



https://doi.org/10.53123/ETDC_6_10

L'EX-VOTO MANCANTE

ANTROPOLOGIA E POLITICA DELLE PRATICHE DEVOZIONALI NELL'ERUZIONE VESUVIANA DEL 1631¹

Giovanni Gugg

Università di Napoli 'Federico II
giovanni.gugg@unina.it

ABSTRACT. In the context of studies on rituals and the protection of saints in early modern Neapolitan culture, this essay analyses the value of an important textual and iconographic source, the pictorial ex-voto. The last eruptive cycle of the volcano Vesuvius lasted about three centuries, from 16 December 1631 to March 1944. The opening eruption was catastrophic and, although it gave rise to a 'typographical epidemic', no pictorial ex-votos can be found in the shrines of the Neapolitan area. This absence allowed the author to adopt an anthropological approach in order to investigate the relationship between disasters and popular religious devotion, which changes whether the event is collective or individual.

KEYWORDS: Disaster, Ritual, Ex-voto, Vesuvius, Devotion.

1. INTRODUZIONE: LA GRANDE ERUZIONE DEL VESUVIO DEL 16 DICEMBRE 1631

La grande eruzione del Vesuvio cominciata il 16 dicembre 1631 diede avvio al più recente dei cicli eruttivi del vulcano

napoletano; quest'ultimo si è concluso tre secoli dopo con l'attività effusiva-e-splensiva del marzo 1944, la quale richiuse il condotto e determinò l'attuale stato di quiescenza (Nazzaro 2001: 68-69).

¹ Il presente contributo è la traduzione in italiano, riveduta e corretta, del saggio "The Missing Ex-Voto: Anthropology and Approach to Devotional Practices during the 1631 Eruption of Vesuvius", pubblicato nel volume *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, a cura di Domenico Cecere, Chiara De Caprio, Lorenza Gianfrancesco, Pasquale Palmieri, (collana: Viella Historical Research, n. 10), Roma, Viella Editore, 2018. L'autore ringrazia i curatori e l'editore per la disponibilità a ripubblicare in italiano il suo lavoro.

A causa dell'esplosione catastrofica del 1631 perirono almeno 4.000 persone (Nazzaro 2009: 43) su una popolazione di oltre 50.000 abitanti sulla fascia vesuviana; inoltre, furono colpiti 30 paesi, vennero distrutti gli acquedotti (con grave crisi idrica per i sopravvissuti) e per anni i campi agricoli furono impraticabili. Con l'esplosione del 1631, cambiò non solo il comportamento del Vesuvio e la sua morfologia, ma anche l'atteggiamento che gli abitanti dell'area circostante avevano nei suoi confronti. Storicamente, è allora che prese il via una vasta produzione scientifica, volta alla registrazione, all'interpretazione e allo studio sistematico dell'attività vulcanica: come ricorda Giuseppe Galasso, «l'ampia risonanza europea dell'eruzione [...] fu tra gli incentivi determinanti per lo sviluppo della vulcanologia moderna» (Galasso 2006: 35). Fu da allora che si cominciò a registrare un crescente e sempre più ampio interesse da parte di viaggiatori, escursionisti, artisti, studiosi e turisti che portò il vulcano napoletano a diventare «un oggetto dell'immaginario popolare su scala mondiale» (ivi: 33), specie dalla metà del secolo XVIII, quando furono riportate alla luce le antiche città di Pompei ed Ercolano. Quell'eruzione, inoltre, determinò un ulteriore mutamento, relativo alla rappresentazione della città: da allora l'immagine di Napoli è essa stessa parte di una scena più ampia, adagiata in riva al golfo, con il vulcano sullo sfondo e un albero a fare da quinta, in una composizione che è diventata uno stereotipo paesaggistico di particolare successo e longevità (Gugg 2014: 101-113; Alfano 2018; Gianfrancesco 2018).

2. OBIETTIVI E METODI

Secondo l'analisi antropologica, una calamità non è qualcosa che “semplicemente accade”, bensì è il risultato di una particolare interazione delle sfere ambientale, sociale e tecnologica. In questo senso, va posta attenzione innanzitutto alle modalità particolari, storicamente determinate, con cui differenti gruppi etnici e sociali hanno culturalmente costruito i loro concetti di natura, pericolo, vita, morte, legge e, ovviamente, di disastro.

In base a tale assunto, un esame antropologico della «letteratura catastrofica» (Galasso 1997) consente di investigare in che modo fosse attribuito senso al male, ovvero quali spiegazioni fossero date dalla comunità sopravvissuta per ciò che la aveva colpita, quali responsabilità (fisiche, metafisiche o morali) fossero individuate e, soprattutto, chi ne fosse ritenuto imputabile (Douglas 1992).

Nell'ambito della ricerca storica sui disastri, l'antropologia ha saputo cogliere la multidimensionalità delle catastrofi e le varie strategie adattative che le società sinistrate hanno messo in campo per far fronte all'emergenza e alla crisi (Signorelli 1992: 147-158; Juneja, Mauelshagen 2007: 1-31; Matheus *et al.* 2010). Come avverte Virginia Garcia-Acosta, tuttavia, bisogna sempre porsi la seguente domanda: «Are anthropology's theories and methodologies, traditionally devoted to describing and analyzing other cultures, useful for studying disasters from temporally removed societies?» (Garcia-Acosta 2002: 56). A questo proposito, partendo dall'assunto che i disastri naturali (terremoti ed eruzioni vulcaniche, ma anche inondazioni e carestie) per millenni hanno rappresentato i confini del senso, ovvero sono stati considerati come un problema teologico (Neiman 2002), è possibile indagare il significato attribuito ad una sciagura del passato attraverso l'analisi di gesti e pratiche della sfera religiosa, cioè attraverso l'esame dell'insieme di tecniche di precauzione e di difesa elaborate da una cultura al fine di evitare il peggio o di ristabilire l'ordine (Deléclaz, Durussel 2007).

Avvalendoci di documenti d'archivio, tanto testuali quanto iconografici, l'analisi proposta nelle pagine seguenti prende in esame i prodigi dei santi così come riportati dalle cronache, i riti religiosi penitenziali, protettivi e propiziatori così come descritti dalle fonti e, infine, gli ex-voto individuali e collettivi realizzati in seguito al disastro per ringraziare la divinità d'esserne sopravvissuti.

