



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Memorie del sacro nell'architettura religiosa. Trasformazioni e stratificazioni nella basilica di Santo Stefano a Bologna¹

Francesco Mazzucchelli e Paolo Odoardi²

Il sacro conosce morti e resurrezioni, riveste forme diverse, s'incarna in vari avatar. Ma si direbbe che resta sempre fedele a una sua misura che è, anzitutto e soprattutto, architettonica. Allo stesso modo, come un fatto architettonico è immaginata, in tutti i grandi sistemi mitico religiosi, la struttura stessa dell'universo.

Franco Cardini. *La città e il sacro*

1. La misura spaziale del sacro

La citazione di Cardini che abbiamo scelto di porre ad esergo di questa nostra breve discussione ci sembra mettere efficacemente in evidenza l'esistenza di un importante nesso che lega la dimensione sacrale e religiosa a quella spaziale e all'organizzazione topologica dei luoghi destinati al culto, e lo fa in una duplice direzione: da una parte Cardini afferma che la rappresentazione del sacro assume spesso, tradizionalmente, una forma architettonica; dall'altra, ed è questo il punto che ci interessa maggiormente, dice che è la "misura" del sacro ad essere di "tipo" architettonico. Se prendiamo alla lettera quest'ultima considerazione, anche a costo di travalicare le intenzioni dell'autore, siamo autorizzati a chiederci sino a che punto sia proprio tale *misura architettonica della dimensione sacrale* a contribuire ad almeno alcuni aspetti riguardanti quella che potremmo chiamare una "fenomenologia sociale" del sacro.

Partendo dalla constatazione che la dimensione sacrale di un luogo di culto si lega, in molteplici modalità, all'organizzazione del suo spazio, in questo articolo proveremo a

¹ Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del Sacro*, Reggio Emilia, 23 - 25 novembre 2007.

² Pur concepito e discusso congiuntamente nelle sue parti da entrambi gli autori, i paragrafi da 1 a 4 sono da attribuire a Francesco Mazzucchelli, mentre quelli da 5 a 11 a Paolo Odoardi.

domandarci in che misura la produzione di quello che in semiotica si potrebbe definire una sorta di *effetto di senso di sacralità* sia correlabile alla struttura topologica dei luoghi destinati all'ufficio di un culto. La nostra attenzione sarà dunque volta non tanto agli elementi che definiscono lo spazio del sacro in opposizione a quello del profano, quanto a come l'effetto-sacro possa essere *prodotto* (e non convogliato, dunque) nell'*attraversamento* di uno spazio sacro. L'ipotesi di base da cui muoviamo risulterà, a questo punto, chiara: non ci sono, da un lato, elementi spaziali determinati che convogliano, dall'altro, determinati "significati religiosi"; si può invece parlare di una sorta di processo di *produzione del sacro*, istituito, in certi casi, come vedremo nell'esempio che prenderemo in esame, (anche) dall'allestimento spaziale.

Il ruolo giocato dalla dimensione spaziale in questo complesso gioco di "rimandi di senso" da un piano processuale all'altro ci porterà dunque a interrogarci sull'opportunità di esportare in campo "spaziale" l'idea levistraussiana di *efficacia simbolica*, in questo caso intesa come la proprietà di uno spazio, tramite l'organizzazione degli elementi che lo compongono, di suscitare "effetti" non solo pragmatici e cognitivi ma anche passionali e somatici, sui fruitori dello spazio, catalizzando alcuni fenomeni tipici dell'esperienza sacra³. L'ipotesi che proveremo a sviluppare è che tale efficacia dello spazio sia il risultato di un'interazione tra certe caratteristiche "strutturali" dell'organizzazione topologica del luogo sacro e la fitta rete di processi semiotici che si sedimentano su tale "oggetto topologico realizzato" (per usare un'espressione greimasiana).

2. L'oggetto di analisi: la basilica di Santo Stefano a Bologna

L'oggetto che prenderemo in esame è la basilica di Santo Stefano a Bologna, più comunemente nota come il complesso delle *sette chiese* (Fig.1).



Fig. 1

Sono essenzialmente tre i motivi di interesse che ci hanno spinto ad occuparci di questo luogo di culto. Il primo è riconducibile alla complessa stratificazione temporale che caratterizza il sito, in virtù delle varie vicende storiche che hanno caratterizzato le sue trasformazioni nel corso dei secoli; si tratta di un aspetto che ci obbliga a considerare con

³ Per una rilettura della nozione levistraussiana di efficacia simbolica applicata anche alla spazialità, cfr. Marrone 2001.



particolare cura la *natura palinsestuale* del sito, proprietà generalmente estendibile a molti luoghi che rivestono una forte carica simbolica e che non può essere tralasciata. Questa caratteristica impone inoltre una particolare attenzione alla dimensione diacronica, a volte trascurata dalle analisi semiotiche.

È forse inutile sottolineare che non si tratta ovviamente di cambiamenti solo morfologici ma, per usare un'espressione talmente generica che potrebbe sembrare fuori luogo in un articolo di semiotica, di "significato"; ciò che tuttavia risulta ancor più interessante è che, in certi momenti storici, di fronte ad una morfologia spaziale che resta sostanzialmente inalterata, cambia la funzione semiotica di certi luoghi (e quindi la loro morfologia "sacrale"), dando luogo a quelli che generalmente in semiotica vengono indicati come fenomeni di risemantizzazione.

Per approfondire questo aspetto – e passiamo così al "secondo motivo di interesse" della chiesa di Santo Stefano – ci piacerebbe, a partire da queste considerazioni, interrogare il concetto stesso di risemantizzazione, che a nostro avviso si accompagna spesso, in semiotica, quando viene applicato all'analisi della spazialità, ad una certa vaghezza operativa.

Per restare ancorati agli obiettivi del nostro intervento, proveremo quindi ad investigare un caso specifico di risemantizzazione, che analizzeremo nel dettaglio nella seconda parte di questo articolo, con lo scopo di rendere conto di alcuni "passaggi di significato" che caratterizzano tale processo di mutamento di senso, cercando di evidenziare gli aspetti di traduzione, di *conversione* da una "semiotica del sacro" ad un'altra, attraverso la risemantizzazione di alcune morfologie spaziali.

Infine, il terzo motivo è costituito dal fatto che Santo Stefano, nella sua struttura spaziale, ci è sembrato un esempio particolarmente pregnante di luogo di culto in cui l'organizzazione dello spazio pare svolgere un ruolo essenziale in direzione dell'efficacia⁴ delle pratiche religiose che ha tradizionalmente ospitato, e non solo nel senso che l'allestimento dello spazio è pensato, nei suoi elementi significanti, in funzione delle pratiche religiose che lì dovevano svolgersi, ma soprattutto perché, così ci sembra, la struttura spaziale è in grado di caricare quei luoghi di un'efficacia simbolica per effetto della quale il loro attraversamento – così come era previsto da certe pratiche religiose come rituali o pellegrinaggi⁵ – "suscitasse" un'azione (o una passione) "efficace" sui soggetti che li attraversavano.

