

## **TRADIZIONI POPOLARI RELIGIOSE IN PUGLIA (1)**

in *Sudpuglia*. Rassegna trimestrale della Banca Popolare Sud Puglia” (Matino [provincia di Lecce]), anno X, n.2, giugno 1984, pp.107-116

Un discorso su quanto si è scritto e ricercato in Puglia negli ultimi decenni sui grandi temi della religione popolare è particolarmente tentante, perché si cala (e, quindi, convoca nell'analisi) in taluni intensi spessori della vita meridionale che proprio in Puglia è possibile individuare, anche attualmente, in forma autentica o inquinata soltanto parzialmente. E' tuttavia un discorso rischioso perché, non essendo intenzionalmente esaustivo, viene a fondarsi su campionature che sono state scelte secondo criteri personali (e potrebbero essere criteri errati) dell'autore e, quindi, può aver peccato di omissione nei riguardi di contributi non facilmente accessibili. D'altra parte, l'intenzione era di segnalare e descrivere alcune tematiche per contenuti e per significati, avvalendosi di opere recenti e meno recenti, e non si intendeva fornire un elenco bibliografico preciso e completo, che dovrebbe, invece, essere affidato alla minuta registrazione degli archivi e delle biblioteche locali.

In secondo luogo si affrontano qui alcuni motivi storico-tradizionali che, nella corrente terminologia, appartengono alle forme popolari ed arcaiche della vita religiosa. Va chiarito che è attualmente in radicale crisi lo stesso termine “*religione popolare*”, consueto nelle antiche classificazioni, e che, però, esso non è stato sostituito da un indice lessicale più evidente. E, d'altra parte, quando isoliamo, nello studio della cultura pugliese attraverso i testi, un rituale, un mito, una credenza magica, un pellegrinaggio ecc., realizziamo un'astrazione di elementi, quelli definiti come religiosi-popolari, da un più ampio contesto che, invece, dovrebbe essere, ogni volta, convocato nell'analisi. Le varie forme locali e subregionali nelle quali si sviluppa storicamente la cultura pugliese, appartengono, infatti, a quella che le scuole antropologiche francesi hanno definito come “*cultura globale*” o “*integrale*”, una sorta di statuto culturale polivalente nel quale solo per comodità descrittiva è legittimo isolare singoli fatti, assegnandoli alle varie categorie folkloriche (lingua-dialetto, tradizione orale, usi di mestiere, ergologia agricola, marinara, pastorale, ecc... ). Questa interrelazione delle varie attività umane dall'interno di una funzionalità culturale “globale” resta, perciò, il continuo referente non espresso di queste note.

### **1. Il calendario sacrale dei contadini**

Due raccolte di proverbi (Alfredo Giovine, *Proverbi pugliesi*, Milano, Martello, ed. 1970, Marco Trotta, *Società e cultura contadina nei proverbi di Monte Sant'Angelo*, con intr. di G. B. Bronzini, Centro Studi Garganici, Foggia, 1982) consentono di riproporre l'argomento particolare dei ritmi

sacrali del lavoro contadino attraverso i proverbi. L'argomento era stato già trattato, a livello di minuta e attenta elencazione dei dati, da Saverio la Sorsa.

I detti proverbiali in questione appaiono, in redazione diversa, anche in altri ambiti culturali italiani, e tuttavia, per quanto riguarda taluni referenti, assumono in Puglia un tono locale proprio, dipendente da specificità ergologiche e da credenze particolari. In essi si rivela una stratificazione arcaica della mentalità rurale, la quale rifiuta le anonime datazioni del calendario ufficiale e si costituisce un proprio calendario mitologico, corposamente fondato su santi e celebrazioni del calendario liturgico. Si determina, così, un rapporto diretto fra l'universo della religiosità, i ritmi lavorativi e il ciclo stagionale, in quell'unità funzionale o globale che abbiamo segnalata.

E' difficile stabilire se le figure di santità evocate nei detti proverbiali siano da intendersi come forze protettrici e determinanti degli eventi agricoli cui sono connesse, o se, invece, l'interrelazione "nome di santo / data / evento agricolo" sia spoglia da ogni idea sottesa di azione potente ed esprima soltanto l'esigenza di collegare ad una datazione, non amorfa ed anonima, momenti fondamentali del ciclo lavorativo. I detti che esaminiamo si qualificano variamente. Sono previsioni meteorologiche relative a pioggia, vento, periodi solstiziali ed equinoziali, ecc.; e anche sono collegamenti precisi, di specifici eventi coltivatori ad un nome di santo, che agisce come indice memoriale.

Nel mese di Gennaio sono obliterate le memorie connesse alla festa della Circoncisione (1 Gennaio), che ebbe nel Medioevo, come fase di permissività e di rottura della norma, influenze anche sul costume agricolo. Né ha diretta relazione con il terreno coltivato la festa dell'Epifania, ricordata in molti proverbi. Un santo importante, anche perché protettore dei contadini e dei loro beni animali, in particolare del porco, resta sant'Antonio Abate, cadente al 17. Da quel giorno le galline cominciano a fetare: "*Sant'Antune, ogne peddastre accumulènze l'uve*" (S.A., ogni pollastra comincia a fare le uova; Trotta, n. 1245); ma l'estate è ancora lontana: "*Sant'Antune pla varva bbianche / se ne nchiòve la néve ne mmanche*" (Trotta, n. 1244). Diviene centro di attenzione (e non è frequente in altre aree folkloriche) San Sebastiano, martire presuntivamente sotto Diocleziano e assunto al protettorato contro la peste durante le grandi epidemie post-medioevali. I lavori di dissodatura e aratura sono iniziati, così che "*Disce Sande Vastiàne: fatiche cucce ca mange pane*" (Dice S.S.: fatica duro, ché mangi pane; Giovine, Bari n. 18). Siamo al 20 Gennaio; ma il santo, anche se annunzia la primavera ("*Sande Vastiane che la viòle m-mane*"; S.S. con la viola in mano; Giovine, Bari n. 25), non assicura il deciso e definitivo passaggio dall'inverno all'estate. Un proverbio di Bari (Giovine n. 15) annunzia previsioni che devono essere interpretate al contrario o nelle quali non si deve avere fiducia: "*Pe Ssande Vastàne / sale u monde e uarde u piàne. / Ce vite picche / spire assà. / Ce vite assà / spire picche*" (Per S.S., sali sul monte e guarda il piano. Se vedi