Le descrizioni dei fenomeni vesuviani dal 1631 in poi furono così copiose da far

parlare di una vera e propria «epidemia tipografica» (Scacchi 1882: 70). Numerosi testimoni scrissero relazioni: queste ultime erano differenti e contrastanti fra di loro a seconda della fase nella quale il vulcano si trovava, e attestavano sovente la ricerca di una spiegazione razionale o morale per gli eventi naturali catastrofici. Tra i documenti pervenuti, gli ex-voto pittorici avrebbero potuto essere particolarmente interessanti: riguardando un pericolo (incidente, malattia, calamità) risoltosi positivamente grazie al supposto intervento divino, essi sono in grado di offrire una serie di informazioni, visive e testuali, utili alla ricostruzione del contesto culturale e simbolico di una specifica comunità. In quanto attestazione del senso di precarietà individuale e sociale, l'ex-voto pittorico è, infatti, un documento particolarmente denso ai fini storiografici e antropologici: è rappresentazione iconica, fonte storica, narrazione, nonché strumento «pedagogico» (Vecchi 1967). Collocando la sua *tavoletta* presso il santuario della divinità venerata, il graziato trasmette agli altri fedeli la singolarità dell'esperienza teofanica vissuta; per tale particolarità, il santuario non è un semplice archivio, bensì è il luogo dove più frequentemente si manifestano le espressioni della «pietà popolare» (De Luca 1962; Vovelle 1976: 265-327) e dove si sciolgono i voti, ovvero dove ha termine il ciclo votivo (richiesta di grazia, intervento miracoloso, offerta votiva). Il santuario è il punto in cui si ha la concretizzazione collettiva del dono per grazia ricevuta, è il centro della socialità religiosa, il «ricettacolo di una modalità particolare del sacro» (Clemente 1987: 40) in cui la divinità penetra direttamente nella storia degli uomini, sia attraverso una reliquia, sia per mezzo di un segno straordinario (Tripputi 1995: 51-53). Per l'evento, il territorio e l'epoca cui ci rifacciamo nel presente contributo, l'indagine ha preso le mosse dal santuario della Madonna dell'Arco, nel comune vesuviano di Sant'Anastasia, luogo di conservazione di migliaia di quadri votivi, proprio a partire dalla fine del Cinquecento e dal pri-

mo Seicento. Tuttavia, nonostante la secolare, e talvolta devastante, presenza del Vesuvio (Ricciardi 2009), non vi è una produzione di ex-voto pittorici particolarmente ricca come ci si potrebbe aspettare: il santuario consultato conserva solo un ex-voto pittorico risalente all'eruzione del 1631 e altri tre legati a esplosioni avvenute nel Settecento (del resto, nemmeno altre chiese dell'area possiedono testimonianze simili per la vicenda esaminata). Nondimeno, tale assenza di documenti è essa stessa un'informazione: per interpretare questo vuoto è necessario rifarsi alle descrizioni dell'epoca sulle reazioni popolari all'eruzione ed incrociarle con le spiegazioni morali e proto-scientifiche che furono date del disastro.

Alla luce di questo quadro, i prossimi paragrafi intendono quindi fornire elementi utili alla decodifica del *senso* che l'eruzione del 1631 ebbe per le comunità coinvolte (Borutti, Fabietti 1998). Utilizzando i documenti come «strutture di senso» (ovvero non nel loro contenuto intrinseco, bensì nel potere evocativo che hanno per coloro che li leggono), verrà mostrata la «risposta culturale» elaborata dalle popolazioni colpite per darsi una ragione di quanto avvenuto, ma soprattutto per «ridare senso al mondo» (Signorelli 1992), per tenere insieme il loro passato, il presente e il futuro.

3. TRA LA MADONNA DELL'ARCO E SAN GENNARO: LA PORTENTOSA ERUZIONE DEL VESUVIO DEL 1631

Con le sue 7.000 tavolette (Baratelli *et al.* 2008), il santuario della Madonna dell'Arco a Sant'Anastasia è uno dei più grandi «depositi votivi d'Italia, se non di tutta Europa» (Freedberg 1989: 163). Emerso in un periodo di forti tensioni tra gerarchie ecclesiastiche e popolazione, il culto della Madonna dell'Arco è presente almeno dalla prima metà del XVI secolo (Scaramella 1991: 174). Grazie alla rapida crescita dovuta alla fama dell'icona prodigiosa, dalla fine di quel secolo il santuario diventò uno dei centri più importanti di pellegrinaggio e devozione meridionali. Attingendo al *Fondo Visite Pastorali*

dell'Archivio Vescovile di Nola, Pierroberto Scaramella delinea questa straordinaria ascesa con le parole seguenti:

La piccola cappella [su cui era dipinta una Madonna con Bambino] non aveva, nel 1561, «bona stabilia» né censo alcuno, e «non ci è peso nullo di Messa, né altro, et tanto si celebra quanto s'è offerta alcuna elemosina». Nel 1580 la situazione era già notevolmente mutata. Le messe si dicono giornalmente «ex elemosinis ibidem sponte oblati». Vengono rinvenuti inoltre *ex voto* in cera ed in argento. Nel 1586 il notaio registra una cospicua donazione fatta da un giudice della Gran Corte della Vicaria. Otto anni più tardi, dopo lo straordinario successo dell'immagine, la chiesa aveva «bona valoris ducatorum viginti octo millum in circa» (ivi: 174-175).

D'altra parte, è proprio di quest'ultimo periodo uno dei miracoli più celebri della Madonna dell'Arco, la stupefacente punizione inflitta ad una popolana, Aurelia del Prete: dopo che la donna ebbe bestemmiato e calpestato l'immagine della Vergine, le si staccarono i piedi (tuttora visibili nella sagrestia del santuario). Il miracolo ebbe una grande risonanza e contribuì notevolmente all'incremento delle donazioni, che da allora affluirono copiose.

Com'è noto, accanto alla Madonna dell'Arco, nel pantheon folklorico vesuviano riveste un ruolo di spicco anche san Gennaro, il più celebre dei patroni di Napoli (de Ceglia 2016). Figura risalente ad un cristianesimo arcaico, il vescovo Gennaro è stato spesso invocato durante le numerose calamità geologiche (sismi ed eruzioni) che, nei secoli, hanno coinvolto la regione (Chavarria, Fiorelli 2006; Chester, Duncan, Dibben: 2008), almeno a partire dal 472 d.C. (Recupito 1635: 93), quando gli abitanti dell'area cercarono scampo dalla forte eruzione cosiddetta «di Pollena» (Nazzaro 2009: 23-24, 55-56): da allora, «li Napolitani ha(n)no sempre havuto S. Gennaro, & il suo Sangue miracoloso, per difensore, e si vede hora [in occasione dell'eruzione del 1631, *nda*], che stando tanto vicini al Monte, il fuoco non hà ardito d'inviarsi verso Napoli» (Castelli 1632: 73).