3. Descrizione storico-architettonica del complesso stefaniano

Proveremo in questo paragrafo a dare una breve – e necessariamente incompleta – descrizione storico-architettonica delle principali vicende che hanno interessato il complesso di Santo Stefano. L'immagine in *figura 2* (tratta da una guida turistica offerta ai visitatori dal museo della chiesa) mostra sommariamente la successione dei numerosi cambiamenti morfologici conosciuti dagli edifici che sorgono o sorgevano sul sito dell'attuale basilica. Si tratta ovviamente di ricostruzioni operate in base ai pochi documenti, alle poche raffigurazioni e a rare narrazioni; per quanto riguarda le epoche più antiche, queste ultime sono riducibili quasi esclusivamente ad un unico testo, la *Vita di San Petronio* di un Anonimo, in cui si narra la vicenda (e ancor oggi gli storiografi non concordano su quanto di vero e quanto di leggendario ci sia in essa) della fondazione della chiesa di Santo Stefano ad opera di Petronio, il vescovo bolognese patrono della città. Questi, di ritorno da un pellegrinaggio

⁴ Qui chiaramente non nel senso di "buona riuscita", quanto di capacità di agire sulla dimensione somatica e passionale dei fedeli provocando una sorta di sintonizzazione emotiva sia intersoggettiva, sia tra soggetto e luogo.

⁵ Il fatto che tali pratiche, a loro volta, chiaramente, codificassero e "normassero" tale attraversamento non inficia la nostra ipotesi.

a Gerusalemme, portò a Bologna la salma di Santo Stefano protomartire, da cui la dedizione del primo nucleo, la chiesa del Santo Sepolcro, risalente al V sec e visibile nel secondo schizzo della *figura 2* (il primo rappresenta il tempio di Iside su cui venne edificato il Sepolcro). Nei disegni delle successive fasi storiche sono visibili tutti gli altri edifici; l'ultima raffigurazione rappresenta lo stato del complesso prima dei controversi lavori di restauro dei primi anni del Novecento, che riportarono le chiese a quello che si pensava fosse il loro aspetto in epoca romanica.

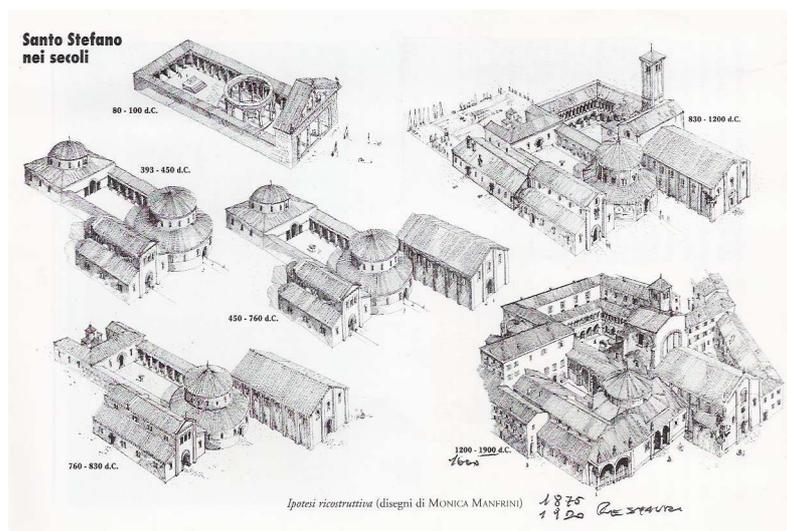


Fig. 2

Come si diceva, nel II secolo d.C., probabilmente, nel sito ove attualmente si trova il Santo Sepolcro sorgeva un tempio pagano, di età romana, dedicato al culto di Iside; successivamente, intorno ai primi anni del IV secolo, Bologna si era intanto convertita al cristianesimo e la zona venne trasformata in un'area cimiteriale, ove trovarono sepoltura anche le salme dei martiri bolognesi Vitale e Agricola, che vennero lì traslate da Sant'Ambrogio dal cimitero giudaico bolognese ove furono rinvenute.

Con la discesa dei longobardi a Bologna, accanto al cimitero venne edificata una chiesa a loro dedicata (il primo documento scritto che ne attesta la presenza risale allo 800 d.C., ma probabilmente la chiesa venne costruita molto prima). La dedizione della chiesa ai due martiri aveva reso il sito uno dei luoghi più sacri di Bologna; in questo contesto, viene avviato il progetto di costruzione del sepolcro ove venne deposta la salma di Santo Stefano trasportata a Bologna da Petronio di ritorno da Gerusalemme. La nuova chiesa (risalente al V sec.), che sorgeva accanto alla già esistente chiesa dedicata ai Santi Vitale ed Agricola, probabilmente si innestò, riutilizzandone in parte la struttura, sull'antico tempio pagano a pianta circolare e voleva riprodurre nelle forme il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Successivamente, con la morte di San Petronio (che tra l'altro venne poi seppellito nel sacello del sepolcro), fu l'abate Martino, a partire dal XI sec., a portare a termine il progetto petroniano: dopo che la "rotonda" (il sepolcro circolare edificato da Petronio sul tempio pagano) venne devastata dagli ungheresi durante un'invasione, Martino ricostruì la chiesa a pianta poligonale e cercò di completare il progetto – anche attraverso l'edificazione di nuovi volumi, ma anche e soprattutto attraverso la riconversione di alcuni precedenti – della "ricostruzione in scala" di una Gerusalemme bolognese, includendo come vedremo altri siti e chiese circostanti che richiamavano altri luoghi santi della Terra Santa.

Non per nulla, il complesso di edifici viene tuttora ritenuto dagli storici una delle più fedeli riproduzioni del santo sepolcro di Gerusalemme, e ne riproduce non solo la simbologia ma

anche l'organizzazione topologica. Non è un esempio isolato, anzi si trattava di una consuetudine dell'epoca e di un fenomeno devozionale piuttosto diffuso (tra i diversi esempi più conosciuti delle "copie di Gerusalemme", ricordiamo solo San Vitale a Ravenna e la cappella palatina di Aquisgrana).

Lo schizzo in *figura 3* (di Luigi Vignali) mostra il Santo Sepolcro di Gerusalemme così come doveva apparire nel periodo costantiniano (VII sec. d.C.).

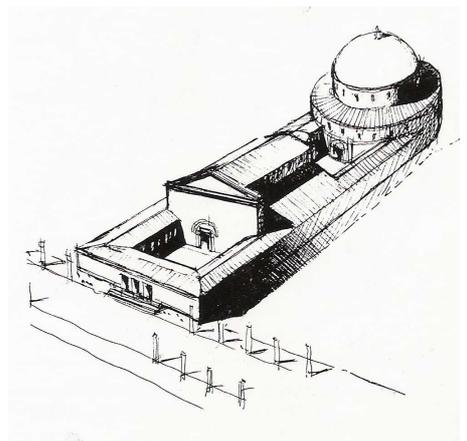


Fig. 3

In *figura 4* (disegno sempre tratto dal volume di Vignali), la forma che avrebbe dovuto avere (e che in realtà forse mai ebbe) il progetto di copia del sepolcro intorno all'anno Mille. Si noti come l'ingresso al sepolcro è situato in direzione opposta all'ingresso attuale (parallela all'attuale via Borgonuovo, mentre ora si accede al complesso dalla piazza). Complessivamente, con questo orientamento, la struttura presenta un innegabile somiglianza con quella del sepolcro "originale": essa rispetta, infatti, la successione canonica dei volumi scandita dal *martyrium*, ovvero lo spazio della basilica (l'attuale cappella della Croce), dall'*atrium* (ora cortile di Pilato) e dall'*anastasis* (il sepolcro). Altro particolare interessante: la chiesa di San Giovanni in Monte sulla collinetta a fianco della piazza, a imitazione del Calvario. Una suggestiva ipotesi vuole che al posto dell'attuale chiesa sorgesse in quel luogo una sorta di *Imbomon*, ad imitazione dell'*Imbomon* della Terra Santa.