niente, spera molto. Se vedi molto, spera niente). In Febbraio, il giorno 2, dedicato alla Presentazione della Vergine o Candelora, diviene momento divinatorio stagionale e meteorologico in quasi tutte le culture europee. Perciò in Puglia appare, in varie recensioni, il proverbio pan-europeo: *“Candelora, estate dentro, inverno fuori”*. Ma le varianti sono importanti, perché il tempo di passaggio dall'inverno all'estate è riferito, rifacendosi alla autorità di una non identificata “vecchia”, alla festa dell'Annunciazione (25 Marzo). Il modello più esteso di questo proverbio è quello bitontino: *“A la Canelòure / da u vùirne sime foùre, / disce la vécchie de Patiirne (Patierno): / stòinne n'alt' é quaranda dì de vùirne; / disce la vécchie de jind'a u sacche: / na mbass'u vùirne ce na nvèine Sammarche; / disce la vécchie de Quarate,(Corato): u viirne passe a la Nenziate”* (Alla Candelora, dall'inverno siamo fuori. Dice la vecchia di Patierno: ci sono altri quaranta giorni d'inverno. Dice la vecchia da dentro il sacco: non passa l'inverno se non viene S. Marco. Dice la vecchia di Corato: l'inverno passa all'Annunziata; *Tradizioni popolari bitontine, raccolte dagli alunni delle scuole elementari e medie*, Bitonto, 1975, p. 156). In un proverbio riportato dal Trotta, (n. 1263) si rivela ancora più insistentemente la perplessità contadina nei confronti dell'indice calendariale della Candelora, perché il passaggio dall'inverno all'estate, dopo essere stato riferito al 25 Marzo (Annunziata), viene garantito soltanto per giugno, quando i mietitori scendono nel Tavoliere: *“Arrespòinne lu Curpe de Criste: pe ièsse cchiù ssecure quanne aièssene li meteture”*. In un altro proverbio il mutamento di stagione lo si trova nel crescere delle foglie del fico, che annunziano il passaggio quando sono divenute grandi come una zampa di bua: *“Tanne véne la vernéta fòre quanne la frònne la fiche ce fé quante na stampe de vòve”* (Trotta, n. 1264). Per la stessa data è assicurato il fetare delle galline, altrove assegnato al 17 Gennaio: *“A la Cannelòre / oggne e gaddine arrive all'ove”* (Giovine, Bari, n. 46). A S. Biagio (3 Febbraio) e a S. Valentino (14 Febbraio), le incertezze della Candelora sembrano superate e i detti proverbiali annunziano il tempo primaverile: *“San Biése, p'ogni pertuse u sole trése”* (S. B., per ogni pertugio il sole entra; Trotta, n. 1265); *“A Ssande Valendine la staggiòne (primavera) iè vecine”* (Giovine, Bari, n. 28). Nel mese di Marzo, il giorno di S. Benedetto (21) è ricordato non soltanto per il solito motivo pan-italiano del ritorno della rondine sul tetto, che è dato in un proverbio barese (Giovine, Bari, n. 29). Stranamente il santo è connesso alla crescita del basilico: *“A Ssammeninitte, lu vasilicòje sope lu tite”* (A S. B. il basilico sopra il tetto; Trotta, n. 1290). Centrale in Marzo è il 25, festività dell'Annunciazione e inizio della gravidanza della Vergine Maria. I solchi sono ormai pronti alla germogliatura: *“La Nenziàte, o gràvete o fegghiàte”* (Alla Annunziata i solchi sono gravidi o hanno germogliato; Giovine, Bari, n. 380). Come in altre aree contadine, in Puglia appare la credenza che in questo giorno è pericoloso mangiare le verdure che sono invase dai vermi: *“A la Nenziàte oggn'e vvèrme iàlze la cape”* (Alla Annunziata ogni verme alza la testa; Giovine, Bari, n.

376). Ormai dovrebbe far caldo, in prima primavera, e questo caldo è annunciato dal canto del cuculo. In mancanza, il cuculo é morto o é ammalato: “*La Nnunziète e llu cucule nn'à ccantète, o è murte o sté malète*” (Trotta, n. 1293).

Il periodo pasquale, ricorrente come serie di festività mobili, dà origine ad alcune interessanti previsioni contadine. Se piove nella domenica delle Palme, il raccolto sarà abbondante: “*Palma nfòsse, grégna jrosse*” (Palme bagnate, raccolto grande; Trotta, n. 1301, con parallelo in Giovine, n. 1010). Mentre la Pasqua cadente in Marzo dà tristi presagi di guerra o carestia: “*Pasqua marzzadeche, o uèrre o famàdeche*” (Pasqua marzolina, guerre o carestia; Giovine, Bari, n. 48, ripetuto in Trotta, nn. 1297, 1298).

Il giorno di Sant'Anastasio (27 Aprile) invita a controllare la condizione dei campi: “*Sande Stase, va vvite fare ce ié remmase*” (A S.A. va fuori, nei campi, a vedere quanto rimane; Giovine, Bari, n. 366). Nello stesso giorno le fave hanno già il nasello: “*Sande Stase oggne e ffave à ffatte u nase*” (Giovine, Bari, n. 368).

Per Maggio viene ricordato un proverbio salentino che annunzia per il giorno della Santa Croce, il 3, il rischio di bacatura delle noci, in caso di pioggia: “*Ci chioe pi Ssanta Croce, si carotta ogni noce*” (Giovine, 1100). San Cataldo, patrono di Taranto, venerato il 10 maggio, assicura il definitivo passaggio al caldo. “*A Ssan Gatàlde / lève u ffridde e mmète u ccalde*” (Giovine, Bari, n. 47). Allo stesso santo è riferito il pronostico di quaranta giorni di pioggia che, in altre regioni, è riportato al 4 Aprile: “*San Catalde quaranta iurne chiòve e quaranta jurne fé càlede*” (Trotta, n. 1316). Di formazione recente (intorno al XVIII sec.) deve essere un proverbio riferito a San Filippo Neri, venerato il 26 maggio: essa esalta la pioggia di maggio o l'acqua di maggio, che comunemente è considerata utile ai campi in tutte le nostre regioni e che libererebbe i poveri dalla necessità di ricorrere ai ricchi per essere assistiti con prestiti in denaro se il raccolto, invece, è scarso (“*Quanne chiove a Ssan Felipe, u povere ne ncure u ricche*”; Trotta, 1318, con parallelo per Bari in Giovine, n. 411).

Giugno ci dà un solo proverbio contadino, ricordando che il 24, nel giorno di S. Giovanni, i fichi sono ormai maturi e danno i cosiddetti “fioroni”: “*San Ggiuàanne, / pigghie chelumme e ammine n'ganne*” (S.G., prendi fioroni e gettali in gola; Giovine, Bari, n. 403).

Anche per luglio un solo detto, nel quale viene ripetuto, riferendolo a Sant'Anna (26 luglio), il consueto pronostico di pioggia: “*Ce chiove la dì de Sand'Anne, av'a chiòve du uànnè*” (Se piove il giorno di S.A., dovrà piovere un mese dell'anno).

San Michele Arcangelo, al 29 Settembre, chiude il ciclo stagionale agricolo; esso corrispondeva alla chiusura della Dogana delle Pecore, che comportava il ritorno dei pastori transumanti alle loro terre di origine (come la festa di San Michele all'8 Maggio apriva il ciclo agricolo e l'afflusso dei pastori

transumanti alla Dogana): é, quindi, giorno gravido di significati che residuano, però, in pochi detti proverbiali. L'uva é ormai matura (*“De Sande Mechèle / l'uve iè ccome o mmèle”*; A S.M. l'uva é come il miele; Giovine, Bari, n. 37). L'Arcangelo sembra essere collegato principalmente ad una pronosticazione meteorologica sul vento e sulla pioggia che interrompono la calura estiva e che dureranno fino a Natale: *“U vèspre de Sammechèle, / u uuìnte che rèste é fine a Natèle”* (Al vespro di S. M., il vento che spira dura fino a Natale; Trotta, n. 1353); *“Quanne u aàngiue Mechèle se mbonne l'ale / chiove fìngh'a Natèle”* (Quando l'angelo M. si bagna le ali, piove fino a Natale; Giovine, Bari, n. 39, con parallelo in Trotta, n. 1354).

Più ricchi sono i residui paremiologici riferiti al 4 Ottobre, giorno dedicato a S. Francesco di Assisi. In un proverbio di carattere generico, quel giorno apre il periodo dei freddi (*A Ssam Brangèsche / lève u ccalde e mmète u friske”*; A S.F. termina il caldo e inizio il fresco; Giovine, Bari, n. 41). Ma il santo sembra specificamente segnare la semina delle fave (*“San Frangische, chiante ffève e inghie i ciste”*; S.F., semina le fave e riempirai i cesti; Trotta, n. 1356). In un'altra recensione di Barletta (Giovine, n. 883), i due San Francesco - quello di Assisi del 4 Ottobre e quello di Paola del 2 Aprile - segnano l'inizio e la maturità del processo di produzione delle fave: *“Sen Francisc i fav indo canìstr”* (S. F., le fave nel canestro; al 4 Ottobre per la semina, al 2 Aprile per primizia). Ma é anche il periodo della caccia al tordo (*“Sam Brangische turde a canìste”*; S.F., tordi a canestri; Giovine, Bari, n. 36), che é evidente calco dei proverbi relativi alle fave. Il 15 Ottobre, giorno di S. Teresa d'Avila, il contadino pone l'inizio del declino delle ore solari: *“Santa Tarèse e lla sciurnète pigghie l'appèse”* (S.T., la giornata prende la discesa; Trotta n. 1357). A San Luca, al 18 Ottobre, si pone l'esito positivo della semina: *“Sante Luche, mine la seménte ca ne mmuche”* (S.L., getta il seme, che non ammuffirà; Trotta, n. 1358).