Le dimensioni del culto attuale e la simbologia del suo noto prodigio – la li-

quefazione rituale del suo sangue – è stata messa in relazione allo scorrere della lava (Petrarca 1994: 57-67; Galasso 1997; Nio- la 1997; Nazzaro 2009: 49-56), soprattutto in seguito all'eruzione del 1631 (Croce 1910: 156, 231, 356). La reputazione del santo, quale rimedio contro i disastri, era già forte all'inizio del XVII secolo, quando gli Spagnoli, che all'epoca dominavano sia il Sud d'Italia che l'America Latina, ne richiesero l'intervento d'urgenza per la città di Arequipa, in Perù, minacciata da una violenta eruzione vulcanica e, a seguito del miracoloso salvataggio, vi istituirono un culto a lui dedicato (Maldonado 1655). Come scrive Jorge Polar,

En 22 de Setiembre de 1601, el Cabildo acordó tomar por abogado de la ciudad á San Genaro, pidiéndolo al Vicario de ésta D. Domingo Barriga, y con su acuerdo se dispuso que el día del Santo, 19 de Setiembre, fuese de fiesta de guarda: que las fiestas fuesen dos, una el día indicado y la otra el 19 de Febrero, en memoria de la reventazón del Volcán de Quinistaquillas, que originó un terremoto y lluvia de arena en la ciudad, en aquella fecha, del año de 1600, lluvia que duró por muchos meses (Polar 1891: 174-175).

La Madonna dell'Arco e san Gennaro già erano dunque ampiamente venerati tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento; tuttavia, è con l'eruzione del dicembre 1631 che entrambi mostrano ai devoti tutta la loro potenza salvifica. Dalle cronache dell'epoca, la Vergine appare particolarmente empatica con i fedeli accorsi ad invocarla, al punto che il segno del prodigio è dato dalle sue lacrime di sangue, come riportano Giulio Cesare Recupito e Giulio Cesare Braccini:

Affermano indubitatamente alcuni essersi veduto nel famosissimo tempio della Madonna, che chiamano dell'Arco, la faccia della Vergine animarsi, muoversi, dar segni di dolore, e finalmente ancora lagrimar (Recupito 1635: 125-126).

Furono da molti vedute uscir da gli occhi alcune lagrime, o goccioline di vivo sangue [...]. Dal che uno di que' Padri per innanimare la gente, che ben ne aveva necessità [...], argomentò, che quello impallidirsi, arrosirsi, e piangere della Vergine fosse stato segno dell'affetto, co'l

quale aveva placato l'ira di Dio contro di noi (Braccini 1632: 77).

Dal canto suo, come riportano resoconti delle gerarchie spagnole e relazioni ecclesiastiche, anche san Gennaro esprime la sua autorità verso il vulcano attraverso una manifestazione "corporea": Fedrique Moles riferisce che l'ampolla del suo sangue e la sua testa vengono portate in processione e il Vesuvio, dinanzi al patrono di Napoli, aggiunge Recupito, si "vergogna" di sé stesso, per cui placa l'eruzione e risparmia la città:

Milagro evidente del glorioso Patron Tutelar suyo S. Ienaro. I los temblores duraron hasta el Miercoles por la tarde, aunque con algunas pausas, y á cada uno dellos gritavan todos Iesus, mirericordia: con que cada uno procurava ser el primero a confesarse, y assi todo este dia se passò con assombro, y tristeza. A las dos de la tarde huvo procesion general, con la cabeça, y sangre del glorioso Martir S. Ienaro, que la hallaron liquida: pronostico de grandes males, que se aviò à la Iglesia de la Misericordiosissima Virgen del Carmen [...]. Y al salir la procesion del Arçopispado, se descubrio el Sol, lo que alegrò à todos, dando gracias por ello à S. Ienaro, y como llegó fuera de la puerta Capuana, el Señor Cardenal Arçopispo tomando la sangre del glorioso Martir, hizo muchas cruces al Vulcan, y luego aquel gran penacho de cenizas, que amenaçava en breve caer sobre la Ciudad, que sin duda la assolava, se deshizo, cosa semejante à milagro: y à la buelta vieron muchissimimos [...] sobre la puerta del Arçopispado un resplandor grande, y en medio del al glorioso S. Ienaro en habito Pontifical, bendiciendo al pueblo con la mano (Moles 1632: 38, 47-48).

Dicono quei che vi si trovarono presenti, che appena mostrato il sagrato sangue di San Gennaro al monte, le nuvole ammassciate della cenere di quell'incendio, e d'infocate esalationi meschiate, le quali allhora tramando la rovina della città verso d'essa volavano, non osarono di passar più oltre, anzi furono vedute voltar faccia. Si vergognarono, s'io non m'inganno, le fiamme alla vista del vincitore: né poté il fuoco sostenere la presenza di colui, da cui era stato altre volte debellato, e sconfitto. Fù Gennaro, mentre vivea, cacciato dentro ad una fornace, e n'uscì senza danno (Recupito 1635: 97).

Un'eruzione vulcanica, tuttavia, oltre a comportare delle scosse sismiche e delle colate laviche, che restano prevalente localizzate nelle vicinanze del cono, implica diversi altri effetti: ricadute di pomici, la-

pilli e ceneri ardenti, scorrimento di flussi piroclastici o colate di fango (*lahar*). La pericolosità di questi fenomeni è dovuta al fatto che possono interessare, a seconda dell'esplosione e degli agenti atmosferici esterni, territori a svariati chilometri di distanza dalle pendici del vulcano, moltiplicando così le possibili risposte culturali al disastro in corso, comprese quelle rituali, che, come sarà illustrato nel prossimo paragrafo, nel napoletano non riguardano solo la Madonna dell'Arco e san Gennaro, bensì una pluralità di divinità cattoliche.



FIG. 1.