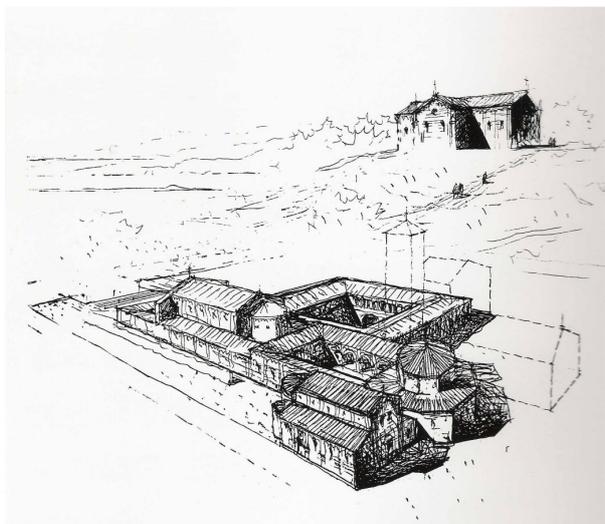


Fig. 4

Un accostamento delle due planimetrie (quella stefaniana e quella gerosolimitana) renderà ancora più evidenti le somiglianze. La *figura 5* mostra la pianta del sepolcro di Gerusalemme, la *6* quella di Santo Stefano nel suo complesso e la *7* è un confronto tra le due con un dettaglio della pianta di Santo Stefano (appare “rovesciata” perché, come già accennato, l’ingresso è stato poi collocato dall’altra parte).

Questo confronto serrato tra le due strutture è nondimeno necessario per il nostro discorso, perché mostra come in effetti si possa parlare di un’analogia non solo “metaforica”, “allusiva”, ma anche, almeno in una certa misura, architettonica.

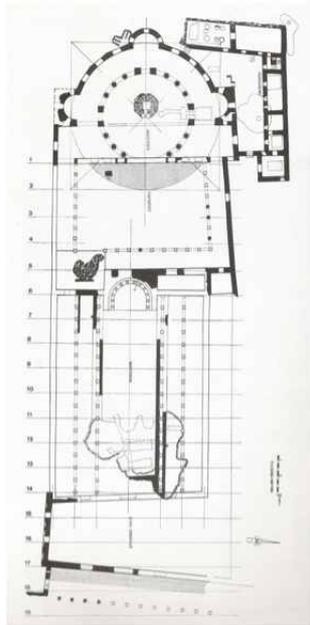


Fig. 5



Fig. 6

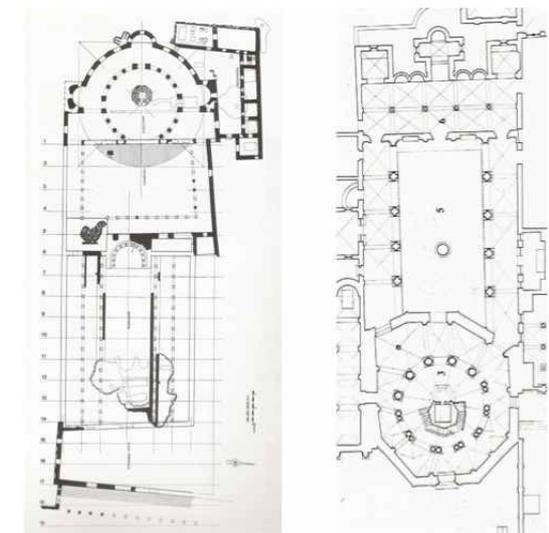


Fig. 7

Il progetto di “ricostruzione in scala” di una Gerusalemme bolognese non riguardava però solo gli edifici sacri della basilica, ma coinvolgeva anche parte dell’“intorno” urbano. Con le modifiche dell’abate Martino, come già accennato, Santo Stefano in quegli anni entra, infatti, a far parte di un “sistema di chiese”, ognuna delle quali rappresentava simbolicamente uno dei luoghi della passione di Cristo a Gerusalemme, riportando nella

città emiliana la topologia sacra dei luoghi gerosolimitani: così, se Santo Stefano diventa la versione bolognese del Santo Sepolcro dell'epoca costantiniana, la vicina chiesa di San Giovanni in Monte, che si trovava su una piccola altura, diventa il Calvario e la chiesetta di Santa Tecla (che oggi non c'è più e che si trovava in una posizione intermedia tra le due, ma più a valle rispetto a San Giovanni in Monte) diventa la valle di Josaphat. Si era dunque in presenza di un vasto complesso ambientale che costituiva un simulacro della terra santa, col monte Calvario e il suo *imbomon*, la valle di *Josaphat* e il campo di *Hakeldama* con il suo Santo Sepolcro. La foto aerea inquadra il complesso come appare oggi, mentre la mappa a fianco ricostruisce la situazione come doveva apparire nell'anno Mille (assecondando una suggestiva ipotesi di Vignali), con l'ingresso attuale posto probabilmente su una via adiacente all'attuale via Santa (indicata dalla linea tratteggiata) e non sulla piazza. A confermare l'ipotesi, il collegamento tra il complesso di chiese e l'importante asse della via Emilia (oggi strada Maggiore) attraverso l'antica via Gerusalemme.



Fig. 8

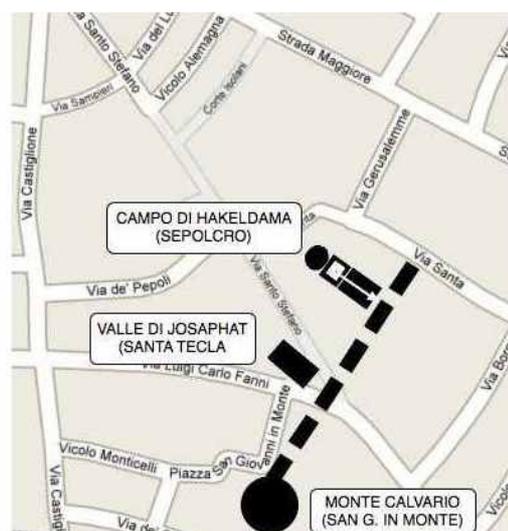


Fig. 9

4. Lo spazio del pellegrinaggio

Come preannunciato, proveremo ora a capire in che modo la disposizione e la configurazione dei vari elementi spaziali che compongono tale luogo di culto risultava *efficace* rispetto alle pratiche rituali e di pellegrinaggio che ospitava e se si può parlare in questo senso di una sorta di efficacia simbolica.

Il primo elemento di interesse, per il prosieguo della nostra discussione, risiede nel fatto che negli anni dal V sino al XV sec. e oltre, il pellegrinaggio a Santo Stefano a Bologna, era diventato una specie di “surrogato” di un pellegrinaggio in Terra Santa, non per questo meno valido di quest'ultimo, dal punto di vista della *validità* e *legittimità religiosa* (un concetto semiotico, quest'ultimo, che meriterebbe una investigazione più approfondita). Riportiamo, per far comprendere meglio cosa intendiamo, una citazione tratta da un saggio di una storica locale, Gina Fasoli:

“i fedeli visitavano quando volevano le sette chiese, passando dall'una all'altra, da un altare all'altro, da un 'segno' all'altro secondo l'itinerario raccomandato dai monaci e nella penombra illuminata dalla luce tremolante dei ceri e dei lumini ad olio, alla presenza di tante sacre memorie del Salvatore, della Vergine, dei Santi, si sentivano



trasportati in una Gerusalemme che era al tempo stesso terrestre e celeste” (Gina Fasoli, 1987 p. 16).

Ora, da un punto di vista semiotico, il problema che dobbiamo porci è: cosa rende tale pellegrinaggio un “surrogato valido”, ovvero, cosa fa sì che, pur caratterizzandosi per essere un pellegrinaggio “di ripiego” rispetto a quello verso Gerusalemme, il pellegrinaggio a Santo Stefano possa costituire una pratica sostitutiva comunque legittima e valida ai fini religiosi?