La festa di Ognissanti (1 Novembre) invita al completamento delle piantagioni e annunzia le prime neviccate: *“A le Sande / oggn'e zzippe chiànde”* (A Ognissanti pianta ogni albero; Giovine, Bari, n. 385); *Tutte li Sante / la nève infante”* (Ognissanti, la neve può cadere da un momento all'altro; Trotta, n. 1377). Intanto, il 10 Novembre, dedicato a S. Andrea Avellino, si potrà controllare l'ingrassamento dei porci: *“Pe Ssand'André / pigghie u puèrche pe la sédue / e ce non u puète pegghià / fìnghe a Natèle u à da fà stà”* (A S.A. afferra il porco per la setola, e se non riesci ad afferrarlo, fino a Natale lo devi lasciare; Giovine, Bari, n. 22). Anche denso, in Novembre, é l'11, il giorno di S. Martino di Tours. Gli viene riferito, come in tutta l'Europa, il proverbio relativo alla maturazione del mosto in vino (per Barletta, v. Giovine, n. 878), che é banale calco di un modello comune. Ma il giorno é segnato principalmente da detti che riguardano il passaggio al tempo invernale e la conseguente necessità di affrettare le semine e i lavori dei campi: *“Sante Mattije, / tante la notte e ttante la dije”* (S.M., tanto la notte e tanto il giorno; Trotta, n. 1266); *Sant Martjn,*

*scup e cucjn*” (S.M., hai appena il tempo di spazzare e cucinare; Giovine, Barletta, n. 886); *De Sante Martine, scitte e ccamine*”; (A S.M. semina a spaglio e percorri tutto il campo; Trotta, n. 1381); “*A Ssante Martine, inghie lu pijone e accurte u camine*” (A S.M. riempi il pugno e accorcia il cammino = getta più seme nel terreno; Trotta, n. 1383).

Ormai i detti si condensano intorno alla constatazione che l'inverno è giunto. Così, per S. Clemente, al 23 Novembre, si dice: “*Ppe Ssande Clemènde / u viirne mette nu dènde*” (Per S.C., l'inverno mette un dente; Giovine Bari, n. 33). Per S. Caterina di Antiochia, al 25 Novembre, la neve e la brina nevosa sono presenti: “*Santa Caterine, la nève sope la spine*” (S.C., la neve sulle spine degli arbusti; Trotta, n. 1383, con parallelo, per Bari, in Giovine, n. 19). Per lo stesso giorno si ripetono le pronosticazioni (pan-italiane) sul prossimo periodo di pioggia: “*Com'è Catarinelle / corsì è Natalelle*” (Come é S. Caterina, così é Natale; Giovine, Barletta, n. 882, con parallelo in Trotta, n. 1385). Né, ormai, vale più gettare il seme nella terra: “*La sémmene Santa Caterine ne vvèle nu carrine*” (la semina a S.C. non vale un carlino; Trotta, n. 1384).

Per Dicembre, S. Barbara, al 4 del mese, conferma il gelo invernale: *Pe Ssanta Varve / statte attùrne a fuèche e uàrde*” (Per S.B., stattenne intorno al fuoco e guarda; Giovine, Bari, n. 23). All'8 Dicembre, giorno dell'Immacolata Concezione, fino al 13 Dicembre, giorno di S. Lucia, si ripetono i consueti detti circa il deciso passaggio all'inverno con l'indicazione del giorno più breve dell'anno: “*Da la Macolàte a Ssanda Lecì / iè ccorte la dì*” (Dall'Immacolata a S. L. si accorcia il giorno; Giovine, Bari, n. 42); “*Sanda Lecì, / la dì cchiù ccorte ca nge sì*” (Giovine, Bari, n. 24, con paralleli n. 20, 44). Stranamente, in un proverbio bitontino si ritiene che S. Lucia sia tempo utile ancora per la semina: “*Quann'è la fèste de Sanda Lesciòje, / ammine la semmènde ca ne mmiuche*” (Quando è la festa di S.L., getta il seme perché non marcisce; *Tradizioni popolari bitontine*, cit. p. 237).

A Dicembre si fondono tre detti proverbiali, dei quali uno riguarda l'uccisione natalizia del porco, l'altro costituisce un pronostico sul tempo fra Natale e dopo Natale, il terzo riguarda la crescita dei semi già messi nel terreno: “*A le vendicinque nassce u Redentore / moro u puèrche senza dòlore*” (Al 25 nasce il Redentore, muore il porco senza dolore; Giovine, Bari n. 36, nel quale detto è forse il residuo di un comportamento etico contadino nei riguardi dell'uccisione degli animali o, al contrario, un residuo della credenza che l'uccisione dolorosa del porco comporta guasto alla sua carne, per la conservazione); “*A Natale de nande / trèmene re nvande. / A Natale de dréite / trémene re pèite*” (Prima di Natale tremano per il freddo i bambini. Dopo Natale tremano le pietre, *Tradizioni popolari bitontine*, cit., p. 159, con parallelo per Bari in Giovine, n. 661); “*Ci uè ca vène bbona la semènde, / Natale lucènde e Ppasque scurènde*” (Se vuoi che cresca bene il seme, Natale assolato e Pasqua piovosa; Giovine, Bari, n. 388).

E, infine, al di fuori di precisi referenti calendariali, un proverbio di Bisceglie (Giovine, n. 899) mi sembra condensi l'antico dramma della siccità e proietti la pioggia nell'ordine soprannaturale: *“Quande chiòve zappe Criste”* (Quando piove zappa Cristo).

## **2. I centri cultuali**

Manca, nella mia impressione, una recente e valida bibliografia che investa l'analisi sui grandi centri cultuali pugliesi, sotto il profilo della religiosità popolare. I lavori e le elaborazioni di carattere storico ed antiquario sono numerosi e rispettabili, ma all'interno delle subregioni pugliesi sussiste una topografia sacrale subalterna connessa ai santuari, che non è stata ancora sondata secondo i metodi dell'antropologia religiosa. Bisognerebbe, cioè, aver presente che tracciare una storia religiosa e umana delle Puglie non significa soltanto individuare taluni filoni, certamente rilevanti, di carattere storico-archivistico, ma significa anche fermare nel tempo - in un tempo come il nostro, che va rapidamente cancellando le immagini del mondo arcaico - le linee di consuetudini, di remota origine, connesse alla vita contadino, pastorale e marinara.

La grotta di S. Michele Arcangelo, sul Gargano, è certamente uno dei punti centrali di una religiosità pan-europea che si esprime negli itinerari di pellegrinaggio. Pensiamo ai lontani nostri antenati, che si erano creata una geografia della salvezza e dell'aldilà che aveva i suoi referenti topici, per indicare soltanto alcuni punti, in S. Giacomo di Compostela o di Galizia, in Roma (il sepolcro di Pietro), in Gerusalemme, con le sedi fondamentali della tradizione cristiana oscillante fra nascita e morte di Cristo, in S. Michele di Normandia, in Colonia (dove esisteva il sepolcro dei Magi evangelici). In questa geografia immaginaria, che, tuttavia, ha dato origine a sistemi economici, a reti stradali, a interessi alberghieri, a conflittualità di potere feudale, S. Michele del Gargano, Arcangelo potente collegato, insieme, alle teofanie longobarde e al mondo contadino-pastorale, ha costituito un epicentro di vita religiosa che tuttora ha significati per la gente di Puglia, di Abruzzo, di Campania. Un libro molto bello, quello di Francesco Paolo Fischetti (*Mercurio, Mithra, Michael. Magia, mito e misteri nella grotta dell'Arcangelo*; Monte Sant'Angelo, Tipografia La Garganica, senza data) è un invito a rintracciare, nel labirinto delle tradizioni micheliane, le matrici antiche, quelle che vanno connesse alle cultualità tardo-antiche relative a Mercurio e al movimento misterico mitriaco, che aveva la sua sede nelle grotte e nei templi sotterranei.