INCISIONE DI GIOVAN BATTISTA MASCOLO, TRA LA MADONNA DELL'ARCO E SAN GENNARO: LA PORTENTOSA ERUZIONE DEL VESUVIO DEL 1631, TRATTA DA: IOANNIS BAPTISTAE MASCOLI NEAPOLITANI E SOCIETATE IESU, DE INCENDIO VESUVII EXCITATO 17. KAL. IANUAR. ANNO TRIGESIMO PRIMO SAECULI DECIMISEPTIMI. LIBRI 10. CUM CHRONOLOGIA SUPERIORUM INCENDIORUM; & EPHEMERIDE VLTIMI., EX OFFICINA SECUNDINI RONCALIOLI, 1633.

4. IL RITO IN EMERGENZA DELL'ERUZIONE DEL 1631

Le testimonianze dell'epoca, oltre a descrivere nel dettaglio gli effetti della grande eruzione e lo stato d'animo concitato e angosciato della popolazione, forniscono anche la narrazione dei riti religiosi cui, mentre la sciagura era ancora in atto, ricorsero gli abitanti colpiti dalla calamità in ogni paese intorno al vulcano. Per la sola città di Napoli, Michel'Angelo Masino riferisce di svariate processioni condotte da numerose associazioni religiose (i Cappuccini, i Gesuiti, le Verginelle...), ciascuna accompagnando una reliquia (di san Gennaro o di sant'Antonio di Padova) o altri oggetti

sacri, come i «misterij della Passione di Nostro Signore Giesù Christo»:

In detto giorno tra le altre processioni, e radunanza di popolo, quella del Padre Frà Matteo di Napoli Min. Riformato, di vita esemplare, & età matura, fù di gran devotione, e profitto per le anime Christiane, mentre portava un Crocifisso nelle mani, appresso del quale sequeitava gran turba di genti (Masino 1632: 19-21).

Nella città di Napoli, in particolare, la processione più citata dalle fonti è quella di san Gennaro, a cui prende parte una folla nutrita e le massime autorità religiose e politiche, come riportano Francesco Sanz Moreno e Braccini:

A hore 21 (circa le 14) congregate che furono tutte le Religioni, il clero, con mirabile ordinanza, [...] si unì l'Eccellentissimo signor conte di Monte Rey, viceré di Napoli con tutta la cittadinanza, e Principi, e suoi Signori, con tutti i consiglieri del Collaterale e della Vicaria, si recarono all'Arcivescovado. Presero il Glorioso San Gennaro, insieme al suo Santissimo Sangue, facendo una processione generale, partendo dall'Arcivescovado, camminando per le strade abituali, che il Santissimo Sacramento percorre il giorno del Corpus Domini; uscendo a Sant'Eligio e al mercato e da lì a Nostra Signora del Carmine, tornando poi all'Arcivescovado (Ricciardi 2009: 208).

Giunto [il Cardinale] all'Arcivescovato, dopo aver quivi fatto esporre il santissimo Sacramento, e dato ordine che nell'alte Chiese tutte si facesse l'istesso, e che si intimasse per il giorno medesimo una general Processione, salì al Tesoro, che così chiamano qui il luogo dove le Reliquie de' Santi si conservano, per quindi trarne la Testa, e il Sangue del Glorioso Protettore San Gennaro, per beneficio del quale confessano i Napolitani essere stati altre volte liberati da simili pericoli: e con ammirazione di tutti fu notato che il prezioso Sangue prima di incontrarsi con la Testa s'era trovato liquefatto, e bollente (Braccini 1632: 31-32).

Durante la catastrofe le reliquie del santo patrono sono esposte nel Duomo o tratte in corteo nei punti cruciali della città; allo stesso tempo, stando alla cronaca di Masino, i fedeli implorano l'aiuto prodigioso del divino protettore con eclatanti atti penitenziali, confessioni pubbliche o auto-mortificazioni simboliche e fisiche:

Tra queste [processioni] ne fù una notabile, e

profittevole compagnia di donne peccatrici di numero 30 in circa, le quali tagliatesi li capelli, e ripostoli alli piedi d'un Crocefisso portato da una di loro à piedi scalzi, piangevano, e detestavano amaramente i loro peccati per la Città [...]. Chi con funi, chi con pugni nel petto, e chi in altra maniera affliggendosi al meglio, cercava di vendicare l'offese fatte à Dio, mentre videro il Padre, che per riposo della fatica del grave peso della portata Croce, scioltesi le funi, e catene incominciò aspramente à flagellarsi con quelle (Masino 1632: 21-22).

Le emozioni generate dal cataclisma sono numerose e mutevoli a seconda delle fasi dell'evento: dalla sorpresa all'incredulità, dall'ansia al terrore, dalla melanconia all'angoscia (Hoffmann 1999). Com'è noto, la paura è la più frequente delle emozioni che emergono in situazioni di stress: si tratta di un riflesso ad un carico emotivo faticoso da sostenere che comporta incertezze, dubbi, alterazioni delle relazioni, del senso di sé, della propria collocazione nel mondo. La paura insidia l'*esserci-nel-mondo* di ciascuno: la struttura sociale e la sua gerarchia, l'identità individuale e collettiva, i riferimenti spaziali ed il senso del tempo. In tal modo, la paura espone i sopravvissuti ad una crisi esistenziale e ad una possibile *catastrofe culturale*: dalla quest'ultima è necessario proteggersi tanto quanto dalla *catastrofe naturale* (Walter 2008; Gugg 2014; Gugg 2023). Infatti, quando il proprio spazio vissuto è ricoperto di lava, cenere e lapilli, la presenza umana entra in crisi: «coloro che sono scampati alla morte fisica sono esposti alla morte culturale» (Signorelli 1992: 37). La deformazione dello spazio apre ad un periodo di massima confusione in cui tutte le forme sono sfumate le une nelle altre: «the techniques of meditation and the rituals aiming at the realization of the *coincidentia oppositorum* at all level of existence» (Eliade 1987: 275). L'isolamento e l'insicurezza dovuta al venir meno dei punti di riferimento sviluppano inquietudine e angoscia: gli attori sociali coinvolti devono allora mettere in atto delle strategie di comportamento culturalmente adeguate per riattivare la capacità di far rivivere i luoghi. Devono, cioè, in ultima analisi, rendere abitabile ancora una volta

