dire già quasi sbiadito) dei *patres* della prima generazione dell'ordine, cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 206 s., nota 257.

⁴¹ Cf. Iordani *Libellus*, 6-8, p. 28-30.

⁴² *Ibid.*, 5, p. 27 s.; 9, p. 30.

⁴³ *Ibid.*, 29, p. 39.

⁴⁴ *Ibid.*, 46, p. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, 62, p. 54.

⁴⁶ Si veda *I Reg. 17, 17-24*, e si rileggano, alla luce di questo brano, il racconto di Giordano, *Libellus*, 100, p. 72-73, e le amplificazioni seriori in Petri Ferrandi *Legenda s. Dominici*, 38, ed. M.-H. Laurent in *Monumenta ordinis...*, 16, p. 237 s., e Constantini Urbevetani *Legenda s. Dominici*, 35, ed. H. C. Scheeben, *ibid.*, p. 310 s., che ne fanno una vera e propria resurrezione : cf. anche lo sdoppiamento dell'episodio nei § 1-2 dei *Miracula b. Dominici* di suor Cecilia (cf. A. Walz, *Die Miracula beati Dominici der Schwester Cäcilia*, in *Archivum fratrum Praedicatorum*, 37, 1967, p. 21-25).

posta cinquant'anni dopo, in chiave decisamente antiereticale, in un racconto del *De quatuor in quibus* di Stefano di Salanhac relativo alla predicazione-profezia antiereticale tenuta a Tolosa da frate Ponzio di Sant'Egidio la vigilia della festa di san Domenico appena canonizzato (5 agosto 1234), ciò che avrebbe consentito l'immediata scoperta di un focolaio di eresia e il conseguente rogo dei colpevoli, con singolare associazione funzionale, evocata dal narratore, tra il fuoco profetico e rigeneratore di Domenico/Elia (mediato dall'attuale predicatore agente sotto il celeste patrocinio del santo) e l'ardore non metaforico del rogo in cui vennero bruciati alcuni catari tolosani⁴⁷.

Ma sono di straordinaria importanza i racconti intorno alle vocazioni e al magistero di Reginaldo d'Orléans e di Enrico di Colonia, tutti all'insegna di un'imponente stilizzazione profetico-visionaria⁴⁸. Innanzi tutto il racconto della guarigione miracolosa di Reginaldo, neo-professo «domenicano», da parte della Vergine, patrona sovranaturale dell'ordine, apparsagli *visibiliter* e che, dopo avergli unto gli occhi, le orecchie, le mani e i piedi *ad preparationem evangelii pacis*, gli mostra, a lui ex docente di diritto canonico e prelado di alto rango, il futuro abito dei frati⁴⁹. Tale «miracolo», come afferma Giordano per testimonianza autoptica, fu predicato a Parigi dallo stesso Domenico⁵⁰.

Sempre Reginaldo, come fiaccola ardente (cfr. Eccli. 48, 1), e con eloquio infuocato (cfr. Ps. 118, 140), predica e procaccia nuove reclute a Bologna, l'altra grande città universitaria della cristianità: *tota tunc fervebat Bononia, quia novus insurrexisset videbatur Elias* (cfr. Lc 1, 7). Nelle notte in cui egli morì, tra la fine del 1219 e l'inizio del 1220, apparve in visione a Giordano, che aveva già professato nelle mani di Reginaldo, una nave carica di frati e sommersa dalle onde di una tempesta, ma dalla quale tutti uscirono incolumi; la nave era figura dello stesso Reginaldo, vero *baiulum* dell'ordine⁵¹. Un'altra visione (una fonte viene otturata – morte di Reginaldo – ma altre due prodigiosamente ne scaturiscono: sono Giordano stesso

⁴⁷ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 261-265: l'avverbio *hilariter* non va però riferito all'atto del bruciare (come allora propendeva a ritenere) ma più verosimilmente alla *hilaritas* come biblico attributo dei *virii dei*, e dunque alla serenità e alla fermezza di atteggiamento dei martiri/eretici in questione.

⁴⁸ Cf. risp. Iordani *Libellus*, 56-58, 62-66, 67-78.

⁴⁹ Messaggio rivolto al ceto dei chierici-intellettuali, così come la prima *performance* di Domenico a Palencia (v. *infra*). Per la rivelazione dell'abito, oltre a Iordani *Libellus*, 57, p. 52, numerosi episodi nella prima sezione della *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet (cf. A. Vauchez, *Profezie e ricerca di legittimazione...* cit. n. 4).

⁵⁰ Cf. Iordani *Libellus*, 57, p. 52.

⁵¹ *Ibid.*, 65, p. 55 s.

ed Enrico di Colonia, *vere vas honoris et gratie, quo gratosorem creaturam me in hac vita vidisse non recolo*⁵²) prelude al lungo racconto agiografico sulla vocazione di Enrico, intimo amico di Giordano stesso⁵³.