Evidentemente questo lavoro è distante dagli interessi di religiosità popolare. Prossimo all'analisi del tema del pellegrinaggio, come dato di cultura di popolo, era l'ampio e documentato studio che Armando Petrucci pubblicava nel 1963 (*Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*, Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medioevale, IV, 8-11 Ottobre 1961, Todi, 1963, pp.

145-180). Il contributo di Petrucci riguarda le epoche trascorse, sulle quali forse converrebbe riproporre al lettore contemporaneo la curiosa opera di frà Marcello Cavaglieri, *Il Pellegrino del Gargano* (Macerata, 1679), ristampandone un'edizione critica e commentata che renda utilizzabile la enorme quantità di notizie in essa accumulate. Manca, tuttavia, uno studio sul dato popolare del vero e proprio pellegrinaggio come avvenimento collettivo, che convoca intorno al centro sacrale del Gargano, nella fase attuale, grandi folle provenienti da varie regioni dell'Italia Meridionale e Centrale. Sembra stia per sopperire a tale carenza un gruppo di studi, guidato da Gianni De Vita, che ha seguito i vari itinerari dei peregrinanti nel 1981, descrivendone gli usi e i comportamenti e registrando in una serie di interviste la documentazione sull'evento. Di tale ricerca, della quale ci si augura, come contributo molto importante, la pubblicazione, si ha, allo stato, soltanto una redazione dattiloscritta. Che il pellegrinaggio garganico resti un fenomeno di grande rilievo nel panorama religioso meridionale risulta subito, sulla base di una stima attendibile, dal fatto che il santuario è stato visitato da un milione di persone nel 1981. Questa ricerca, condotta secondo criteri di rigorosa metodologia antropologica, integra i due importanti volumi di C. Angelillis (*Il santuario del Gargano e il culto di San Michele nel mondo*; Foggia, Ed. Rinascita Garganica, 1956), Soltanto come palinsesto documentario degli antichi aspetti della cultualità è la pubblicazione di G. Otranto, il "*Liber de apparitione*" e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedioevale (in "Vetera Christianorum", Bari, n. 18, 1981).

Il centro culturale barese è stato investito, con un'analisi esemplare e minuta, all'interno di un recente volume, nel quale lo storico Charles W. Jones dell'Università di Berkeley, il più grande esperto della storia e delle tradizioni relative a S. Nicola di Mira, affronta il tema della traslazione delle reliquie a Bari e la fondazione del tempio barese dedicato al Santo (*San Nicola. Biografia di una leggenda*, trad. di F. Cezzi, Bari, Laterza, 1983). In particolare, il problema storico della traslazione - con le strane avventure che la circondano - è stato rigorosamente trattato sulla fonte dei quattro documenti (di diversa matrice religioso-politica) che ne parlano quasi contemporaneamente al 1087, l'anno nel quale è ormai definitivamente fissato l'ingresso delle reliquie del Vescovo orientale a Bari. Erano tempi molto duri, dominati dalle lotte fra i centri bizantini e il prepotere normanno, e il culto di S. Nicola si innestava su una tradizione nicolaita già intensa e diffusa nel territorio pugliese. Un evento, quello della traslazione, che avrebbe segnato in modo definitivo la storia dell'area pugliese e che, in fondo, faceva di Bari l'epicentro di una devozione europea, passò quasi inosservato presso la Curia romana. Proprio nel 1087 era stato eletto papa, attraverso compromessi e violenze, l'abate Desiderio di Montecassino, che aveva preso il nome di Vittore III. Restio ai doveri che gli venivano dall'incarico, impiegò (e lo diciamo per spiegare l'inerzia dei tempi) ben



quaranta giorni di viaggio da Montecassino a Roma: né si accorse delle vicende che avvenivano in Puglia, marginalmente annotate dagli annalisti cassinensi.

Jones ha anche illustrato, con grande tensione filologica, il periodo durante il quale Elio, Arcivescovo di Bari e Abate di S. Benedetto, iniziò la costruzione della basilica barese, in area prossima al mare e all'accesso dei marinai, sulla corte del Catapano a lui concessa. Si tratta, in questo caso, di una ricerca di singolare valore che libera il tema dall'angustia delle notazioni locali e riesce a connetterlo al più vasto orizzonte di una cultura religiosa europea, che circolò intorno alla figura storica e leggendaria del vescovo orientale. Se una qualche riserva dovesse essere sollevata sulla parte dell'opera che riguarda questioni italiane circa S. Nicola, va detto che Jones, per carenza di informazioni, non è riuscito ad affrontare quello che a me sembra un sistema centrale della grande cultura nicolaita: il tema della trasformazione di una figura di santità, strettamente legata al mare (e nel Nord ai bambini e alle vergini maritande), in un santo dei pastori. Da Bari parte un'ondata di segnali che la transumanza, con la creazione di osmosi culturali, rielabora alla base, e il vescovo che viene dal mare emigra, attraverso i pastori transumanti, nelle terre di Abruzzo, del Molise, delle Marche, dove spesso ogni memoria marina viene dispersa. Il vescovo diviene il pacifico protettore delle pecore e dei pecorai, simile, per alcuni versi, a S. Antonio Abate o “del porcello”. E, mi sembra, ci troviamo in presenza di un fenomeno di scambi e di inculturazioni che traveste la potente creatività e adattabilità delle plebi subalterne del nostro Paese meridionale, fino al punto che le protezioni potenti, garantite da storie miracolose, si trasformano secondo le esigenze delle etnie, dei luoghi e delle culture. Nè l'autore del libro sa che il modello narrativo della leggenda nicoliana o nicolaita, in un territorio culturale che va dalla Sardegna alla Calabria, origina, per calco, un ciclo popolare relativo a Sant'Anna. Come Nicola salva dalla contaminazione e dalla miseria le tre fanciulle, che il padre ha destinato alla prostituzione per superare la miseria e la morte, così, in un ciclo narrativo sud-italiano, Anna, madre di Maria, salva, nello stesso modo, fanciulle e prostitute. Le quali notazioni, sotto il profilo delle considerazioni storiche, ripropongono anche per la Puglia e per il culto di S. Nicola, l'intricato problema dell'utilizzazione delle fonti, che non possono essere limitate (come avviene in questo libro) alla “*historia maior*” o dotta e che devono, invece, investire l'universo orale e tradizionale delle subalternità, silenti dal punto di vista del documento scritto.

Un altro centro di religiosità pugliese, quello del Convento e della Chiesa di S. Matteo, nel territorio di S. Marco in Lamis, sulla grande via del pellegrinaggio micheliano, è stato oggetto di un attento volume che nasce da un convegno sulla spiritualità francescana in S. Matteo, tenuto fra il 13 e il 14 Ottobre del 1978 (“*San Matteo*”, *Storia, società e tradizioni del Gargano*; Lacaíta, Quaderni del Sud, 1979). I molti contributi toccano principalmente la storia del Convento, della Chiesa e delle

vicende che ne fecero uno dei punti fondamentali di pellegrinaggio pugliese; ma all'interno del volume soltanto il contributo di Giovanni Bronzini sembra superare il puro interesse "antiquarian" e investire attuali problemi di presenze peregrinanti e di connessioni con realtà socioculturali pugliesi. Il che, evidentemente, non è diretto a sminuire il rilievo degli altri contributi, ma soltanto a segnalare l'opportunità di individuare, con il riferimento a situazioni attuali, la continuità di situazioni storiche che, altrimenti, restano relegate nel limbo della ricerca archeologica: laddove, nella mia impressione in Puglia segni antichissimi sono sempre o quasi sempre riflessi in situazioni attuali. Né per l'analisi dei centri culturali e dell'attuale religiosità garganica è secondario un altro volume (*Canti popolari di S. Marco in Lamis*, a cura di R. Cera, lettera introduttiva di G.B. Bronzini; Lacaita, Quaderni del Sud, 1979), il quale, fra le pagine 101 e 140, contiene un'antologia delle liturgie cantate della gente garganica: intensi esempi di un vissuto religioso di plebi contadine che assumevano su di loro il tema della passione dei Cristo o ripetevano, forse nelle trascrizioni redentoriste, i motivi dell'anima dannata, e che si aprivano all'orizzonte dei pellegrinaggi di Montevergine, dell'Incoronata di Foggia, di S. Filomena in Campania.