Evidentemente, non si tratta esclusivamente di un problema di rapporto di conformità tra copia e originale, o meglio, la questione della conformità della copia all’originale non riguarda criteri strettamente topomimetici quanto piuttosto liturgici e, in definitiva, semiotici.

Possiamo a questo punto testare l’ipotesi che tra i vari fattori che concorrono alla riuscita del processo di *legittimazione della conformità semiotica* della copia bolognese ai luoghi santi gerosolimitani svolga un ruolo di primo piano l’“efficacia” dell’organizzazione spaziale nei confronti dei comportamenti dei devoti e degli stati d’animo in loro suscitati, efficacia che non trova una spiegazione esclusivamente in una presunta conformità mimetica tra i due luoghi.

Si tratta dunque di capire qual è la base semiotica che stabilisce questa *commensurabilità analogica* tra i due luoghi. È in questo senso che bisogna domandarsi che cos’era a “legittimare” la copia bolognese di Gerusalemme.

Tradotto in altri termini, il nostro obiettivo sarà indagare quali (di che natura) sono i processi che stabilivano tale *equi-valenza*, ovvero che garantivano la *trasponibilità* dell’assiologia valoriale soggiacente al Santo Sepolcro di Gerusalemme nello spazio della basilica di Bologna.

La nostra ipotesi vorrebbe includere nella spiegazione di questo fenomeno due “forze” distinte ma che paiono operare entrambe secondo le stesse modalità e che, in definitiva, risultano indistinguibili in quanto a statuto (nel senso che appartengono entrambe allo stesso ordine del, diciamo così, *simbolico*): da una parte, nel caso di Santo Stefano, pare lecito parlare di una efficacia simbolica derivante dalla *morfologia spaziale* stefaniana ottenuta dal ricalco di quella gerosolimitana; dall’altra c’è tutta una serie di *testi e di pratiche* che conferiscono determinate valenze ai luoghi stefaniani e ai riti che essi ospitano. Per fare alcuni esempi, per quanto riguarda le pratiche ci sono: tutti i rituali di consacrazione con cui il sito viene, appunto, reso sacro (la presenza delle salme dei santi e delle reliquie, il fatto che nel pavimento fosse stata sparsa terra proveniente da Gerusalemme, la presenza di reliquie della croce, ecc.), ci sono poi i pellegrinaggi motivati dalla presenza di un ricchissimo tesoro di reliquie, che si incrementano quando Celestino I decise di concedere l’indulgenza plenaria a chi si recava in pellegrinaggio a Bologna, equiparando così di fatto Bologna a Gerusalemme; per quanto riguarda i testi citiamo solo: la narrazione della *Vita di Petronio* dell’Anonimo (cui già abbiamo accennato) che dà legittimità a tutta la faccenda, tutte le leggende – diffuse intorno al 1400 in un periodo di “crisi economica” del convento dovuta ad un calo dei pellegrinaggi – sul fatto che la vera tomba di San Pietro si trovasse, non si sa bene per quale motivo, a Bologna e non a Roma, i decreti del pontefice, e via dicendo.

Insomma, almeno da un certo punto di vista, l’equivalenza tra i due luoghi viene posta attraverso una interazione tra pratiche sociali (il pellegrinaggio spinto dalla presenza di reliquie), testi sociali che costruiscono la simbologia di quei luoghi (la *Vita dell’Anonimo*), pratiche di altro tipo (le liturgie di consacrazione, la concessione di indulgenze). Esistono quindi dei testi sociali e delle pratiche religiose che sono state in grado di inserire la

topologia di Santo Stefano e dei luoghi circostanti in una sorta di *narrazione coerente* che traspone i valori (in senso narrativo) gerosolimitani nel sito di Bologna.

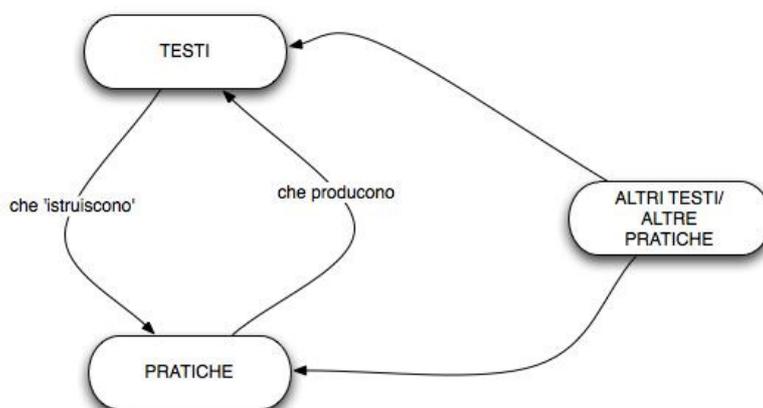


Fig. 10

Emerge qui un'opposizione molto in voga nell'attuale dibattito semiotico, quella che contrappone i testi alle pratiche; il caso preso in esame in questo articolo può mostrare come le differenze tra testi e pratiche a volte siano talmente sfumate che una rigida distinzione di tipo gerarchico o di tipo qualitativo non sempre è possibile. Ad un meccanismo causale del tipo rappresentato a sinistra nei diagrammi seguenti, preferiamo allora piuttosto un *modello interprocessuale* (rappresentato a destra), che considera sia testi che pratiche entrambi alla stregua di *processi*, riservandosi di coglierne le differenze qualitative non a partire da categorie pre-analitiche, ma sforzandosi di cercare nell'analisi le categorie per la descrizione.

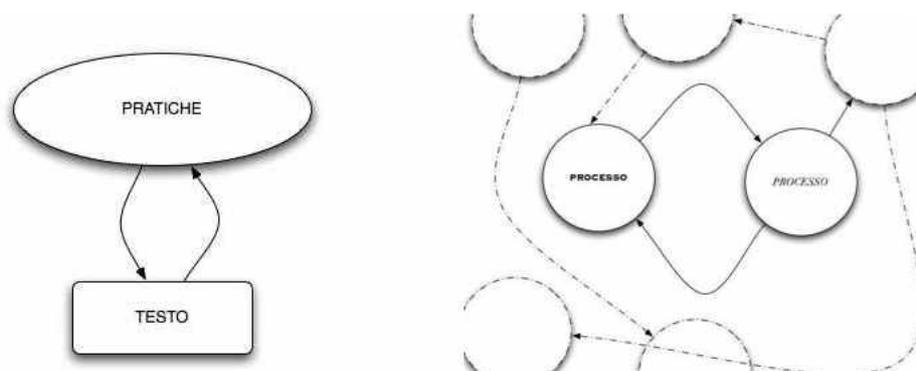


Fig. 11

Rispetto ad altri modelli recentemente proposti, questo sembra avere il vantaggio di non stabilire a priori delle differenze “di grado” tra testi e pratiche⁶. I processi (testi e pratiche)

⁶ Ci riferiamo in particolare a Fontanille 2006, dove si elabora un modello per integrazioni ascendenti e discendenti in cui partendo dalle figure e dai testi si individuano dei livelli progressivi, supporti, situazioni e forme di vita. Questo modello, che rielabora in parte la prima versione, in cui le integrazioni non sembravano gerarchiche quanto determinate da progressivi allargamenti della porzione testuale indagata, risulta secondo noi poco convincente nella misura in cui presuppone una rigida suddivisione in “livelli”. Ciò che stiamo provando invece a fare in questa sede è mostrare un



pur rimandando a “semiotiche” diverse, che toccherà poi all’analisi disambiguare, si correlano e si rimandano fra loro, definendo dei domini processuali che fanno da cornice a ciò che si vuole analizzare. Compito di una buona analisi sarà, allora, individuare, da una parte, le *connessioni*, i rimandi e le *trasduzioni* da un processo all’altro (quelle che nel nostro approssimativo grafico sono rappresentati dalle frecce), dall’altra i *segni di interprocessualità* e di *interdiscorsività* contenuti in ogni processo (in ogni testo possiamo trovare i segni del proprio intertesto).