Enrico, già canonico a Maastricht ed ora studente di teologia a Parigi, esortato all'ingresso nell'ordine da Giordano, dopo avere ascoltato le prediche di Reginaldo aprì il *Libro* del profeta Isaia *coniecturandi causa* (pratica corrente delle *sortes apostolorum*), e gli occhi gli caddero proprio là, dove si dice: *Dominus dedit mihi linguam eruditam ut sciam sustentare eum, qui lapsus est, verbo. Erigit me mane, erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum. Dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii* (cfr. Is. 50, 4-5). Mi sembra questa un'emblematica trascrizione di quella che Giordano vuole sia stata fin dalle origini la peculiare vocazione dei frati, quella di autentici profeti della parola divina di Salvezza in un'età che richiedeva con urgenza il soccorso a quanti stavano per soccombere a nuove tentazioni idolatriche. Enrico però fatica a piegarsi a quel precetto di povertà volontaria che pur sa essere uno dei fondamenti della perfezione, ma anche in questo caso una visione, provvidenzialmente, viene a rassicurare, col destino del frate, quello di tutto l'ordine. Enrico, infatti, compare terrorizzato dinnanzi al tribunale di Cristo che gli chiede a cosa abbia saputo rinunciare per amor Suo⁵⁴. Così, tutta la sua precedente durezza, venne fugata dal vento dello Spirito (Ps. 48, 8) e professò sicuro nelle mani di Reginaldo; entrò nella nuova Bethania, il convento di Saint-Jacques, il giorno delle sacre Ceneri⁵⁵, per poi diventare il più facondo e *gratosus per omnia predicator* che mai si fosse visto e udito a Parigi⁵⁶, autentico e paolino *vas electionis* (Act. 9, 15) in cui Dio aveva moltiplicato i segni della grazia⁵⁷. Anche dopo morto Enrico rivela i segni della sua elezione apparendo in visione ornato degli emblemi della purezza e della forza (gemma e muro), e fiancheggiato dalla Madonna, ad un pio uomo di Colonia, che a sua volta ne dà notizia a una devota del frate, che, fattasi promettere da Enrico che dopo morto le sarebbe apparso a consolarla, ormai dubitava persino della sopravvivenza delle anime⁵⁸.

⁵² *Ibid.*, 66, p. 56.

⁵³ *Ibid.*, 67-85, p. 56-66.

⁵⁴ Un'altra rivelazione (una voce dall'alto durante la preghiera notturna) rassicura anche i vecchi amici di Maastricht, perplessi della nuova scelta di Enrico e decisi a distogliervelo, della provvidenzialità di essa; anzi lo esortano a perseverare con una lettera che G. stesso dice di aver letto (*Libellus*, 76, p. 61).

⁵⁵ *Ibid.*, 72-75, p. 59-61.

⁵⁶ *Ibid.*, 77, p. 62.

⁵⁷ *Ibid.*, 78, p. 62.

⁵⁸ *Ibid.*, 82-85, p. 61-66.

Ma cosa intendo, precisamente, quando parlo di registro performativo e di azione performativa? Secondo Victor Turner si realizza una *performance* quando l'esperienza vissuta degli individui, in quanto sostanziata di determinati valori culturali, viene resa disponibile alla società tramite una sua messa in atto, cioè una sua *messa in scena* in unità spazio-temporali di tipo rituale. Nella *performance*, che si svolge sempre pubblicamente secondo una struttura diacronica e formalizzata di fasi, si distinguono sempre un aspetto *esecutivo* (concreta messa in scena di saperi, capacità, poteri), un aspetto *cognitivo* (funzione di render note, cioè di comunicare pubblicamente, determinate capacità, esperienze, saperi, che si vogliono far riconoscere, riattualizzare, tramandare, ecc.) e infine un aspetto *trasformativo* (creazione-trasformazione della realtà interiore degli individui e modificazione della realtà esteriore). La *performance* è un atto intenzionale ed efficace in quanto dotato, appunto, di finalità trasformative che si realizzano nell'atto stesso del suo compimento, cioè attraverso la messa in atto di determinati comportamenti codificati⁵⁹. In particolare, nel rito religioso, si inscenano una serie di atti che hanno lo scopo di render palese l'azione trasformatrice del divino. Pertanto, la presenza del divino, cui viene assegnata la funzione di autentico soggetto operante, è ricondotta a forme visibili e udibili (sensorialmente percepibili). L'intervento dell'invisibile, che si evidenzia e si realizza nel rito, non si riduce però al solo miracolo in senso stretto, dove comunque andranno sempre rilevate anche le componenti cognitive ed emotive. Anche la lettura liturgica dei testi religiosi (si pensi agli inserti agiografici nella liturgia delle ore dei monaci e dei frati) costituisce ad esempio un'azione tipicamente performativa, in questo caso realizzata dal testo stesso in quanto mediatore cognitivo (ma non solo cognitivo : sono ben noti il valore magico attribuito alla scrittura nel Medioevo e il connotato para-scritturistico, e dunque quasi rivelativo, del racconto agiografico) nella realtà quotidiana della presenza del divino che ne guida i destini. In questo caso, insomma, si evidenzia la possibile funzione diretta del testo religioso come parte e strumento di una *performance*.