### **TRADIZIONI POPOLARI RELIGIOSE IN PUGLIA (2)**

in *Sudpuglia*. Rassegna trimestrale della Banca Popolare Sud Puglia" (Matino [provincia di Lecce]), anno X, n. 3, settembre 1984, pp. 103-110.

### **3. La Puglia come universo folklorico**

Se dobbiamo continuare questo excursus lungo i sentieri ricchissimi della produzione storico-tradizionale in Puglia, mi sembra opportuno fare riferimento a qualche contributo recente, che esce dal localismo e dal particolarismo - pur così rilevanti ai fini dell'approfondimento delle realtà storiche - e affronta la Puglia come un universo folklorico sul quale è possibile avanzare analisi e sintesi che individuano referenti comuni nell'infinita varietà delle situazioni. Sotto questo profilo mi sembra singolarmente vivace e intelligente un volumetto di Laura Faranda (*Le tradizioni popolari in Puglia*, Casa editrice Anthropos, Roma, 1983, pp. 127, l. 8000). un volumetto che forse non ha avuto molta fortuna e che, tuttavia, per la serietà dell'impianto scientifico, diviene esemplare di metodologie sintetiche che consentono anche al lettore comune, al non addetto ai lavori, l'aggressione della realtà culturale pan-pugliese, offrendo, al termine, una buona guida bibliografica. La struttura dell'opera, che consiglio a chiunque intenda affrontare una "prima lettura" sull'universo Puglia, segue lo schema classico, poiché passa dall'analisi della cultura materiale al ciclo della vita umana, al folklore della natura, alla poetica e narrativa popolare, ai rituali e culti magico-religiosi.

Le fonti utilizzate sono sempre ineccepibili e sicure, così che le informazioni si riscattano da consuete nubilosità e sono affidate a rigore critico. Qui non è possibile tentare una sintesi dei materiali ricchissimi, e vorrei soffermarmi soltanto su uno fra gli aspetti meno noti che vengono dallo studio degli usi funebri nelle culture meridionali. Faranda riprende (a pag. 42) un uso pugliese ricordato da S. La Sorsa, senza precisi riferimenti a località e ad epoca: nella veglia funebre notturno, una fanciulla eseguiva i cosiddetti "vezzi", girando, di stanza in stanza, con un laccio fra le mani o con una sciarpa o con un fazzoletto di seta, e lo legava al collo di qualcuno dei presenti, sorridendogli o cantarellando, fino ad ottenerne una moneta. Passava, poi, fra tutti i presenti ripetendo la medesima azione cerimoniale-ludica, e provocava, in un clima di improvvisa distensione, anche qualche parola scherzosa. Si tratta di un parallelo pugliese di un comportamento ben noto ad Ernesto De Martino, che si rifaceva ad un esempio rumeno in Morte e pianto rituale. Ma altri esempi appaiono nell'area abruzzese, per la quale Nobilio (*Vita tradizionale dei contadini di Penne*, Firenze, Bibl. di Lares, 1972), cita il caso di una donna di Penne (prov. di Pescara), la quale normalmente interveniva nelle veglie funebri per narrare storie quasi oscene. Ed è, questo comportamento, connesso ad antichissime costumanze documentate nella tradizione mediterranea ed in altre tradizioni, quella giapponese e quella egizia: il ricorso all'esibizione della vulva nei momenti di intensa crisi cosmica o sociale (v. Di Nola, *Antropologia religiosa*, Firenze, Vallecchi 1974, pp. 15 ss.). Quando il gruppo parentale è immerso nel delirio di morte e di abbandono, quanto tutto l'universo sembra farsi vano per l'emergenza improvvisa del dissolversi e, con il rituale di lutto e di pianto, "quasi si intende morire" o ci si adegua alla condizione di chi è morto, le culture, anche quella pugliese, creano occasioni di recupero della vitalità offesa e repressa. La fanciulla che fa i "vezzi" richiama all'ordine messo in crisi dallo spettro di morte e alla vita che, al di là di ogni consunzione, deve continuare. La quale funzione salvifica degli impianti culturali è, altrove, diversamente espressa: per esempio subito dopo il decesso, in alcuni nostri paesi, si impasta il pane, e a Canzano, presso Sulmona, si distribuisce il pane a quanti hanno partecipato alle esequie. Gli elementi simbolici del vivere, il sesso e il pane, si oppongono, nel gioco rituale, all'angoscia della dissoluzione.

Per continuare nella segnalazione di campionature che non toccano specifiche subregioni pugliesi, ma l'intera area regionale, va subito qui ricordato un bel volume di Fiabe pugliesi (scelte da G.B. Bronzini, e tradotte da G. Cassieri, Milano, Mondadori ed., Oscar narrativa, 1983, pp. 182, L. 5000). Il precedente della breve raccolta, cui si fa riferimento, è rappresentato da tre volumi di Fiabe e novelle del popolo pugliese pubblicati da S. La Sorsa (1927, 1928, 1941): dalla silloge di La Sorsa deriva la maggior parte dei testi qui tradotti. La novità della pubblicazione sta nel fatto che i materiali di La Sorsa, non curati filologicamente e affidati ad una sistemazione acritica, vengono

sollevati alla dignità di un discorso ineccepibile attraverso la chiara introduzione di Bronzini, che delinea i problemi fondamentali sottostanti alla origine, diffusione e tipologia delle forme di cultura orale tradizionale, ampiamente documentate per il Salento, molto meno per la Capitanata. L'intervento di Giuseppe Cassieri come traduttore é, poi, un rivivere, con l'esperienza di un grande scrittore, dal seno delle intimità storiche queste affabulazioni, ricollocandole in un linguaggio che nulla tradisce dei vigori dialettali e ogni specificità ricolloca in uno sforzo di resa linguistica autentica, casi che viene conservata l'ascrizione alle aree di origine dei narrati, "la scarsa incidenza simbolica e il periodare monodico, ossessivo, dell'uomo dei Tavoliere; le concrezioni fonetiche delle Murge e dei paesi carsici di confine; il fraseggio brioso del barocchetto martinese o, sebbene più raro, il friabile arzigogolo salentino".

La documentazione iconografica di matrice religiosa é degnamente rappresentata, per l'intera Puglia, dallo splendido volume Puglia ex voto che, pubblicato da Congedo di Galatina nel 1977, resta una delle tappe fondamentali delle ricerche che in ogni regione d'Italia si vanno compiendo su questo particolare settore della religiosità popolare. Il volume, con le sue numerose foto a colori e in bianco e nero, si origina da una mostra nella quale operarono la Biblioteca De Gemmis di Bari e l'Istituto di Storia delle Tradizioni Popolari della stessa città. La puntuale scrittura di Emanuela Angiuli, direttrice della Biblioteca De Gemmis, riesce ad introdurci negli orizzonti di miseria e di disperazione della terra pugliese, che si celano nei colori primitivi e nelle immagini ingenuie delle *tabulae pictae*. In essi passa tutta quella storia delle subalternità che, opposta all'immagine di una felicità folklorica inventata dall'egemonia, é il "costruire un trullo, zappare, seminare, tessere, impastare la creta, non saper leggere né scrivere, tagliare i vermi, partire per l'America, partorire venti figli, esser morsi dalla tarantola, fare ex voto". Né meno incidente é l'intervento di Ettore De Marco sulla sociologia dell'ex voto. Le aree subregionali sono ben documentate con 8 riproduzioni a colori per la Capitanata, con 36 riproduzioni per la Terra di Bari e con 3 riproduzioni per la Terra d'Otranto, mentre 56 riproduzioni in bianco e nero ampliano il precedente palinsesto a colori. Nella sezione del libro curato dall'Istituto di Storia delle Tradizioni Popolari appaiono importanti studi di A.M. Tripputi, sugli ex-voto dipinti, di E. Spera, sugli ex voto fotografici ed oggettuali, e di G.B. Bronzini sul più ampio e complesso tema della fenomenologia dell'ex voto.