il mondo. La paura, tuttavia, è una emozione ambivalente perché può simultaneamente indurre o inibire; quando non è così intensa da paralizzare, essa stessa permette di trovare la risposta adatta ad una situazione di pericolo: in presenza di una minaccia fisica imminente, la fuga o la messa in sicurezza dei beni materiali; quando il pericolo mette a rischio la tenuta culturale del gruppo, il rito. In questo senso, la paura è una condizione necessaria per mantenere lo stato di allerta e per compiere azioni di salvaguardia; da forma di vulnerabilità essa diventa strategia di azione per non diventare soggetti passivi: «bisogna restare attori, attivi; trasformare uno spavento subito in un rischio assunto» (Jeudy-Ballini, Voisenat 2004: 25). Si tratta di un processo che si mette in atto ogni qualvolta «any given culture must confront events which seem to defy its assumptions» (Douglas 2002: 40), ovvero quando un avvenimento oscuro e imprevisto disallinea il suo ordine del mondo. Così, i *riti in emergenza* messi in opera durante le varie fasi delle eruzioni vesuviane sono, al contempo, cerimonia liturgica e manifestazione di socialità volte al contenere l'angoscia: un tentativo di dominare ciò che è indomabile, ma anche una modalità per esprimere il senso di shock, la rabbia, l'incredulità e il dolore. In altre parole, i *riti in emergenza* sono il modo in cui i sopravvissuti cercano conforto stringendosi gli uni agli altri al fine di restare uniti e vincere la disperazione e la disgregazione. Come osserva Jean Cazeneuve, i riti «quanto meno appaiono ragionevoli, tanto più rivelano la loro necessità» (Cazeneuve 1996: 13).

5. GLI EX-VOTO "VULCANICI" DEL XVII E DEL XVIII SECOLO

Fenomeno di relazione con il sovrannaturale tra i più antichi e diffusi (Bronzini 1977), l'ex-voto è un segno con cui i devoti intendono manifestare la loro riconoscenza ad una divinità per un beneficio ricevuto o in funzione propiziatoria,

e che può assumere forme e modalità molto diverse tra loro (Togni 1979: 205-208; Cusumano 1992). La discriminante tra un oggetto votivo e uno comune è la funzione che ad esso viene attribuita: nell'ex-voto ciò che conta non è il suo valore primario, ma il significato di cui si è voluto investirlo al momento del dono (Gugg, Pane 2015). Tale offerta, però, è molto di più di un semplice rapporto di scambio tra protetto e protettore: secondo quanto sottolinea Alfonso Maria di Nola, infatti, «il quadretto e l'oggetto ex-voto non sono un compenso per la grazia invocata e ricevuta, ma solo un piccolo ringraziamento, solo un gridare a Dio dell'uomo quasi a dirgli: sono presente nella storia. Ogni ex-voto è una sintesi di una vita di sofferenze, di umiliazioni, di dolore e non si può liquidare con la definizione volteriana di superstizione» (Tripputi 1995: 48).

Gli ex-voto di ringraziamento, scambio, dedicazione, commemorazione e devozione sono una testimonianza di fede, la prova di una frequentazione fiduciosa del santuario; al contempo, essi sono anche una manifestazione di arte votiva che dalla sfera privata passa a quella pubblica (Belli 1982). Da una prospettiva antropologica, il loro interesse riguarda innanzitutto la rete di relazioni, contesti e significati attribuiti ad un evento nefasto: gli ex-voto sono, cioè, una reazione culturale ad un episodio drammatico. Per questo motivo, è possibile considerarli parte integrante di quel processo sociale con cui la comunità colpita tenta di spiegare a sé stessa la calamità subita.

Come si diceva in apertura, dai ponderosi cataloghi di ex-voto pittorici dedicati alla Madonna dell'Arco (Penna, Toschi 1971; Rak 1987), le tavolette votive riguardanti eruzioni del Vesuvio risultano essere tre per il XVII secolo e cinque per il XVIII secolo. Tuttavia, da una ricognizione presso l'archivio del santuario, recentemente riorganizzato², il numero di tali ex-voto si assottiglia ulteriormen-

2 I codici degli ex-voto riportati nel testo sono quelli della riorganizzazione più recente, effettuata nel primo decennio del Duemila.

te: uno concerne l'eruzione del 1631 e tre riguardano esplosioni avutesi nel secolo successivo, probabilmente quelle del 1737 e del 1794, che interessarono Torre del Greco, e del 1767, che ebbe effetti su San Giorgio a Cremano.

Il primo (cod. 1600-0697-ABMB) ritrae una donna seduta in carrozza colpita da un lapillo mentre il vulcano è in eruzione: scampata alla morte, riesce a giungere in paese, dove le vanno incontro alcuni familiari in costume spagnolo.

Gli altri tre (cod. 1700-0085-CCMB, 1700-0346-CCPB e 1700-0759) raffigurano, rispettivamente, un banditore fulminato mentre il Vesuvio comincia ad eruttare, un infermo colpito dalla lava mentre è assistito da un medico e dalla famiglia, un contadino intrappolato con i suoi animali mentre dal vulcano scorre con violenza un fiume di fango.

Nelle quattro tavolette la Madonna dell'Arco è sempre presente, ma in quelle settecentesche è accompagnata da altre entità celesti: sant'Anna, san Michele Arcangelo, san Gaetano e san Gennaro, sant'Antonio di Padova e san Vincenzo Ferreri, la Madonna Immacolata e san Francesco d'Assisi. Nel linguaggio simbolico dell'ex-voto dipinto è possibile individuare tre componenti: quella soprannaturale, quella umana e uno scenario pittorico che connette l'una all'altra nella tavoletta (Clemente 1987: 42-43). La prima, in particolare, occupa prevalentemente la parte alta del dipinto e può annoverare una personalità di culto oppure altri personaggi dell'universo devozionale cattolico, come Cristo, santi, beati, angeli e, talvolta, *anime del purgatorio*. La compresenza di varie figure sacre va intesa come una forma di rispetto verso l'intera schiera di protettori celesti del *vovente* (colui che fa il voto), non come un mero "rafforzamento" utilitaristico della richiesta di grazia. Questa relazione tra il devoto e il suo pantheon è inscindibile ed è, letteralmente, il mistero privato e personale che poi viene reso pubblico e palese con l'apposizione della tavoletta nel santuario. A questo riguardo, infatti, va sottolineato che l'arte votiva parte

dal privato e si esprime nel pubblico: la sua genesi è tutta individuale, anche se la dimensione collettiva è prevista come funzione finale fin dall'inizio del ciclo votivo. A questa speciale caratteristica dell'ex-voto, però, è strettamente collegato un altro elemento peculiare, quello di riguardare un evento quotidiano, ovvero non eccezionale. L'ex-voto, osserva Pietro Clemente, è «una delle possibili risposte entro una gamma di relazioni uomo-divinità che poggiano su concezioni della vita ed evidentemente anche su condizioni di vita» (ivi: 26). L'ex-voto, cioè, non è necessariamente legato a drammi inconsueti dell'esistere, ma riguarda condizioni assolutamente ripetibili, normali di rischio della vita: un incidente, una malattia, un'aggressione. Il miracolo, dunque, è visto non come un fatto che sta fuori della regola, bensì come un effetto normale che si produce a determinate condizioni, un evento meraviglioso che è inserito nel quotidiano (Bronzini 1997: 194).