Nel *Libellus* di Giordano e nelle prime agiografie domenicane sono numerosi gli episodi che vedono al centro il libro quale mediatore cognitivo ma anche prodigioso ovvero provvidenziale di Salvezza⁶⁰ : gli abati cister-

⁵⁹ Ovvio il rimando all'autorevole «manifesto» di V. Turner, *Antropologia della performance* [1986], trad. it. Bologna, 1993, in part. p. 145-183; ma si veda anche Id., *Dal rito al teatro* [1982], trad. it. Bologna, 1986, in part. p. 117-161 («Drammi sociali e narrazioni su di essi»).

⁶⁰ Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 191 s.

censi, dopo il consiglio di Diego, conservano solamente i libri liturgici, i libri di studio e quelli per le dispute; il libro, inoltre, è al centro della prima grande *performance* che rivela la santità di Domenico, su cui ritorno tra poco, e caratterizza l'episodio «martiniano» di Palencia, in cui il giovane studente di Caleruega converte i maestri duri di cuore; e ancora : il vescovo Folco, istituendo la prima comunità tolosana dei frati, provvede innanzitutto «ad libros atque ad sustentationem necessariis»⁶¹.

Ma qui importa in primo luogo evidenziare le modalità secondo cui i testi religiosi «fondanti» di una nuova comunità religiosa ci rappresentano quella che, dal punto di vista dei redattori, è la natura delle *performances* in cui si dispiegano l'origine e i caratteri del gruppo di appartenenza, cioè a dire i suoi elementi differenziali (di qui l'importanza del lessico e delle modalità connotative delle azioni rituali).

Tendo insomma a privilegiare i testi canonici della leggende agiografiche come unità narrativo-performativa e prescindendo, ormai, dai problemi redazionali di composizione e di stratificazione di apporti⁶². Mi interessa cioè l'oggetto testo, nella sua unitarietà, come prodotto culturale compiuto non soltanto in chiave letteraria (registro retorico, della «letteralizzazione», in questo caso agiografica, che è cosa diversa e strutturalmente a valle rispetto al problema della *literacy*, e che, nel caso di Domenico, ho già in parte affrontato nel mio libro) ma anche in quanto espressione di un più profondo ma ben determinato ambiente culturale, e soprattutto in quanto veicolo di un progetto di intervento e di modifica delle coscienze e della società circostante.

La *narratio* della vita del santo, dunque, esemplata a sua volta, sul calco paradigmatico del racconto delle origini cristiane, i *Vangeli*, la «buona novella» della Salvezza – e già ho potuto mostrare la ricchezza e la finezza dell'intarsio scritturistico dello scritto giordaniiano –, verrà in primo luogo considerata come una storia di fondazione di una nuova comunità religiosa (*institutio* è l'espressione tecnica delle fonti). Una storia che si articola e si dispiega attraverso una serie di *performances* rituali (a loro volta, sempre calate in uno stampo retorico-letterario da cui peraltro non si può prescindere) che svolgono una funzione cruciale sul piano cognitivo e operativo.

⁶¹ Cf. Iordani *Libellus*, 39, p. 45.

⁶² «Canonici» vale, qui, nel senso illustrato da J. Assmann, *La memoria culturale...* cit. n. 2, p. 74-98, e s'intende pertanto riferito a testi che, in quanto approvati da un'istanza autoritativa, e perciò fonte essi stessi, da quel momento, di autorità religiosa, divengono istitutivi di una tradizione quale mitodinamica del ricordo fondante.

L'articolazione performativa, cioè a dire la stilizzazione rituale della vita del santo fondatore operata dal redattore del testo agiografico risponde a tre finalità essenziali: una finalità *apologetica* (solo attraverso il rito si può rendere evidente, cioè sperimentabile, la presenza dell'intervento divino all'interno della nuova comunità religiosa); una finalità *rammemorativa* (il rito e la memoria narrativa del rito consentono una trasmissione più chiara e incisiva, rispetto ad una mera istruzione dottrinale, delle esperienze «edificanti» delle origini); infine, una finalità *identitaria* (nel rito si realizzano e si sperimentano al massimo grado d'intensità emotiva gli aspetti differenziali di un gruppo religioso rispetto agli altri: si pensi ad esempio alla costruzione di una specificità liturgica dell'ordine e delle sue ritualità iniziatiche: professione, orari, digiuni e così via⁶³, documentati dalle antiche Costituzioni e dalle revisioni promulgate dai capitoli generali e provinciali; o alle leggende relative alle origini celesti dell'abito religioso o della vocazione specifica dei frati, narrate nel *Libellus* di Giordano e nelle *Vitae fratrum*.