#### **4. La rivisitazione dei luoghi demartiniani**

La Puglia (e, parallelamente, la Lucania) é stata una delle sedi fortunate della ricerca storico-tradizionale e storico-religiosa, poiché certamente il saggio di E. De Martino sul tarantismo dell'area di Galatina, nel Salento, (*La Terra del rimorso*, apparsa presso Il Saggiatore di Milano nell'agosto del 1961, in un'edizione, oggi introvabile, corredata di un disco di rilievi sul campo) costituisce una delle tappe fondamentali della metodologia demologica in Italia. Allora De Martino

avanzò quella serie di ipotesi metodologiche, nelle quali lo spessore descrittivo veniva a fondersi con le più varie stratificazioni di lettura (economico-marxistica, psichiatrica, psicoanalitica, storica, simbolica ecc.), che avrebbero trovato il loro dispiegamento più convincente nella grande opera sull'Apocalisse mai portato a termine e pubblicata nella serie dei frammenti poco convincenti (La fine del mondo, Torino, Einaudi, 1980).

Una delle linee di ricerca più interessanti, per quanto può riguardare la terra salentina, è costituita dal tentativo di ripercorrere gli itinerari di indagine seguiti da De Martino per stabilire quanto del tarantismo, che egli vide in fasi salienti, è restato: che, nella mia impressione, non è pura dilettazione erudita e diviene, invece, un confronto fra il Salento degli Anni Cinquanta e quello attuale. E subito ci si accorge che, se il segnale "tarantismo" è così decisamente declinato nella Cappella di San Paolo a Galatina, sono contemporaneamente declinate e decadute quelle condizioni di grande frustrazione storicoeconomica che nell'episodio di Galatina trovavano il loro complicato esito coreutico, cromatico e rituale.

In questo campo, è forse opportuno ricordare che oggi siamo in possesso di un testo che De Martino non conobbe e che integra il palinsesto storicodocumentario del quale egli si servì. Nel 1979 è stato pubblicato in traduzione italiana il Viaggio in Italia del filosofo inglese e vescovo anglicano George Berkeley (Napoli, Bibliopolis, trad. di M. Fimiani e di Th. E. Jessop): ed è un libro che contiene pagine importanti per la storia del tarantismo. Berkeley, sceso in Italia due volte, fra il 1713-1714 e il 1716-1720, ha visto personalmente e più volte il conturbante cerimoniale dei tarantati, non soltanto in Puglia, e ricostruisce, nelle sue memorie, le cadenze precise del rito. Descrive la danza che, nell'ipotesi demartiniana, diviene una finzione cerimoniale di liberazione da crisi storiche e dai rischi del non-essere nel mondo, anche con riferimenti alle funzioni cromatica e coreutica. A Barletta, Berkeley incontra, il 20 maggio del 1716, il vicario dei Teatini, dal quale apprende che il tarantismo viene curato a mezzo di nove balli fatti in tre giorni: "Il padre non crede che sia una finzione... Ogni paziente ha delle preferenze per il colore degli addobbi". Il dramma salvifico si scioglie nelle gestualità coreutiche del cerimoniale: il tarantato si muove, danzando, verso uno specchio, e combatte, con una spada, contro il male. anche registrato l'improvviso apparire di una trance: una ragazza osservata da Berkeley "aveva l'aria assente e uno sguardo immobile e malinconico (22 maggio 1717)". Berkeley sa anche che il morso della taranta può essere soltanto immaginario, una proiezione occasionale di sofferenze storiche magicamente risolta: "Tracce del morso dell'insetto non ce ne sono da nessuna parte, né si sa quando e come sia stata morsicata" (mi piace ricordare che ho segnalato per la prima volta questa importante testimonianza in un elzeviro de Il Corriere della Sera, del 14 marzo 1980).

Ma questa terra salentina, nella quale arcaiche trame mitiche di matrice greca e greca (l'"assillo" e il morso che perseguita, nel quadro tragico, coloro che hanno violato l'ordine) si embricano in esperienze terapeutiche ed esistenziali medioevali (il culto di San Paolo), diviene la terra elettiva nella quale molti, dopo De Martino, hanno consumato il loro proprio pellegrinaggio antropologico, alla ricerca delle densità esistenziali sottostanti al rituale di Galatina. Solo per segnalare alcune ricerche, é da ricordare quelle "Lettere da una tarantata", che Annabella Rossi raccoglieva e pubblicava nel 1970 (Bari, De Donato); sono le testimonianze di una contadina pugliese che nascono da una corrispondenza con Rossi dal 1959 al 1965, e veramente qui il "morso" immaginario, nella scrittura elementare e ingenua, si fa la grande aggressione storica della miseria e della sofferenza. Nel 1973 Diego Carpitella indicava, all'interno del sistema terapeutico del tarantismo, le componenti erotico-sessuali ricordate, del resto, in molti canti popolari salentini, nei quali il santo aggredisce le gonadi dei maschi (L'esorcismo coreutico musicale del tarantismo, in "Musica e tradizione orale", 1973, Palermo, Flaccovio), e, infine, nel 1977, Miriam Castiglione, una vivida intelligenza troppo presto sottratta al suo progetto antropologico, connetteva ancora una volta, in una attenta rivisitazione dei luoghi, il tarantismo salentino al caos delle turbe psichiche e ne faceva quasi il luogo privilegiato di una terapia precapitalistica, cui tuttora ricorrono donne pugliesi. Ritorniamo ad un grande impegno storico-filologico, che rifiuta i bamboleggiamenti nel facile sociologismo e parte dalla consapevolezza che anche la rivisitazione del tarantismo va compiuta attraverso le metodologie storiche, con alcuni scritti di Brizio Montinaro. Già nel 1974 Montinaro, questo attento osservatore di cose salentine, aveva visitato Galatina nel giorno di San Paolo, scoprendovi poco più di una dozzina di tarantati fra i quali tre maschi; e aveva definito in un'attenta tabella statistica le variazioni di frequenza fra il suo rilievo e l'epoca di De Martino (i casi di tarantismo fra le due epoche si erano dimezzati, scendendo da 37 a 16; e, tuttavia, costituivano ancora uno statuto rituale di notevole ampiezza). Montinaro, in questa sua prima inchiesta, aveva avvertito che la cultura di massa avanzava, in forme devastanti, scomponendo sempre più la cultura cosiddetta subalterna, cui il tarantismo per definizione appartiene (la relazione di questi rilievi sul campo é in Salento povero, Ravenna, Longo editore, 1976, pp. 68-75). Su questa stessa rivista (anno VI, numero 3-4, settembre-dicembre 1980, pp. 108 ss.) Montinaro tornava sull'argomento riproponendo all'attenzione degli studiosi due brani pubblicati da Piero Camporesi nel Libro dei vagabondi (Torino, Einaudi, 1973): un primo brano dello Speculum cerretanorum di Teseo Pini, relativo ai cosiddetti "attarantati" dell'agro tarantino, che appartenevano alla straordinaria fauna di mistificatori circolanti nel XVI e XVII secolo, portati in giro nelle fiere come prodigi e mostri; un secondo brano di Raffaele Frianoro, traduzione del primo, nel quale questi strani personaggi

"vibrano e sbattono la testa, tremano con le ginocchia, spesso al suono cantano e ballano, stridono co' i denti e fanno azioni da matti".