Dove si colloca in tutto ciò l’efficacia simbolica degli spazi? Si potrebbe a questo punto dire che lo spazio, trasformato da questi processi (*pratiche e testi*), diventa processo esso stesso e diventa efficace. Tornando al nostro esempio, Santo Stefano probabilmente, nel periodo dell’edificazione petroniana e nei secoli successivi, doveva probabilmente “emanare”, nei confronti dei fedeli, una sorta di peculiare *genius loci*, un’aura di sacralità derivante dal fatto che da tempo immemore quello era un luogo deputato al “sacro” (in virtù dei riti pagani che lì venivano celebrati); se a questo si somma la particolare conformazione paesaggistica (il fatto di avere una collinetta vicina che potesse rammentare il Calvario, la possibilità di riutilizzare la struttura probabilmente circolare del tempio romano, che si prestava anch’essa ad una riconversione in una chiesa a pianta circolare o poligonale e che quindi richiamasse anche morfologicamente il Santo Sepolcro di Gerusalemme, ecc.), si potrebbe già parlare di una sorta di *efficacia morfologica* (non ancora simbolica), compatibile (commensurabile) con le valorizzazioni richieste dalle liturgie cattoliche medievali. Questa efficacia “morfologica” e spaziale del sito viene a sua volta “messa in moto” – investita e avvolta – da una fitta rete di processi semiotici, di varia natura ma fortemente intrecciati tra loro (quel fitto intreccio di testi e pratiche che abbiamo faticato a districare nell’esempio proposto).

Quindi, riassumendo, abbiamo tentato sin qui di rendere conto del fenomeno dell’attribuzione di un *carattere di sacro* ad un luogo (ed alle pratiche che ospita) assumendo che per l’approccio semiotico i rapporti tra sacralità e spazialità non vadano spiegati a partire dal possibile “significato religioso” convogliato da (o a cui rimandano) determinati elementi spaziali; la via che abbiamo seguito nell’analisi dell’oggetto che abbiamo scelto ha al contrario evidenziato come la parentela tra spazialità e sacralità riguardi, da una parte, la *produzione di un effetto di sacralità* istruito dall’allestimento topologico del luogo e che si *distribuisce* nella rete di posizioni attanziali⁷ definite dall’intersezione tra lo spazio (con le sue salienze) e il soggetto attraversatore⁸; dall’altra, riguarda anche l’attribuzione di sacralità (una sorta di legittimazione semiotica) derivante invece da altri testi o pratiche sociali, ovvero dalla fitta rete intertestuale di *discorsi sociali* (intendendo questo termine nel senso più ampio possibile) che circondano i luoghi deputati al culto. Una sorta di *sacralità interstestuale*, dunque.

A conclusione di questa prima parte dell’articolo, possiamo provare ad affermare, forse con qualche ragione in più di quante non ne avevamo all’inizio della discussione, che non è la particolare morfologia del posto ad essere efficace *in sé*; piuttosto, tale morfologia – in

caso in cui i salti da un livello all’altro sono sempre problematici e le connessioni tra i vari processi sono sfumate e sovrapposte.

⁷ Va notato a margine che tale processo di produzione dell’effetto-sacro non riguarda esclusivamente la dimensione soggetto-spazio, ma anche e soprattutto la dimensione intersoggettiva (sarebbe interessante indagare i fenomeni di ‘contagio passionale’ che caratterizzano le pratiche religiose e che riguardano anche l’efficacia simbolica dell’organizzazione degli spazi).

⁸ Resta da chiarire lo statuto di tale soggetto attraversatore rispetto a quello dei soggetti individuati dalle posizioni attanziali; la natura più “fenomenologica” di tale soggetto rispetto a quella posizionale, “sistemica”, degli attanti potrebbe infatti generare obiezioni, ma non è questa la sede per aprire un dibattito su tale spinosa questione.

quanto “significata” da certi particolari processi semiotici⁹ – *risulta* in un *processo spaziale* efficace.

Per riprendere dunque uno dei quesiti lanciati dal *call for paper* di questo convegno – se si debba parlare di qualità strutturali intrinseche in grado di definire il sacro o se sia al contrario più corretto riformulare la questione in termini di pratiche sociosemiotiche che originano il sacro – la nostra impressione è che si tratti di un falso problema, nel senso che entrambi gli aspetti sono presenti e possono entrambi essere analizzati nella stessa ottica processuale. Ad esempio, nel caso di analisi che abbiamo proposto, che prendeva in considerazione soprattutto la dimensione della spazialità, abbiamo tentato di mostrare non solo come sia testi che pratiche possano essere visti entrambi come processi afferenti ad uno stesso “dominio interdiscorsivo”, ma che anche l’organizzazione topologica, con la sua rete di salienze, si traduce a sua volta, per effetto del suo “intorno interprocessuale”, in un *processo spaziale efficace*. Né, ci pare, l’approfondimento delle dinamiche processuali rischia di pregiudicare l’individuazione di “regolarità sistemiche”, che potremmo chiamare *strutture*, e che dovrebbero anzi costituire l’obiettivo di una descrizione semiotica.

5. Il vaso, il frammento

Dopo aver analizzato nello specifico uno dei due aspetti che ci eravamo proposti di trattare (ovvero la questione dell’efficacia dello spazio), sposteremo ora la nostra attenzione su alcune questioni legate ai meccanismi di risemantizzazione.

Il nostro percorso di ricerca delle tracce delle diverse concezioni del sacro nell’architettura religiosa si è fin qui focalizzato sulla Basilica di Santo Stefano nel suo complesso; la taglia d’analisi adottata è stata quella dell’edificio, della composizione delle costruzioni all’interno del gruppo, e del rapporto con la città. In questa seconda parte vogliamo fare una sorta di *zoom* all’interno dello spazio della basilica focalizzandoci invece su un singolo oggetto, alla ricerca degli stessi fenomeni osservati ad un livello macro. L’oggetto scelto per l’analisi è il cosiddetto *Vaso* o *Catino di Pilato*: si tratta di un catino di oltre un metro di diametro, riconducibile con certezza all’età longobarda (metà del VIII secolo d.C.), ma probabilmente più antico, dotato di una epigrafe che corre lungo tutto il perimetro.



Fig. 12

È un oggetto di una certa rilevanza per la basilica, per la sua età e per la sua originalità, ed è di grande interesse per la presente ricerca perché è un affollato crocevia di problemi semiotici. Si tratta comunque di un oggetto enigmatico, che pone più problemi di quelli che

⁹ Ne abbiamo descritto solo alcuni, la rete è ovviamente molto più complessa, ma ogni cartografia di una rete processuale deve sempre, per forza di cose, procedere per tentativi.

riesce effettivamente a risolvere; la maggior parte dei contenuti del presente articolo, per questa ragione, sono quindi da intendersi come congetturali ed ipotetici. Parlando di sacro, la peculiarità della semiotica è quella di rivolgersi, empiricamente, a forme di rappresentazione concrete, per ricostruire le concezioni del sacro relative agli assetti di una determinata epoca. È quello che propone Lotman quando afferma che “ogni frammento della struttura semiotica o singolo testo conserva i meccanismi per ricostruire tutto il sistema” (Lotman 1985 p.65). Vogliamo qui seguire tale suggestione cercando allo stesso tempo di metterla alla prova: questo oggetto, al pari della Basilica, transita attraverso i secoli risemantizzandosi in chiave sacra; il catino è “frammento” protagonista di diverse concezioni e pratiche del sacro e ne porta traccia. Vale la pena quindi di seguire, per un po’, il suo percorso storico.