Un'eruzione vulcanica, invece, è qualcosa di completamente diverso: per quanto possa essere frequente, resta comunque un fatto eccezionale, un evento che produce ripercussioni estese e profonde per tutto il territorio e l'intera comunità. Un disastro naturale, per definizione, è un fatto sociale e politico, non un affare privato: irrompe bruscamente nella quotidianità e si delinea come una realtà multiforme, il cui senso viene costruito collettivamente. Sebbene esistano delle eccezioni formali (l'ex-voto marinaro, ad esempio, è collettivo perché riguarda l'intero equipaggio di un'imbarcazione (Mazzacane 1989)) e tipologiche (le epidemie sono eventi drammatici collettivi, eppure esistono tavolette votive di singoli devoti (Fabre 1991)), l'ex-voto pittorico è sostanzialmente un'espressione individuale della "pietà popolare". La tavoletta votiva non è solo una rappresentazione del pericolo, ma è un modo per dare senso al male: essa testimonia un rapporto personale con la divinità e con il luogo di culto che solo a posteriori viene esteriorizzato e trasformato in un fenomeno collettivo (Clemente, Orrù 1982; Gag-

gioni, Pozzi 1999); ne consegue che, dinanzi ad un'eruzione vulcanica, sono necessarie risposte culturali e strategie rituali del tutto differenti, perché l'eruzione mette certamente in crisi la presenza degli individui, ma più di tutto stravolge lo spazio collettivo e le relazioni sociali.

Come abbiamo visto, intorno al Vesuvio le molteplici tipologie rituali elaborate per far fronte alle eruzioni spaziano da quelle penitenziali e simboliche a quelle formali e propiziatorie, prendendo spesso la forma della processione. Se i riti di penitenza e le processioni effettuate durante la calamità sono richieste di grazia collettive, ad esse non può che affiancarsi un ex-voto "comunitario". Così, nel 1636, accanto al Duomo di Napoli viene eretto dalla Deputazione del Tesoro di san Gennaro un obelisco costruito da Cosimo Fanzago, in cima al quale è posta una statua bronzea del patrono in atto benedicente realizzata da Tommaso Montani, come ringraziamento per lo scampato pericolo durante l'eruzione vesuviana di cinque anni prima (Cantone 1974). L'ex-voto collettivo diventa, dunque, riferimento spaziale ed elemento simbolico, manifestazione dell'avvenuto miracolo che trasla la città intera nel luogo della manifestazione sacra di san Gennaro: è in tutta Napoli che la Potenza si è rivelata, salvando dalla minaccia la comunità e sacralizzando lo spazio. Quella vicenda «ha singolarizzato quel determinato punto dello spazio» (Lombardi Satriani 2005: 73), da un lato, verificando in occasione del pericolo la protezione divina che riscatta la fragilità della condizione umana e, dall'altro, riannodando la continuità tra le generazioni e tra passato e futuro, così violentemente spezzata dalla calamità.

CONCLUSIONI

La prospettiva da cui abbiamo osservato il disastro del 1631 non ha a che fare con l'entità del fenomeno geologico, bensì riguarda l'esposizione di quegli abitanti agli effetti dell'esplosione, cioè la loro vulnerabilità psichica e istituzionale dinnanzi ad un episodio che minacciava l'esistenza a più livelli. Secondo tale im-

postazione, il disastro è una duratura e sostanziale frattura dell'ordine sociale, dunque un "oggetto" di ricerca sottoposto ad una moltitudine di fattori che va analizzato in quanto processo. In questo senso, quella terribile eruzione del Vesuvio ha rappresentato l'occasione con cui le autorità ecclesiastiche, di fronte alle dinamiche secolarizzanti che attraversavano i ceti urbani, hanno potuto indicare con chiarezza un salvatore su tutti (san Gennaro) (Grandjean, rendu, Scherer 2007). Questa narrazione si è rivelata così efficace e pervasiva da diventare canonica anche nei resoconti "laici" delle istituzioni politiche, nonché nell'organizzazione dei luoghi, come testimoniano le statue del santo apposte in varie zone della città. L'approvazione, se non la sollecitazione e l'organizzazione, da parte del clero, degli eclatanti gesti devozionali di penitenza e di protezione visti in precedenza (Clemente 1987: 38-39; Vecchi 1974: 611) – che sono stati comunque mediati e, in una certa misura, direzionati dalle gerarchie religiose – va pertanto inserita all'interno di una specifica strategia di radicamento assunta dalla Chiesa cattolica dopo il Concilio di Trento (Bonora 2001; Firpo 2005; de Martino 2012: 52). La maggiore benignità delle condizioni psicologiche degli atti umani, come, appunto, anche quelle estreme dovute alla catastrofe, rivela un vero e proprio uso politico dell'eruzione. Le pratiche votive adottate in quell'occasione, infatti, ci hanno permesso di aprire una "finestra critica" attraverso la quale osservare la dialettica che quella determinata comunità ha saputo e voluto impostare con sé stessa e col proprio ambiente.

L'eruzione del Vesuvio è stata vissuta dalle popolazioni coinvolte come evento inaspettato e unico, ovvero *stra-ordinario*. Considerando l'emergenza più come una assenza di Dio che come una sua collera, l'interim, per usare un'espressione di Fabre (1991: 149), è stato assunto da due personaggi carismatici: la Madonna dell'Arco e san Gennaro. Dall'analisi delle fonti, tuttavia, è emerso che in quel frangente l'invocazione individuale alla divi-