Ma Montinaro si libera dalla ricerca erudita in uno studio di ampio respiro, che propone i segreti collegamenti fra il tarantismo salentino e la ricca tradizione paolina di Molta e di altre regioni europee (si tratta dei tre interventi su "Tradizioni paoline" già apparsi su questa Rivista nei fascicoli n. 3 dell'anno Vili (settembre 1982), n. 4 dell'anno IX (dicembre 1983) e n. 1 dell'anno X (marzo 1984). Già in De Martino era stata accennata la parentela fra diversi livelli terapeutico-sacrali del culto di San Paolo: la funzione salvifica delle acque dedicate al Santo, la protezione contro le morsicature di serpente e di vipera (e, quindi, di taranta), la qualità terapeutica delle cosiddette "terre sigillate", che hanno avuto il loro più notevole esempio nella tradizione di Malta. Si sa che la devozione antiofidica relativa alla figura di San Paolo ha il suo fondamento in un celebre passo degli Atti degli Apostoli (28:2-15), nel quale è narrato come l'Apostolo restò immune dal veleno di una vipera che lo aveva morsicato quando, sceso sull'isola, era intento ad accendere alcuni sarmenti per riscaldare sé e i suoi compagni. Da questa narrazione nasce una tradizione melitense, che, poi, si estende alla Puglia salentina e alla Sicilia e che si enuclea intorno ad una vasta tematica: quella del dominio sulla vipera, sulle acque e i rimedi miracolosi, sulle immunità territoriali dai serpenti velenosi, sulla stirpe dei cosiddetti sanpaolari o ciaralli, sulle proprietà curative della terra di Malta e di altre terre, sulle glossopietre e su altri rimedi. Montinaro ha ripercorso questi itinerari tradizionali attraverso una sua inchiesta diretta su Malta, attraverso riletture attentissime di testi antichi e avvalendosi, infine, di una metodologia antropologico-storica che appartiene al territorio delle più attuali esperienze di ricerca.

## **5. Storie di paesi**

Motivi folklorici e storico-tradizionali appaiono inseriti nelle numerose storie locali, riguardanti piccole aree della Puglia o paesi e cittadine, e ormai appartenenti ad una produzione pubblicistica di difficile controllo: gli interventi delle varie istituzioni pubbliche, definiti nell'ambito di una nuova politica culturale, hanno sollecitato un'ampia serie di contributi locali, spesso mediocri, alcune volte interessanti. Subito, fra i contributi di più denso significato, viene alla mente il volume di atti di un seminario di studi bitontino del dicembre 1978 - maggio 1979 (Cultura e società a Bitonto nel sec. XVII, Centro Ricerche di Storia e Arte Bitontina, volume collettivo curato da V. Garofalo, Bitonto, 1980, pagg. 383). Naturalmente tutti i contributi di quest'opera contengono preziose informazioni sulla storia del costume e della tradizione, condotta spesso secondo gli spessori di indagine della "storia della mentalità". Ma è particolarmente interessante, proprio ai fini di una ricostruzione diacronica del costume bitontino, la serie di tre processi inquisitoriali che sono stati studiati da

Vincenzo Valente (Momenti di lingua e di costume nella vita di Bitonto, pagg. 205 ss.): si tratta di tre brogliacci o incartamenti inediti conservati nell'archivio della Curia Vescovile di Bitonto, e dalle sintesi documentate e analitiche che ne fa Valente é possibile riscoprire, a distanza di secoli, la complessità etnicoculturale del mondo bitontino attraversato, fra la metà del XVI secolo e i primi anni del secolo XVIII, da fermenti e da curiosità religiose. Due dei processi toccano casi di apostasia, uno con passaggio all'Islam dei "Turchi" (1706), l'altro con passaggio all'ebraismo (1660-1662), nel quadro delle ricche osmosi culturali che accompagnarono la cronaca bitontina fino alla fine del secolo XVIII. Mentre la conversione all'Islam fu fatto non infrequente nella storia pugliese, più rara é la conversione al giudaismo, condensata in queste pagine processuali esemplari, nella scia probabile, ma non documentata, di una lunga tradizione giudaico-pugliese, ben nota fra le prime d'Italia, con i suoi grandi centri culturali dal Salento alla Capitanata e con la sua poesia in dialetto giudeo-pugliese. Ma é strano che questo giudaismo risorga qui a Bitonto, nel secolo XVII, quando sappiamo che le grandi comunità ebbero fine nel 1492, con l'editto di Isabella di Castiglia. Il processo é istituito contro due membri della potente famiglia Barone Vargas, detenuti in prigionia in Roma, nel carcere del S. Uffizio. L'interesse maggiore delle carte sta nel individuare, attraverso le varie testimonianze, il modo in cui questi due apostati vissero il loro giudaismo. I due osservano, per esempio, il sabato: Al detto Diego il sabato non apriva le porte, né le fenestre, ma faceva oratione al sole sopra l'astrico e poi diceva certe parole ad un buco del muro", dice uno dei testimoni. Nelle deposizioni tutti gli elementi del cerimoniale giudaico vengono malcompresi e travisati, quasi fossero indice di comportamenti superstiziosi: così per la celebrazione della Pasqua, così per l'osservanza della purità alimentare (kasherut), casi per la macellazione rituale per iugulazione.

Aderente all'esigenza attuale della corretta registrazione della storia folklorico-religiosa di un centro è il bel libro Trinitapoli sacra. Appunti per una storia socio religiosa del Sud di Pietro Di Biase (Milano, Grafiche Jodice, 1981, pagg.207). Qui l'autore, interessato alle metodologie delle più vivaci correnti di antropologia storica, traccia una cronaca attuale della situazione religioso - popolare del suo paese, che diviene molto interessante come campionatura attenta di una più generale situazione delle terre pugliesi, quella del transito dai vetusti modelli della società contadinopastorale arcaica ai sincretismi culturali dell'epoca industriale e post-industriale. Esempolari sono, nel capitolo "Mondo contadino e religiosità popolare tra passato e presente", le categorie classificatorie adottate per l'esposizione: i problemi generali di lettura del dato, la religiosità quotidiana, le feste e i pellegrinaggi, la Settimana Santa a Trinitapoli. Veramente, emerge dal documento una società pugliese dominata dall'affanno del sacro, calata nell'etichetta cerimoniale delle congregazioni, affidata alle potenti protezioni dei suoi Santi, in particolare della Madonna di



Loreto. E' qui tutto l'universo meridionale delle antiche disperazioni radicate nella carestia, nella morte, nella malattia, nella siccità, e sono disperazioni cui i sistemi mitologici e rituali facevano argine, riconducendo l'invivibile a vivibilità e lenendo la sofferenza presente nella fiduciosa proiezione nel futuro. Di Biase, mi sembra, ritiene, e giustamente, che questi meccanismi di protezione e difesa non siano del tutto spariti e che persistano vivacemente all'interno della nostra società, anche se trasferiti su malesseri attuali, che non sono più il remoto terrore contadino per la siccità, ma le incertezze del sistema, le oscillazioni dei salari, l'emigrazione. Così che chi, secondo modalità diverse da quelle antiche, compie da Trinitapoli il suo pellegrinaggio al Gargano o all'incoronata di Foggia, sigilla nuovi dolori nel suo cuore di carne. Particolarmente interessante, poi, è questo uso trinitapolese dei "marrecoun", una specie di cantata di insulto del Sabato Santo, la quale si dispiegava contro personaggi e istituzioni potenti e dominanti, in una fase nella quale il popolo, genericamente inteso, era liberato (ed è liberato) dalla comune normativa dei rapporti di classe e delle etichette e può impunemente insultare. La manifestazione è già importante in sé e, come tale, appartiene a quei comportamenti di libertà controllata che appaiono in occasione di festività (per esempio, a Capodanno in alcuni paesi della Campania) o in occasione degli insulti di incanata che possono essere esercitati dai mietitori, dai vendemmiatori e dai raccoglitori di olive contro i passanti e i padroni. Ma il fatto singolare è che questa ritualità contadina, a Trinitapoli, è trasferita al periodo pasquale, mentre altrove (meno nei casi di incanata) coincide con la fine dell'anno e si configura come un cerimoniale di distruzione-inaugurazione del tempo, anche documentato dalla distruzione di beni caduti in disuso (oggetti, pentole, vasi ecc.). Resta, al di là delle interessanti pagine di Di Biase, un problema: come mai a Trinitapoli - e non so se nel territorio pugliese sono state registrate analogie - la ritualità connessa alla distruzione-inaugurazione del tempo appaia trasferita a Pasqua, che viene così assunta, almeno in senso funzionale, come un Capodanno.