6. Le metamorfosi

Una cosa è certa: il vaso, nel corso dei secoli, è stato tante cose diverse. L’informazione più precisa che possediamo riguarda la sua funzione, almeno per un periodo, come collettore di oblazioni, come recipiente offertoriale: un contenitore di doni, probabilmente “in natura”, per il sostentamento del complesso basilicale. Tale funzione è attestata con chiarezza dall’epigrafe che corre lungo tutto il perimetro, che è senza dubbio autentica: “Accogli o Signore i voti degli umili. Essendo re i signori nostri Liutprando e Ildeprando e don Barbato vescovo della santa chiesa bolognese, gli abitanti del luogo offersero le loro oblazioni perché questo vaso sia riempito nella ricorrenza della cena del Salvatore. E se alcuno le sottrarrà ai monaci Iddio lo punirà”.

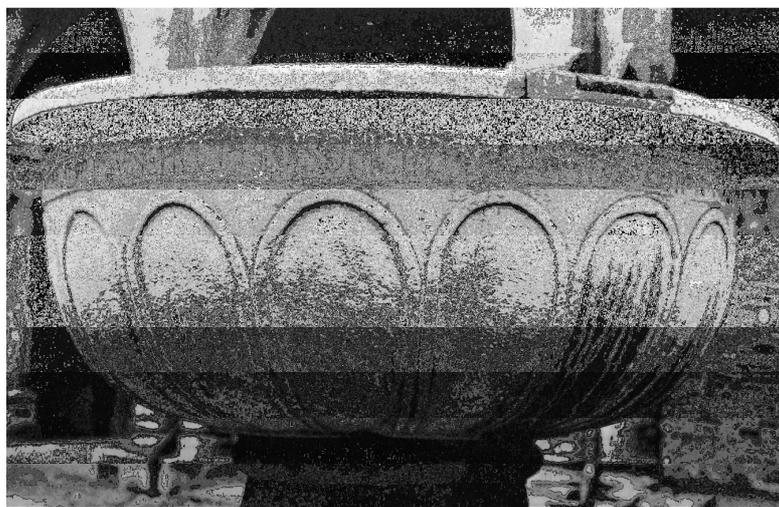


Fig. 13

Il testo che percorre il bordo è probabilmente l’elemento più enigmatico dell’oggetto, dopo averne proposto una prima traduzione, tratteremo in seguito del problema della sua interpretazione. Se però ci interroghiamo rispetto a quale pratica devozionale specifica fosse centrata sul catino, le opinioni, in ambito storico e archeologico, sono le più diverse. Di che tipo di doni si trattava: pane, vino, olio, granaglie? Se erano di natura liquida potevano essere miscelati nello stesso recipiente? E la cena del Salvatore è la messa settimanale o la ricorrenza pasquale del giovedì Santo? Le interpretazioni esplodono: il frammento, l’oggetto architettonico, ci parla dell’uso all’interno del quale era inserito in modo molto reticente. Ci pare opportuno accennare qui all’idea di prassi enunciazione, ovvero all’idea



di una ricaduta degli usi concreti sui testi e sugli oggetti.¹⁰ In questo caso è evidente come l'interazione tra la pratica devozionale e il catino abbia lasciato su di esso solo una debole traccia.

Gli interrogativi non si fermano qui, e la storia possibile del catino accende nuove ipotesi. Alcuni autori sostengono che il vaso non nasca in epoca longobarda ma arrivi da un periodo precedente. Se questa ipotesi fosse vera si potrebbe interpretare l'iscrizione come l'atto che ne segna il cambio radicale di destinazione d'uso, un vero e proprio battesimo, per giunta regale. Si tratterebbe allora di un recupero archeologico già in epoca longobarda. Due tesi non contraddittorie al riguardo animano gli storici: la pura analisi morfologica dell'oggetto fa pensare ad un elemento parte di una fontana in un palazzo patrizio in epoca bizantina o addirittura romana, mentre una canalizzazione di scolo ben visibile fa ipotizzare un suo possibile uso come battistero, al principio dell'epoca cristiana. Elementi morfologici e funzionali dell'oggetto ci forniscono quindi labili indizi per pensare a due ulteriori pratiche all'interno del quale questo oggetto, potenzialmente, avrebbe potuto essere inserito.

7. Le incongruenze

La tradizione ce lo offre ancora oggi invece come il "Catino di Pilato". La traccia documentale di questa attribuzione risale al Trecento, nella leggenda volgare di San Petronio dove si racconta che egli fece mettere *quella pilla grande, a similitudine di quella pilla, in la quale Pilato se lavò le mani* (Montorsi, 1980 p.24). La seconda concezione di sacro di cui il catino è protagonista è quindi quella legata alla progressiva trasformazione di Santo Stefano nella Gerusalemme bolognese, meta di turismo religioso alternativa alla Terra Santa. Non si deve immaginare uno statuto reliquiale dell'oggetto, è fin dall'inizio un surrogato, inserito in un contesto volto a una pratica di rimemorazione dei misteri della passione di Cristo. Colpisce, in prima istanza, come il risultato di questa risemantizzazione sia una plateale incongruenza. Siamo di fronte a un recipiente capace di contenere qualche ettolitro, molto pesante, con in più un'iscrizione longobarda: non può essere scambiato per un catino nel quale lavarsi le mani, non senza un deciso intervento culturale. Per darvi l'idea di quanto secondo noi debba essere stridente questa risemantizzazione è necessario raccontare un aneddoto. Durante l'attività di ricerca ci è capitato di *googlare* il "vaso di Pilato" alla ricerca di fonti bibliografiche. Tra le prime *hits* è comparso un annuncio su *Ebay*, il popolare sito di aste *online*. Il testo della proposta di acquisto, corredata da foto, era il seguente: "Vendo catino usato da Ponzio Pilato per lavarsi le mani. Ottimo prezzo, grande affare! Unico pezzo al mondo! Originale al 99% e se non lo fosse me ne lavo le mani. Dopo esumazione zio è stato rinvenuto nello scavo l'originale catino in bronzo nel quale si lavò le mani Ponzio Pilato. Nella parte inferiore del mastello vi è incisa la data di costruzione: 33 d.C. *made in Giudea*, leggermente segnato di terra sui bordi; bronzo leggermente ossidato. Pagamenti: non lavatevi le mani, ok? N.B.: l'inserzione non vuole essere blasfema né offendere nessuno, mi auguro solo che possa farvi fare un sorriso". Riproponiamo questa inserzione, che ha chiaramente un puro scopo di intrattenimento, per cercare di ricreare oggi lo stesso effetto di contrasto semantico a cui questa trasformazione ha dovuto far fronte nell'azione di risemantizzazione.

¹⁰ Per una rilettura della nozione semiotica di prassi enunciativa applicata alla spazialità, cfr. Marrone 2001 p.322.