Il miracolo – categoria culturale la cui possibilità non è mai messa in dubbio a priori, pertinente com'è al più ampio orizzonte epistemologico della cultura cui appartiene il redattore del testo ma anche i suoi protagonisti – convince i presenti e dispiega dinnanzi agli astanti (la *performance* rituale si svolge infatti sempre di fronte a un pubblico) il fondamento e l'assistenza soprannaturale dell'operato del santo, e dunque muove gli animi a seguirne l'esempio⁶⁴.

Fondamentali, da questo punto di vista, appaiono le due *performances* iniziatiche di Palencia e di Fanjeaux-Montréal, da me a suo tempo esaminate in chiave di retorica della santità antiereticale. Nel primo episodio – la vendita dei libri di studio da parte del giovane Domenico, novello Martino del sapere, a beneficio delle vittime di una carestia⁶⁵ – oltre il *tópos* del libro mediatore di Salvezza sia pure, stavolta, in negativo, si deve rilevare, in una prospettiva di demarcazione virtuale dei confini sociologici del futuro apostolato domenicano, anche la sottolineatura dei destinatari ideali del gesto, i maestri e i teologi provocati dall'*exemplum*, ben più dei poveri che verranno

⁶³ Cf. Iordani *Libellus*, 42, p. 46.

⁶⁴ Nel *Libellus* di Giordano sono molto importanti, in questo senso, il miracolo identitario e antiereticale dei libri salvati dal fuoco nell'ordalia di Fanjeaux/Montréal (v. *infra*, nel testo) e la visione degli uccelli che si staccano dall'albero, che marca e catalizza ritualmente una nuova fase nella storia della *sancta praedicatio* (*Libellus*, 46, p. 47; cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 195 s.).

⁶⁵ Cf. *Libellus*, 10, p. 30 s.

no così materialmente sostenuti. Il secondo episodio, che avrà pure una larga fortuna iconografica, è quello in cui l'opuscolo scritto da Domenico, contenente «gli argomenti di ragione e di autorità in favore della fede», dopo una pubblica disputa con gli eretici esce illeso dal fuoco dell'ordalia di Fanjeaux (ovvero, com'è più probabile, di Montréal), che era stata proposta dagli arbitri inabili a pronunciarsi a favore di una delle due parti⁶⁶. Si noti la netta contrapposizione tra «fedeli» e «infedeli», dalla quale muove il racconto, e che viene però avvalorata e consolidata dalla *performance* taumaturgica; e l'esito di quest'ultima, che convince gli astanti della «fidei veritatem» e della «sanctitas» dell'autore dello scritto ortodosso, che può così superare la drammatica prova del fuoco⁶⁷.

Si può così riconoscere che, privilegiando il piano dell'agiografo/redattore, e dunque l'orizzonte d'attesa in cui si situa la sua opera di scrittura, il miracolo stesso si configura come semantema essenziale di un codice performativo atto a veicolare un'interpretazione comunque vincente (e talvolta, come ad esempio nel confronto con gli eretici, decisamente o implicitamente polemica) degli eventi narrati, ovviamente selezionati dall'autore sulla base del senso che intende loro conferire e trasmettere⁶⁸.

⁶⁶ Cf. *Libellus*, 24-25, p. 38; cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 190-193, 250-252. Nella stratigrafia mnemostorica dell'episodio sembra profilarsi una sequela che fa capo all'episodio del rogo dei libri magici di *Acta Ap.* 19, 19, e forse anche la tradizione cipriano-faustiana dei roghi dei libri degli «eretici», da Giustiniano in poi (cf. S. Fumagalli, *Introduzione a Cipriano d'Antiochia, Confessione. La prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, Milano, 1994, p. 30).

⁶⁷ Si veda ora Ch. Peytavie, *Constructions de deux lieux de la mémoire dominicaine : Prouille et Fanjeaux (XIII^e-XIV^e siècle)*, in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire...* cit. n. 9, p. 419-446, in part. 434-37. Non è questa la sede per uno studio analitico delle varianti del celeberrimo episodio nei racconti dei cronisti del *Midi*, Pierre des Vaux-de-Cernay (c. 1215), fonte di Giordano (cf. S. Tugwell, *Notes on the Life* [IV]... cit. n. 9, p. 60 s.) e Guillaume de Puylaurens (*post* 1250), da esaminarsi per uno studio di esso in chiave «heresy and literacy» (cf. P. Biller e A. Hudson [a cura di], *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, 1994, p. 8, 66 s.) ovvero secondo il criterio della *textual community* di Brian Stock. Certo è che non ne possediamo attestazioni documentarie coeve, e non è un caso se intorno ad esso l'erudizione apologetica del Cinque-Seicento giungesse a fabbricare dei veri e propri falsi (cf. M.-H. Vicaire, *Saint Dominique en 1207. Notes critiques*, in *Archivum fratrum Praedicatorum*, 23, 1953, p. 334-345, rist. in Id., *Dominique et ses Prêcheurs*, Friburgo, 1977, p. 133-142). È importante anche l'antefatto (semiprivato) della conversione dell'ospite di Domenico a Tolosa (*Libellus*, 15, p. 33 s.), secondo il paradigma letterale di *Acta Ap.* 6, 10 (il protomartire Stefano disputa con i membri della Sinagoga, dove si noti l'espressione «spiritu dei mediante»).