nità non è stata considerata sufficiente: la preghiera, la supplica e il ringraziamento all'entità celeste dovevano infatti essere compiuti in maniera collettiva, come accade nel caso delle processioni. Questo perché l'eruzione non riguarda una singola persona e non rientra nella casistica dei "rischi quotidiani"; essa, al contrario, coinvolge la comunità nella sua interezza: tutti sono chiamati ad implorare l'intervento miracoloso e tutti sentono la responsabilità di rendere grazie in maniera collettiva e corale. La processione è dunque il principale *rito in emergenza* (Gugg 2023) dell'area, una modalità attraverso cui la comunità può riconoscersi in un cammino che è sia reale che interiore (Le Breton 2000). La processione perimetra il «qui», cinge lo spazio vitale del gruppo, distingue il *dentro* dal *fuori*, così da identificare l'«altrove» e tenerne all'esterno il caos e il disordine, proteggendo il mondo conosciuto da ciò che è ambiguo e, dunque, pericoloso. Per arrestare l'annientamento, la comunità evoca il divino nel momento massimo del dramma e si ripara dietro una «barriera di santi» (Di Nola 2003: 338). Queste processioni producono un doppio sguardo, quello del santo verso la montagna in eruzione e, parimenti, quello del vulcano verso la divinità: le due entità devono «vedersi» reciprocamente, cosicché i rispettivi poteri possano misurarsi e, beninteso, rimettersi nell'ordine costituito, che è la sola condizione a consentire e a garantire la vita e la sua continuità. Al contempo, alle processioni e ai riti penitenziali collettivi, si è affiancato un ex-voto "comunitario" e collettivo come l'obelisco costruito da Cosimo Fanzago: si trattava di un dono che, simbolicamente e concretamente, era *monumentale*; l'obelisco era, allo stesso tempo, una testimonianza materiale della sopravvivenza ai pericoli, un segno tangibile del riscatto esistenziale e uno strumento politico di «pedagogia civica» (Candau 1998).

BIBLIOGRAFIA

Alfano G. 2018, *The Portrait of Catastrophe: The Image of the City in Seventeenth-century Neapolitan Culture*, in Cecere D. et al. (a

- cura di), *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, Viella, Roma.
- Baratelli A.M. et al. 2008, *Il patrimonio museale antropologico. Itinerari nelle regioni italiane. Riflessioni e prospettive*, Gangemi, Roma.
- Belli G. 1982, *Il ciclo iconografico della grazia*, in Ead. (a cura di), *Ex voto. Tavolette votive nel Trentino*, Temi Editrice, Trento.
- Bonora E. 2001, *La Controriforma*, Laterza, Roma – Bari.
- Borutti S., Fabietti U. (a cura di) 1998, *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano.
- Braccini G.C. 1632, *Dell'incendio fattosi nel Vesuvio a XVI di dicembre MDCXXXI e delle sue cause, ed effetti*, Secondino Roncagliolo, Napoli.
- Bronzini G.B. 1977, *Fenomenologia dell'ex voto*, in «Lares», 2, pp. 249-271.
- Bronzini G.B. 1997, *Per grazia ricevuta. Un itinerario di studio come metaracconto*, in «Lares», 2.
- Candau J. 1998, *Mémoire et identité*, Presses universitaires de France, Paris.
- Cantone G. 1974, *Guglie e fontane di Cosimo Fanzago*, in «Napoli nobilissima», 13.
- Castelli P. 1632, *Incendio del Monte Vesuvio*, Giacomo Mascardi, Roma.
- Cazeneuve J. 1996, *Introduzione*, Id., *Sociologia del rito*, il Saggiatore, Milano.
- Chester D.K., Duncan A.M., Dibben Ch.J.L. 2008, *The importance of religion in shaping volcanic risk perception in Italy, with special reference to Vesuvius and Etna*, in «Journal of Volcanology and Geothermal Research», 172.
- Clemente P. 1987, *La ricerca della grazia. Tutela pubblica e comprensione intellettuale degli ex voto*, in Clemente P. et al., *Pittura votiva e stampe popolari*, Electa, Milano, pp. 12-45.
- Clemente P., Orrù L. 1982, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte italiana. Forme e modelli*, Einaudi, Torino.
- Croce B. (a cura di) 1910, *Lirici marinisti*, Gius. Laterza & Figli, Bari.
- Cusumano A. 1992, *I temi*, in D'Agostino G. (a cura di) *Arte popolare in Sicilia. Le tecniche, i temi, i simboli*, Regione Siciliana – S.F. Flaccovio, Palermo.
- de Ceglia F.P. 2016, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Einaudi, Torino.
- De Luca G. 1962, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- de Martino E. 2013, *La terra del rimorso*, il Saggiatore, Milano.
- Delécraz Ch., Durussel L. (a cura di) 2007, *Scénario catastrophe*, Musée d'ethnographie de Genève, Genève.
- Di Nola A.M. 2003, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Newton & Compton, Roma.