8. Il processo di *pilatizzazione*

La metamorfosi del vaso, da recipiente per offerte a lavabo, è un fatto semiotico. In quanto tale può essere descritto a partire da una teoria degli oggetti e dello spazio, ed è possibile delineare i contorni della *pilatizzazione* (chiameremo così questa trasformazione) utilizzando gli strumenti teorici della disciplina. Possiamo pensare alla dimensione semantica dell'oggetto come ad un insieme di proprietà estremamente ampio: è curvo, simmetrico, ha una certa capienza, un certo peso, può essere usato per compiere diverse azioni, ecc. Il fenomeno interessante è che la ricchezza semantica che esso culturalmente porta con sé, viene gestita a partire dalla struttura spaziale e sociale all'interno della quale è inserito. Ovvero, la configurazione semiotica porta alla narcotizzazione di determinate proprietà semantiche e alla magnificazione di altre. La nostra tesi è quindi che la "svolta pilatesca" vada spiegata a partire dal mutamento delle configurazioni alle quali di volta in volta il vaso partecipa. Seguendo questa idea è possibile delineare quattro principali caratteristiche del "processo di pilatizzazione".

La prima cifra di questa svolta è la *rottura del legame tra la scrittura e il supporto* su cui essa si colloca. È molto probabile infatti che già a pochi secoli di distanza l'epigrafe non fosse più leggibile, poiché non era più disponibile la competenza linguistica necessaria nella cultura dell'epoca. Se prima era magnificato l'elemento scritto, il suo significato, la sua funzione definitoria e istruzionale nei confronti del vaso, ora la semantica dell'epigrafe passa in secondo piano, e l'oggetto torna ad essere un semplice catino; sono allora magnificate le proprietà fisiche del supporto, prima di tutto il fatto di essere un recipiente per liquidi.

La seconda caratteristica del processo di pilatizzazione è una *nuova localizzazione spaziale*: l'oggetto viene, ad un certo punto della sua storia, ricollocato da un ambiente interno, non precisabile a partire dai documenti storici, all'esterno, nel cortile. Viene così distaccato dalla precedente funzione e valorizzato come oggetto singolo; si tratta di una sorta di aspettualizzazione attoriale nella narrazione che l'evoluzione storica degli spazi della basilica propone. Ma c'è di più: il vaso viene posizionato nel cortile al di fuori di un edificio che alcuni documenti identificano come la "casa di Pilato". Spazialmente si ripropone la configurazione presente nella narrazione evangelica nella quale Pilato esce dal suo palazzo per portarsi in uno spazio aperto, di fronte al popolo, dove compie il gesto di lavarsi le mani. Accanto all'efficacia simbolica di questa nuova configurazione spaziale si affaccia inoltre l'idea che forse siamo di fronte alla sedimentazione di una pratica nel testo architettonico: un'ipotesi al riguardo (Montorsi 1980) è che la basilica fosse il luogo di una vera e propria teatralizzazione della passione di Cristo, nei giorni della Pasqua. La toponomastica, seguendo questa idea, sarebbe quindi il risultato di una sedimentazione dei significati di una pratica teatrale nella scenografia: il senso attribuito sulla scena agli oggetti travalica il momento della rappresentazione e permane negli elementi architettonici.

Un'ulteriore caratteristica del processo di transizione semantica è ancora spaziale: la *soprelevazione dell'oggetto*. L'attuale piedistallo è cinquecentesco, ed è documentata la sua realizzazione, dello stato precedente non si hanno notizie precise, ma in origine il catino doveva essere collocato al suolo. L'attuale stato lo riporta ad una taglia corporale, e lo rende evidentemente ergonomico rispetto ad una interazione con le mani.

La cifra forse più rilevante ed influente dell'intero processo che abbiamo chiamato pilatizzazione è l'inserimento dell'oggetto in una narrazione coerente, una leggenda di grande forza. Come già discusso nella parte iniziale dell'articolo, a partire dal XIV secolo si diffonde la leggenda che attribuisce a San Petronio, vissuto nel V secolo, la costruzione della Gerusalemme bolognese. San Petronio, dopo un pellegrinaggio presso il Santo Sepolcro,



avrebbe poi eretto a Bologna un tempio ad immagine di ciò che aveva visto a Gerusalemme. Siamo di fronte ad una leggenda che “tiene insieme” l’eterogeneità costruttiva del complesso stefaniano, attribuendo la sua configurazione architettonica ad un progetto coerente. Contemporaneamente osserviamo una narrazione spaziale che, in una serie progressiva di trasformazioni, porta lo spazio del complesso a trasformarsi in una ripresentazione dei luoghi della passione di Cristo. Le due narrazioni si co-implicano e si sostengono a vicenda. Il vaso, sicuramente oggetto di grande importanza nel periodo longobardo, trova così una collocazione di rilievo anche in questo nuovo insieme che si viene creando nell’alto medioevo. La narrazione leggendaria sancisce quindi, in maniera definitiva, la pertinenza dei tratti che lo riconducono ad un aquamanile simbolico, narcotizzando la sua precedente storia longobarda, e deteriorando irrimediabilmente le tracce di un suo possibile utilizzo nel periodo bizantino e nella prima fase del cristianesimo.

9. L’epigrafe e i segni dell’ovvio

Il vero gioiello semiotico, tra i tanti temi che questo oggetto propone, è l’epigrafe. La ragione della sua enigmaticità sta nei numerosi segni tachigrafici. Le tachigrafie sono tutti quei segni di abbreviazione che caratterizzano la scrittura epigrafica: troncamenti semplici e sillabici, contrazioni per le nomine sacre, abbreviazioni con segni grafici (punto, tilde, linea ondulata, lettera soprascritta, apostrofo, ecc.), nessi (unione di due o più lettere tramite un tratto comune), inclusioni (lettera tracciata all’interno di un’altra lettera) o interlacciamenti (sovrapposizione dei tracciati di due lettere). Questi segni, che sarebbero “segni dell’ovvio”, si sono in realtà mostrati i più deperibili al passare del tempo, il codice che ne permetteva la lettura è andato perso molto rapidamente. Le parole scritte per esteso sono quindi, in un certo senso, incontestabili, tutte le forme di abbreviazione, invece, sono il luogo di una battaglia semiotica per decifrarne il significato. Nel dominio della scrittura, dove dovrebbe operare un regime di *ratio facilis*, perchè le parole altro non sono che repliche di tipi espressivi fortemente istituzionalizzati, troviamo invece un caso enigmatico di *ratio difficilis*, dove è necessario tentare di accordare direttamente l’espressione al contenuto, in assenza di tipi espressivi convenzionali (cfr. Eco 1975 p.246). In altre parole ci troviamo di fronte a un problema centrale per tutti i sistemi semiotici: quello della co-costruzione del piano dell’espressione e di quello del contenuto. L’ipotesi, la scommessa rispetto al contenuto, porta a pertinentizzare determinati tratti dell’epigrafe piuttosto che altri e quindi a costruire diversi piani dell’espressione: a vedere in quei tracciati nella pietra diverse tachigrafie. Allo stesso tempo la salienza di determinati elementi della materialità dell’epigrafe porta a propendere per la costruzione di un certo piano del contenuto piuttosto che un altro. La difficile interpretazione di questo scritto ci pare una buona esemplificazione di quanto Francois Rastier enuncia a livello teorico a proposito della testualità: “Una concezione non dualista deve porsi come obiettivo di riunire negli stessi percorsi significanti e significati: entrambi sono unità discrete ottenute mediante gli stessi tipi di operazione, e i significanti non sono in alcun modo ‘dati’ più dei significati. [...] La nozione di percorso interpretativo consente di dar conto del rapporto problematico fra i due piani del linguaggio” (Rastier, 2001 p.55 trad. it.); e ancora: “Il senso non è dato da una codifica preliminare che associa in modo rigido un significante e un significato [...]: esso si crea lungo percorsi che individuano, isolano e uniscono significati tra loro, passando attraverso dei significanti” (*ibidem*: 155).