⁶⁸ Nel nostro caso è agevole riscontrare come le *legendae* ufficiali abbiano rap-

Decisiva, allora, per questo tipo di analisi, si rivela l'individuazione dei lessemi ovvero dei semantemi utilizzati (e implicitamente legittimati) dal redattore per connotare positivamente (ma anche, in genere, antagonisticamente) gli interventi del santo sulla realtà sociale, istituzionale e corporea. Così, ad esempio, il codice martiriale, con tutto il suo ampio registro di termini vecchi e nuovi⁶⁹, si oppone alla falsa apparenza di santità ostentata dagli eretici⁷⁰; gli interventi miracolosi del santo denunciano e schiacciano la potenza ingannatrice e apparente del demonio e dei suoi agenti terreni⁷¹; e via dicendo.

presentato un primo filtro essenziale rispetto al *dossier* dei miracoli presentati al processo di canonizzazione, o anche rispetto ai nuovi *fragmenta* raccolti nelle *Vitae fratrum* (cf. S. Tugwell, *Introduction*, in *Miracula sancti Dominici mandato magistri Berengarii collecta...* cit. n. 9, p. 21-60).

⁶⁹ Cf. *Libellus*, 34-36, p. 41-43, sulle ingiurie che Domenico subisce con serenità e fermezza dagli eretici di Linguadoca, e l'auspicio che egli formula verbalmente di conseguire un martirio ancor più cruento (in questo senso si vedano pure alcune dichiarazioni dei testimoni al processo : cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 193 s.); la radice di questo atteggiamento, di per sé ai limiti dell'ortodossia (cf. Id., *Frammenti di eternità...*, p. 35 s.), come ogni forma di martirio volontario, viene subito ricondotta da Giordano alla *caritas* evangelica di colui che «offre l'anima per i propri amici» (cf. *Ioh.* 15, 13) : Domenico vuole addirittura vendere se stesso per riscattare alla *societas infidelium* un poveraccio che si era loro affidato per mera necessità di sopravvivenza (sottile e indiretta strategia denigratoria degli eretici stessi, che irridevano e insultavano Domenico, secondo il modello del giusto schernito, tentato e perseguitato, ricavato dalle «confessioni» del profeta Geremia : cf. *Hier.* 20, 7 s. («Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; / mi hai fatto forza e hai prevalso. / Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; / ognuno si fa beffe di me. / Quando parlo devo gridare, / devo proclamarlo : "Violenza! Oppressione!". / Così la parola del Signore è diventata per me / motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno.»).

⁷⁰ Cf. *Libellus*, 20, p. 36 s. (il celebre consiglio di Diego per superare l'*impasse* comunicativo della *praedicatio* degli abati cistercensi); e l'amplificazione retorica in Ferrandi *Legenda*, 23 (cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 348 s.).

⁷¹ Cf. Iordani *Libellus*, 20 p. 36 (ma cf. già il § 15, sugli eretici come *illusi* dal demonio), con il celebre consiglio di predicazione esemplare dato da Diego ai legati cistercensi, nell'estate 1206, durante l'*impasse* della missione. Sulla «santa ipocrisia», contrapposta alla «falsa santità», si dilunga anche la *Legenda* di Pedro Ferrandi, 23 (cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 348 s.). La presenza demoniaca incombe sugli episodi finali del *Libellus*, 110 s. (cf. *op. cit.*, p. 310 s.) e si farà compagnia insistente e quotidiana nelle *Vitae fratrum* e nei *Miracula* di suor Cecilia (cf. L. Canetti, *Il passero spennato. Agiografia e direzione spirituale nei Miracula beati Dominici di suor Cecilia romana*, in stampa negli atti del seminario *Direzione spirituale e agiografia* (Piacenza, Fondazione di Piacenza e Vigevano, 11-12 giugno 2001).

Inoltre, per le ragioni che ho appena illustrato, in questo orizzonte ermeneutico è inevitabile lasciare a margine l'esame dei fattori più ovvi e tradizionali di scelta ed amalgama letterario degli episodi inseriti: criteri veridizionali e testimoniali, utilizzo delle fonti, casualità di conservazione, e così via. A una prospettiva mnemostorica non interessa tanto il processo redazionale né tanto meno l'accertamento positivo dei dati di fatto contenuti nei testi quanto, invece, il testo stesso come prodotto culturale finito considerato nella sua compiutezza⁷². (A questo proposito sarà bene osservare che l'articolazione retorico-letteraria dei testi non coincide necessariamente con le scansioni rituali, e rispettive unità narrative, in cui viene presentata la vita del santo e la storia della sua nuova comunità).