- Douglas M. 1992, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, London.
- Douglas M. 2002, *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, London – New York.
- Eliade M. 1987, *History of Religious Ideas, Volume 3: From Muhammad to the Age of Reforms*, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1987.
- Fabre G. 1991, *La Peste en l'absence de Dieu. Image votives et représentations du mal lors de la peste provençale de 1720*, in «Archives de sciences sociales des religions», 73.
- Firpo M. 2005, *Inquisizione romana e Contro-riforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Morcelliana, Brescia.
- Freedberg D. 1989, *The Power of Images: Studies in the History and Theory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gaggioni A., Pozzi G. 1999, *Inventario dell'ex voto dipinto nel Ticino*, Edizioni dello Stato del Cantone Ticino, Bellinzona.
- Galasso G. 1997, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Argo, Lecce.
- Galasso G. 2006, *Ire funeste e ingannevoli torpori*, in Id. (a cura di), *Alla scoperta del Vesuvio*, Electa, Napoli.
- Garcia-Acosta V. 2002, *Historical disaster research*, in Hoffman S.M., Oliver-Smith A. (a cura di), *Catastrophe and culture*, School of American Research, Santa Fe.
- Gianfrancesco L. 2018, *Narratives and Representations of a Disaster in Early Seventeenth-century Naples*, in Cecere D. et al. (a cura di), *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, Viella, Roma.
- Grandjean D., Rendu A.-C., Scherer K.R. 2007, *La colère des dieux ou le sens donné aux catastrophes*, in Deléclaz Ch., Durussel L., *Scénario catastrophe*, Musée d'ethnographie de Genève, Genève, pp. 97-125.
- Gugg G. 2014, «Mettici la mano Tu!» *Tra emergenza e commemorazione: vecchi e nuovi riti vesuviani*, in Ranisio G., Borriello D. (a cura di) *Linguaggi della devozione. Forme espressive del patrimonio sacro*, Edizioni Di Pagina, Bari.
- Gugg G. 2014, *Il Vesuvio come logo: tra visibile e invisibile*, in Leone U. (a cura di) *Geoparco Vesuvio*, Doppiovoce, Napoli, 2014.
- Gugg G. 2023, *Crisi e riti della contemporaneità. Antropologia ed emergenze sanitarie, belliche e climatiche*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.
- Gugg G., Pane N. 2015, *Per Grazia ricevuta. L'arte dei miracoli: Sant'Antonino e i quadri dei suoi prodigi*, Edizioni Sireon, Sorrento (Napoli).
- Hoffmann S.M. 1999, *The worst of times, the best of times: toward a model of cultural response to disaster*, in Hoffman S.M., Oliver-Smith A. (a cura di), *The angry earth. Disaster in anthropological perspective*, Routledge, New York-London.
- Jeudy-Ballini M. e Voisenat C. 2004, *Ethnographier la peur*, in «Terrain», 43.
- Juneja M., Mauelshagen F. 2007, *Disasters and pre-industrial societies. Historiographic trends and comparative perspectives*, in «The Medieval History Journal», 10, pp. 1-31.
- Le Breton D. 2000, *Éloge de la marche*, Métailié, Paris.
- Lombardi Satriani L.M. 2005, *De sanguine*, Meltemi, Roma.
- Maldonado F. 1655, *Sermon del glorioso marty San Ianuario, Patron de Arequipa*, Luis de Lyra, Lima.
- Masino M.A. 1632, *Distinta relatione dell'incendio del sevo Vesuvio*, Gio. Domenico Roncagliolo, Napoli.
- Matheus M. et al. 2010, *Le calamità ambientali nel tardo medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, atti del convegno presso il "Centro di Studi sulla civiltà del tardo Medioevo" (San Miniato, 31 maggio – 2 giugno 2008, Firenze University Press, Firenze).
- Mazzacane L. 1989, *Forma e struttura dell'ex-voto marinaro*, in Id. (a cura di) *La cultura del mare nell'area flegrea*, Roma – Bari, Laterza.
- Moles F. 1632, *Relacion tragica del Vesuvio. Al Excelentissimo Señor Duque de Medina de la Torres*, Lazaro Escorigio, Napoli, 1632.
- Nazzaro A. 2001, *Il Vesuvio. Storia eruttiva e teorie vulcanologiche*, Liguori, Napoli.
- Nazzaro A. 2009, *Il rischio Vesuvio. Storia e geodiversità di un vulcano*, Guida, Napoli.
- Neiman S. 2002, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Niola M. 1997, *Il corpo mirabile: miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca*, Meltemi, Roma.
- Novi Chavarria E., Fiorelli V. 2006, *I santi del Vesuvio*, in Galasso G. (a cura di), *Alla scoperta del Vesuvio*, a cura di Giuseppe Galasso, Electa, Napoli.
- Penna R., Toschi P. 1971, *Le tavolette votive della Madonna dell'Arco*, Di Mauro Editore, Cava dei Tirreni.
- Petrarca V. 1994, *Un miracolo rituale: la liquefazione del sangue di san Gennaro*, in «La Ricerca Folklorica», 29, pp. 57-67.
- Polar J. 1891, *Arequipa. Descripción y estudio social*, Tipografía Mercantil, Arequipa.
- Rak M. 1987, *Il miracolo dipinto. Cinquecento anni di vita quotidiana in Campania nella pittura devota per la Madonna dell'Arco*, Sergio Civita, Napoli.
- Recupito G.C. 1635, *Avviso dell'incendio del Vesuvio. Composto dal P. Giulio Cesare Recu-*

- pito Napoletano, della Compagnia di Gesù. Tradotto dalla lingua Latina all'Italiana, ad istanza dell'illustrissimi Principe & Academici Oziosi, Egidio Longo, Napoli.
- Ricciardi G.P. 2009, *Diario del Monte Vesuvio. Venti secoli di immagini e cronache di un vulcano nella città*, Edizioni Scientifiche e Artistiche, Torre del Greco (Napoli).
- Scacchi A. 1882, *Della lava vesuviana dell'anno 1631*, in «Memorie di matematica e di scienze fisiche e naturali della Società italiana delle scienze (detta dei XL)», Tipografia della Reale accademia dei Lincei, Roma.
- Scaramella P. 1991, *Le Madonne del Purgatorio*, Marietti, Perugia.
- Signorelli A. 1992, *Catastrophes naturelles et réponses culturelles*, in «Terrain», 19, pp. 147-158.
- Togni R. 1979, *Gli ex voto e la storia della cultura popolare*, in «Società e Storia», 4, pp. 205-208.
- Tripputi A.M. 1995, *Bibliografia degli ex voto*, Malagrino, Bari.
- Vecchi A. 1967, *Il culto delle immagini nelle stampe*, Olschki, Firenze.
- Vecchi A. 1974, *Per la lettura delle tavolette votive*, in «Studia Patavina», 21, pp. 602-621.
- Vovelle M. 1976, *La storia della pietà: fonti e metodi di ricerca*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 5, pp. 265-327.
- Walter F. 2008, *Catastrophes. Une histoire culturelle (XVIe-XXIe siècle)*, Seuil, Paris, 2008.

IMMAGINI DI EX-VOTO



FIG. 1. UNA DONNA SEDUTA IN CARROZZA VIENE COLPITA DAI LAPILLI VULCANICI DURANTE UN'ERUZIONE DEL VESUVIO NEL XVII SECOLO (CODICE 1600-0697-ABMB; SANTUARIO DELLA MADONNA DELL'ARCO).



FIG. 2. UN BANDITORE È COLPITO DA UN FULMINE MENTRE IL VESUVIO ERUTTA DURANTE IL XVII SECOLO (CODICE 1700-0085-CCMB; SANTUARIO DELLA MADONNA DELL'ARCO).



FIG. 3. *UNA PERSONA SCAMPA PRIMA ALLA LAVA VULCANICA INSIEME ALLA SUA FAMIGLIA E POI AD UNA MALATTIA, ASSISTITO DA UN MEDICO NEL XVIII SECOLO (CODICE 1700-0346-CCPB; SANTUARIO DELLA MADONNA DELL'ARCO).*



FIG. 4. *UN ALLEVATORE È INTRAPPOLATO NELLA STALLA CON I SUOI ANIMALI MENTRE UN FIUME DI FANGO (LAHAR) SGORGA VIOLENTEMENTE DAL VULCANO NEL XVIII SECOLO (CODICE 1700-0759; SANTUARIO DELLA MADONNA DELL'ARCO).*