10. La battaglia per l'espressione e per il contenuto

Per esemplificare il tema della complessa co-costruzione del piano dell'espressione e del contenuto, che diventa una battaglia di interpretazioni nella letteratura sul vaso, vogliamo prendere in considerazione una sola tachigrafia, che per comodità riportiamo qui come IHB (nella fig.11 è ben visibile in posizione centrale). Abbiamo scelto questa perché è forse la più complessa, è il vero tormento degli interpreti e su di essa si sono concentrate decine di letture. Riportiamo qui diversi casi in cui in ipotesi differenti sul piano del possibile contenuto di quei tratti sulla pietra portano alla costruzione di diversi piani dell'espressione. Un gruppo di interpretazioni punta su un criterio di intertestualità, ovvero su un confronto con simili tachigrafie o documenti dell'epoca. Il segno viene allora letto ad esempio come IHLR ovvero *in honorem loci religiosi* (Roversi, 1982 p.144) ma anche come IHEPL ovvero *in honorem ecclesiae pro luminaribus* (Fasoli, 1985 p.65). In questi casi quello che appare molto simile ad una lettera "B" maiuscola viene interpretato come una legatura, un incassamento di più lettere, una "L" e una "R" o una "P", una "E" e una "L", fuse nello stesso segno tachigrafico. Da notare come l'idea che dove pare esserci una "B" non ci sia una sola lettera si fonda sulla pertinentizzazione, come espressione, di una discrepanza, a livello dell'incisione, tra la curvatura di parte di questa "B" in relazione con altre occorrenze della stessa lettera nell'epigrafe. Un'altra interpretazione che merita di essere citata adotta come discriminante un criterio sintattico: l'epigrafe è in realtà un poemetto con delle regolarità metriche, la sua vocalizzazione può quindi definire quali parole sia possibile collocare in quella posizione. Questo permetterebbe di risolvere l'abbreviazione in un IHB, ovvero *Inhabitantes* (Montorsi 1980 p.57), che sarebbe compatibile da un punto di vista sillabico e coerente con una interpretazione semantica dell'intero poemetto. Esiste anche una ipotesi di grande interesse per la presente ricerca, sostenuta da diversi autori, ma probabilmente infondata dal punto di vista storiografico. L'ipotesi consiste nel leggere nella legatura IHERL, ovvero il toponimo *Iherusalem*. La cosa sarebbe estremamente rilevante dal punto di vista storico perché si tratterebbe di una prova che sancisce l'esistenza di una Gerusalemme bolognese già nel VIII secolo, retrodatando di oltre un secolo la attuale prima documentazione al riguardo. Non dobbiamo però pensare, a partire da questi esempi, ad una direzionalità univoca dal contenuto verso l'espressione. In effetti i diversi interpreti trattano ampiamente le salienze percettive dell'epigrafe, producono e discutono calchi, si interrogano sulle tecniche epigrafiche. Tutto ciò conferma una volta di più l'idea che l'interpretazione proceda per tentativi che realizzano percorsi il cui risultato sono le due facce della relazione segnica, espressione e contenuto, che si costituiscono in un processo dinamico.

Da segnalare che su tutta la storia dell'interpretazione dell'epigrafe pesa l'ipotesi, probabilmente falsa, di una ristrutturazione maldestra che abbia "corretto" l'iscrizione perché non più leggibile nella maniera "giusta". Semioticamente, si tratterebbe di una vera e propria iscrizione materiale sull'oggetto, modificandone le caratteristiche percettive, di un piano dell'espressione. Tale piano è però relativo all'abito interpretativo dell'epoca in cui sarebbe avvenuto l'intervento; si tratterebbe quindi di una vera e propria traccia di una interpretazione storicamente situata che si è sedimentata nell'oggetto. Interessante osservare come l'interprete dell'epoca giudicava la sua lettura non più sufficientemente fondata sugli elementi materiali che l'oggetto offriva alla percezione, tanto da pensare di modificarlo.

Ci sembra interessante osservare, al termine di questo breve viaggio nella storia del Vaso di Pilato, come l'operazione di risemantizzazione e di ripertinentizzazione dei tratti sensibili dell'oggetto, all'interno della complessiva mimesi gerosolimitana del complesso di Santo



Stefano, sia tanto potente da investire addirittura la scrittura. L'avvento di una nuova concezione del sacro, di una nuova coerenza complessiva, porta addirittura a leggere Gerusalemme dove, forse, c'era solo scritto abitanti. È anche curioso notare come un oggetto sui cui è stato scritto sopra chi l'ha fatto, dove, quando e perché, non abbia nessuna garanzia del suo destino semiotico.

11. La produttività culturale

In conclusione vorremmo ritornare sulla suggestione lotmaniana che riconosceva al frammento la possibilità di parlare di una totalità semiotica. Di primo acchito il presente studio di caso pare non confermare questa ipotesi, in effetti il frammento ci parla di troppe totalità semiotiche, e forse di nessuna, e comunque in modo decisamente reticente. Se però non isoliamo questa affermazione, ma la contestualizziamo tornando al testo originale facciamo una scoperta molto interessante. Come afferma Lotman:

“ogni frammento della struttura semiotica o singolo testo conserva i meccanismi per ricostruire tutto il sistema. Proprio la distruzione della compattezza provoca un processo di ‘ricordo’ – ricostruzione dell’insieme semiotico attraverso una sua parte. Questa ricostruzione di una lingua già perduta, che consentirebbe di decodificare il testo dato, comporta sempre in pratica la creazione di un nuovo linguaggio e non la ricostruzione di quello vecchio, come sembra dal punto di vista della autocoscienza della cultura. La costante presenza nella cultura di una riserva di testi in codici ormai perduti fa sì che il processo di creazione di nuovi codici sia spesso considerato soggettivamente una ricostruzione – ‘richiamo alla memoria’ – dei vecchi” (Lotman 1985, 65).

Il ricordo, in questa visione, è sempre un processo creativo, e il frammento non ci parla del passato, ma altro non mostra che il meccanismo della produttività di una cultura. Questo catino, e la serie di testi di ogni tipo che scaturiscono dalla sua interpretazione, crediamo siano un ottimo esempio dei meccanismi della produttività culturale.

pubblicato in rete il 20 marzo 2008

**Bibliografia**

- Cardini, F., 1994, *La città e il sacro*, Milano, Scheiwiller.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Fasoli, G., a cura, 1985, *Stefaniana: contributi per la storia del complesso di S. Stefano in Bologna*, Bologna: presso la Deputazione di storia patria.
- Fasoli, G., a cura, 1987, *Sette colonne e 7 chiese: la vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano*, Casalecchio Di Reno: Grafis.
- Fasoli, G., 1987, "Le sette chiese: una vicenda ultramillenaria", in Fasoli 1987.
- Fontanille, J., 2006, "Pratiche semiotiche", in *Semiotiche*, Torino, Ananke, n. 4, pp. 161-186.
- Lotman, J.M., 1985, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture*, Venezia, Marsilio.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi.
- Montorsi, W., 1980, *Le due cattedrali*, Modena, Aedes Muratoriana.
- Rastier, F., 2001, *Arts et sciences du texte*, Paris, PUF; trad. it. *Arti e scienze del testo: per una semiotica delle culture*, Roma, Meltemi, 2003.
- Roversi, G., a cura, 1982, *Iscrizioni medievali bolognesi*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna.
- Vignali, L., 1991, *Santo Stefano. Sanctum Stephanum qui dicitur Sancta Hjerusalem*, Bologna, Luigi Parma.