Al centro del mio interesse sta dunque il problema, che avverto come sempre più decisivo per l'interpretazione dei testi narrativi antichi e medievali, e non soltanto di quelli consapevolmente istitutivi di una «memoria delle origini», del rapporto strutturale tra il rito e la narrazione del rito, cioè a dire tra l'azione performativa e la sua ricapitolazione-stilizzazione storico-narrativa in forma testuale⁷³.

Le strategie retoriche di fondazione della cultura politica cristiana si erano fondate in larga misura su un'appropriazione delle forme ovvero dei codici culturali della società tardoantica (lingua, generi letterari, rituali e cerimoniali civico-politici). La demarcazione si operò così, sul piano ideologico, tramite una ridefinizione o addirittura uno stravolgimento del significato esplicito dei codici comunicativi antichi, l'efficacia dei quali si doveva ora manifestare non tanto sul piano del «realmente accaduto» quanto invece su quello della nuova interpretazione fornite dagli autori cristiani⁷⁴. La posta in gioco era dunque il controllo del significato, e la lotta doveva svolgersi più sul versante ermeneutico che non su quello eventuale, giacché i codici di comportamento e di comunicazione erano largamente comuni ai pagani e ai cristiani, e l'importante era la nuova giusti-

⁷² Definizione essenziale di natura e scopi della mnemostoria come storia «verticale» della memoria culturale in J. Assmann, *Mosè l'egizio...*, p. 25-37.

⁷³ Accolgo qui i presupposti ermeneutici che guidano delle ricerche di A. Destro e M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, 1995; cf. inoltre Ph. Buc, *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels*, in *Annales Histoire, sciences sociales*, 52, 1997, p. 63-92 (ripreso in Id., *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton-Oxford, 2001, p. 123-157); e D. Feeney, *Letteratura e religione nell'antica Roma*, trad. it. Roma, 2000.

⁷⁴ Cf. L. Canetti, *Frammenti di eternità...*, cit. n. 15, p. 145 s.

ficazione ideologica degli stessi codici alla luce della rivendicazione del primato dei cristiani nello spazio politico post-costantiniano.

Da questo punto di vista, il problema della attendibilità filologica degli *Acta martyrum* passa in secondo piano, anche se la verosimiglianza sostanziale di essi viene in tal modo paradossalmente accentuata proprio per l'esigenza cristiana di servirsene come strumento propagandistico per far breccia sugli stessi persecutori. Il criterio retorico consisteva infatti nel rimarcare il divario fra l'apparente e il reale : il vero impresario dei giochi non era un qualsiasi magistrato in rappresentanza dell'imperatore terreno, ma Dio stesso, signore della storia; e tutti i dettagli del racconto dovevano appunto dimostrare che lo spettacolo della *damnatio ad bestias* apparteneva in realtà, cioè nell'ordine del Significato, ad un piano trascendente.

I cristiani dunque redigevano gli *Acta* anche per imporre una lettura di parte ad un evento pubblico di cui di fatto non potevano controllare la messinscena : suggerire l'esistenza di un senso trascendente rispetto al quale gli avversari si mostravano ciechi poteva essere un efficace mezzo di propaganda alla propria causa.

Così, per quella sua decisiva funzione di rendere attuali e intelleggibili la cronologia e la topografia cristiana (in altre parole, il nuovo senso cristiano della storia), il racconto del rituale di martirio si preservò e si perpetuò come elemento narrativo (ovvero mitico, come direbbe Assmann) che poteva ben funzionare anche in altri contesti (conflittuali) come semantema efficace ovvero come demarcatore di senso atto a veicolare il modello di un comportamento di opposizione, che mirava ad imporre la superiorità di un ordine politico su un altro, la cui illegittimità poteva mostrarsi attraverso un attacco ai suoi rituali. A fianco dell'attacco reale gli agiografi sapevano quanto fosse cruciale imporre la propria interpretazione dei rituali, fossero quelli del proprio campo o quelli dell'avversario. L'accesso al significato dell'evento rituale è prova di potere, e la superiorità si esprime più attraverso il controllo dell'interpretazione che non nel ruolo giocato nell'ordine superficiale delle apparenze fattuali. La prova del fatto che l'ordine avversato è illegittimo passa così attraverso la distruzione effettuale (azione repressivo-militare) ma anche e soprattutto «immaginaria» (scrittura ed esegesi) delle sue ritualità⁷⁵.