A questo ordine di approfondimenti areali va ascritto l'importante volume di Vita Orlando (Feste, devozioni e religiosità, Ricerca socio-religiosa in alcuni Santuari del Salento, Galatina, Congedo, 1981, pagg. 277), che, in un impianto di interessi pastorali fondato su rigoroso metodo sociologico, investe l'analisi minuta di tre Santuari della Diocesi di Ugento: San Donato di Montesano, San Rocca di Torrepaduli e Santa Maria di Leuca.

Subito il lettore laico, come chi scrive, deve compiacersi di campionature di ricerca come questa, che attestano i radicali mutamenti metodologici della pastorale cattolica. Adeguandosi agli insegnamenti conciliari, essa, nella precisa scrittura di Orlando, supera lo iato che esisteva, profondo e incolmabile, fra posizione interpretativa laica e posizione ecclesiastica. Veramente, in queste pagine circola una sottile sensibilità per il dato folklorico pugliese, che non è più relegato nel

limbo emarginante delle "superstitiones paganorum", ma è riconsiderato nelle sue pregnanze e significanze di contestualità storica (si guardi, principalmente, la seconda parte dell'opera). Per una costruzione della religiosità contadina, Orlando ci documenta, per esempio, su rituali arcaici come quello della "seduta" nel culto di San Rocca a Torrepaduli: chi aveva ricevuto una grazia compiva il sacrificio della seduta, che consisteva nello stare una giornata davanti alla statua, non andando, a volte, neppure a mangiare o mangiando nella stessa chiesa. Né mi sembra scientificamente secondaria la relazione di Orlando sulle folle dolenti di fedeli, straniati e attraversati dall'epilessia, che accedono, talvolta avanzando all'indietro o carponi, nella chiesa di San Donato. Sono il quadro di simbolismi nascosti nella vicenda pugliese, che dicono al lettore attento molte più cose di quanto non sia possibile recepire dai tabulati e dagli schemi statistici, cui pure Orlando è propenso, per la sua stessa professione di sociologo.

## **6. Il problema del visionarismo e della profezia**

Recenti ricerche ripropongono la tematica del visionarismo e della profezia popolare in Puglia: guaritori, annunziatori di prossime apocalissi, veggenti ottengono, a quanto sembra, un facile consenso in molte campagne pugliesi e il fenomeno, nella polivalenza dei suoi significati, ha interessato molti studiosi (si vedano, fra gli altri: M. Castiglione, *I professionisti dei sogni. Visioni e devozioni nella cultura meridionale*, Napoli, Liguori, 1981; 1-. Faranda, *Le tradizioni popolari in Puglia*, cit., pagg. 116 ss.; R. Cipriani, *Maghi e Madonne nella cultura popolare*, in "Sociologia della cultura popolare in Italia", Napoli, Liguori, 1979; G. Sanga, *Il peso della carne. Il culto millenaristico del profeta Domenico Masselli di Stornarella*, Brescia, Grafo edizioni, 1979). Vorrei fossero chiare alcune premesse di natura informativa, che integrano il panorama della religiosità popolare pugliese finora tracciato. Il personaggio Domenico Masselli, di Stornarella, nella piana di Foggia, studiato secondo due diverse prospettive da Cipriani, da M. Castiglione e da Glauco Sanga, ha, il 2 dicembre del 1959, la sua prima visione della Madonna e inizio da quell'epoca un culto millenaristico-apocalittico con un proprio centro devozionale, il cosiddetto "oratorio", di tipo prevalentemente mariano. Vede in estasi la Madonna Immacolata del Rosario (già nella titolazione si confondono ben due diverse epifanie cattoliche della Vergine!) nei primi tre venerdì del mese e riceve dalla Vergine messaggi catastrofici sulla prossima fine del mondo e sulla corruzione del genere umano. Compie miracoli e guarigioni; pretende di realizzare la cosiddetta "levitazione", il sollevarsi, cioè, del corpo contro ogni legge di gravità; riceve, dopo il 1972, le stimmate alle mani e al costato; aggrega intorno a questi temi un largo numero di fedeli.

Miriam Castiglione ha ben documentato la strana vicenda profetico-apocalittica connessa al culto della Madonna di Altomare, in San Ferdinando di Foggia, con la funzione centrale, nei primordi, di

una Marietta D'Agostino e posteriormente di un Michele Acquaviva, ex guardia campestre, che si dichiara erede e reincarnazione di Padre Pio. La stessa Castiglione informa, con la solita sua precisione, di un altro culto connesso alla figura di Giuseppe, che, in Capitanata, si costituisce come reincarnazione dello stesso Dio.

Chi intende approfondire questi argomenti risconterà nella breve bibliografia indicata ogni elemento integrativo. A noi, in questa sede, conviene avanzare alcune considerazioni. Innanzitutto, le indagini sui profeti e i veggenti in Puglia, pur condensate in notevoli e pregiati lavori sul campo, sono state fatte in modo sconnesso e asistematico: è, per esempio, a mio parere molto grave che un'indagine intelligente, come quella di Glauco Sanga, ignori i contributi definitivi che erano precedentemente venuti da Miriam Castiglione, da questa straordinaria creatura che dedicò i suoi anni al sondaggio delle realtà subalterne del paese pugliese.

D'altra parte, mi sembra che non possa essere affermata una specificità "pugliese" o foggiana o salentina del visionarismo e della profezia: fenomeni analoghi sono purtroppo presenti in tutte le periferie culturali del Paese, anche al Nord, e corrispondono, in sostanza, ad una traumatica crisi dei valori razionali, in presenza dello smarrimento emergente dalla devastazione culturale provocata dal modello post-capitalistico. Né, direi, siamo distanti da questa fenomenologia all'interno delle stesse città, nelle quali al modulo tradizionale della visione, dell'apparizione, della comunicazione profetica diretta si sostituisce il banale incantesimo di espedienti magici, che approdano all'astrologia, alle scienze occulte, ai sondaggi nell'ignoto e nel l'immaginario. Ben ha percepito la sostanza del problema Sanga, quando ha collegato i fatti pugliesi al più ampio orizzonte culturale delle crisi economiche che portano alla percezione apocalittica e catastrofica, così che, in Puglia, forse queste determinanti storiche, rappresentate fondamentalmente dall'incertezza del vivere, divengono più pressanti e meglio spiegano l'insorgere di movimenti come quelli che abbiamo appena citati.

Nè escluderei, in questa analisi condotta a posteriori, la grande influenza che sulle culture popolari può avere esercitato un visionarismo ufficiale ed ecclesiastico, che trascorre attraverso le dimenticate rivelazioni ottocentesche della Madonna della Salette e quelle, recenti, della Madonna di Lourdes e di Fatima o del Divino Amore, a Roma: esempi di assenso del potere ecclesiastico a calare lo spessore razionale ed etico dell'esperienza religiosa nel gioco sottile dell'irrazionale.

**Alfonso M. di Nola**