In queste poche riflessioni si è cercato dunque di suggerire e di verificare in quale misura quella strategia ermeneutica risultasse ancora efficace nella grande lotta contro gli eretici promossa dalla chiesa romana nel pie-

⁷⁵ Per tutto questo cfr. Buc, *Martyre et ritualité...*, p. 79 s.

no Duecento⁷⁶. Certo, può apparire davvero paradossale l'utilizzo ideologico della categoria martiriale nelle fonti ecclesiastiche del pieno Duecento, specialmente in funzione della repressione antiereticale e dell'espansione politico-missionaria della cristianità romana. E il paradosso consiste in primo luogo nel fatto che il martirio cristiano costituì, a suo tempo, la più radicale opposizione anti-ideologica, nell'orizzonte proprio dell'escatologia, alla forma antica di «religione di Stato» o, se si vuole, a qualsiasi istituzionalizzazione del sacro in funzione di teologia politica⁷⁷. D'altra parte, e più empiricamente, basti pensare al carattere marginale, para-eretico, della santità popolare legata all'effusione del sangue (caso estremo del santo levriero), e condannata con vigore dalle avanguardie intellettuali e dai vertici della gerarchia ecclesiastica, specialmente dagli ordini mendicanti⁷⁸: quelle stesse gerarchie che utilizzarono però in maniera altrettanto disinvolta la categoria martiriale a fini di propaganda ideologica e a sostegno della causa politico-ecclesiologica del papato.

Rivelatore è il caso della santificazione di frate Pietro da Verona⁷⁹. La volontà di promuovere il culto dell'inquisitore-martire, se da un lato rianodava con l'antica tradizione del racconto di martirio utilizzandone il codice antagonista-oppositivo messo in campo sin dall'età tardoantica – sono gli eretici adesso i nuovi pagani ma l'aporia stava ovviamente nell'identificazione tra persecutore e perseguitato –, poteva d'altra parte radicarsi, per il suo forte connotato agonistico, anche nell'idea, affermata esplicitamente dal papato a partire dalla fine del IX secolo⁸⁰, del premio della vita

⁷⁶ Basti pensare alla tattica, caratteristica delle fonti agiografiche e controversistiche, di distorsione sarcastica e parodistica dei rituali degli eretici, presentati in genere come mimi diabolici ovvero ipocriti simulatori-pervertitori dei riti e dei gesti dei veri cristiani.

⁷⁷ Cf. G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Editoriale*, in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico* [1935], trad. it. Brescia, 1983, p. 7-26, in part. 23 s.

⁷⁸ Cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981 (1988²), p. 173-183; J.-Cl. Schmitt, *Il santo levriero. Guinefort guaritore di bambini* [1979], trad. it. Torino, 1982; L. Canetti, *Culto dei santi e dissezione dei morti tra Antichità e Medioevo*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 35, 1999, p. 241-278.

⁷⁹ Cf. G. G. Merlo, *Pietro di Verona-S. Pietro martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato*, in S. Boesch Gajano e L. Sebastiani (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, 1984, p. 471-488; A. Melloni *Immenso IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Genova, 1990, p. 234-237.

⁸⁰ Cf. C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935 (trad. it. a cura di R. Lambertini, *Alle origini dell'idea di Crociata*, Spoleto, 1995, p. 30 s.).

eterna riservato a coloro che fossero caduti in una guerra santificata dalla chiesa. Insomma, la nuova guerra santa è in primo luogo quella contro gli eretici⁸¹, e l'ordine politico da costruire e preservare incontaminato è quello della cristianità coordinata al suo vertice papale, che vede in essi il principale nemico pubblico, secondo un paradigma repressivo esattamente speculare a quello messo in campo dall'impero antico nel condannare i martiri cristiani in quanto atei perturbatori della *pax deorum* e dunque nemici dell'ordine che sta a fondamento del *nómos* della città.

Il codice martiriale (nelle sue varie declinazioni metaforiche) rimase per tutto il Medioevo il serbatoio essenziale e più prestigioso degli stilemi retorici e dei gesti rituali per la connotazione crismimetica del santo e della santità cristiana: basti pensare all'assoluta preponderanza dei martiri dei primi secoli tra i santi rubricati negli *abrégés* agiografici duecenteschi, e in particolare nella *Legenda aurea*⁸². Tale codice, unitamente al registro profetico e taumaturgico, può essere dunque valorizzato come uno dei più importanti strumenti atti a veicolare, da parte dei redattori dei testi, l'interpretazione che si voleva affermare e trasmettere del significato degli eventi del passato e del presente del narratore (che in molti dei casi da me esaminati è anche un protagonista degli eventi stessi: dunque il suo ruolo di filtro e di catalizzatore è ancora più complesso e intrigante).

La prospettiva antropologico-testuale, in cui si situa la mia ermeneutica dei testi agiografico-narrativi, è dunque ben lungi dall'aduggiare una deriva analitico-strutturale e «metastorica» alla Hayden White⁸³. Qui, infatti,

⁸¹ Già con il canone 27 (*Sicut ait beatus Leo*) del *Concilio Lateranense III* del 1179 (cf. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et al., Bologna, 1973³, p. 224 s.) veniva fondata e legittimata l'idea (e lo strumento) della «crociata interna»; in proposito, G. G. Merlo, *Contro gli eretici...* cit., p. 13 s.

⁸² Cf. A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298), Parigi, 1984, p. 113-141.

⁸³ Cf. H. White, *Metahistory*, Baltimore, 1973 (trad. it. *Retorica e storia*, I, Napoli, 1978). Oltre la critica assai perspicua di Arnaldo Momigliano (*La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White* [1981], trad. it. in A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, p. 465-476) si veda ora, più in generale, la penetrante analisi polemica – che cerca di utilizzare le stesse armi retoriche dell'avversario valorizzando però lo statuto probatorio della retorica giudiziaria di ascendenza aristotelica – svolta da Carlo Ginzburg nel suo recente *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, 2000, p. 13-49. Assai stimolanti, e anche molto equilibrate, appaiono le riflessioni sulle ricadute storiografiche del post-modernismo, proposte da G. Spiegel, *Il passato come testo. Teoria e pratica della storiografia medievale*, trad. it. Pisa-Roma, 1998, p. 23-53. Sul rapporto e le differenze specifiche tra verità storica (nel senso convenzionale di evidenza archeologica e filologica) e verità mne-

non mi interessa tanto la testualità in se stessa, nella sua presunta autonomia da un contesto storico che resterebbe come tale inattuabile : il testo, nei suoi vari livelli di articolazione, cui corrispondono differenti piani di analisi (dall'implicito culturale fino alle più raffinate tecniche retorico-letterarie, passando per le strategie performative che cerco di esaminare), è sempre considerato come espressione di un contesto e di un progetto culturale : anzi, è in primo luogo esso stesso parte attiva di un processo sociale e culturale di cui è testimone⁸⁴. Il testo agiografico e, più in generale, il testo religioso non è soltanto scrittura, veicolo di comunicazione letteraria o di conoscenza erudita, ma è in primo luogo partecipe e strumento di una *performance*, mira a provocare azioni e modificazioni sociali e culturali. Del resto, gli elementi fattuali (nell'accezione positiva tradizionale) che in esso si trovano non erano affatto esclusivamente raccolti e presentati allo scopo di recare una testimonianza storico-filologica agli eventi narrati, ma in funzione di quel progetto riordinatore del mondo religioso e, più generale, della società cui il redattore si rivolgeva (basta rileggersi le prefazioni degli agiografi e dei cronisti)⁸⁵. Ciò, d'altra parte, non equivale a ridurre il testo a mero prodotto della intenzionalità dell'autore, ma si propone semmai di evidenziarne quegli elementi culturali che egli, più o meno inconsapevolmente, veicola in esso. Né sopravvalutazione, dunque, né morte del soggetto-autore, come auspicava un certo radicalismo strutturalista, esito di una malintesa identificazione della cultura con la *langue*. La cultura, nell'accezione antropologica che qui si accoglie, non si riduce a mero fatto linguistico (insieme sistematico e autoreferenziale di regole); in essa non tutto è testo e parola né tantomeno la si ritrova tutta in un solo testo (non sta a me giustificare qui l'ormai acquisito diritto di cittadinanza di nuovi ambiti di interesse storiografico : corpi, gesti, immagini)⁸⁶. Rimane nondi-

mostorica faccio mie le osservazioni di J. Assmann, *Mosé l'egizio...* cit. n. 2, p. 31 nota 18, a proposito di *Black Athena* (1987) di Martin Bernal (cf. M. Bernal, *Atena Nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica* [I], trad. it. Parma, 1991; rist. Milano, 1997).

⁸⁴ Cf. G. Spiegel, *Il passato come testo...*, p. 41 s.; Buc, *The Dangers of Ritual...*, p. 4 e *passim*.

⁸⁵ Si veda il grande prologo di Giordano (cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria...*, p. 155 s.) e la lettera prefatoria di Umberto di Romans alle *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet (cf. *ibid.*, p. 439 s.). Su forme e funzioni della retorica prefatoria si veda ora J. Hamesse (a cura di), *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international (Rome, 26-28 mars 1998)*, Turnhout, 2001 (*Textes et études du Moyen Âge*, 15).

⁸⁶ Tutta ancora da studiare, in questa prospettiva, quell'opera straordinaria costituita dal *De modo orandi beati Dominici*, nella sua duplice tradizione retorica e iconografica. Mi riprometto di tornare sull'argomento in un prossimo articolo; si vedano, per ora, oltre l'importante prospezione filologica che accompagna l'edizione di

meno decisiva, come strumento di analisi, la funzione di mediazione e di filtro, esercitata dall'autore, tra la cultura stessa e il testo inteso come prodotto culturale tra i più rilevanti e complessi.

Luigi CANETTI

S. Tugwell, *The Nine ways of prayer of Saint Dominic : a textual study and critical edition*, in *Medieval Studies*, 47, 1985, p. 1-124, i suggestivi rilievi di J.-Cl. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 309-314 (trad. it. *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari, 1990, p. 283-288).