

Rosa Parisi

Università del Salento

I circuiti pellegrinali nella Puglia centro-meridionale. Territori incarnati e anatomie della fede

Abstract

Starting from a shrines mapping of Puglia we will try to reconstruct a symbolic geography that is both shared social memory of the sacred history of the places and, in the some time, experiences of individual religious practices, that connect the individual in a personal and intimate relationship with the gods. We will address two issues. The first concerns the relationship between body / memory / rituals. This relationship will be explored from the rituals organized around the cult of La Madonna del Pozzo of Capurso, a shrine located in a little town of south Italy. The second issue concerns the relationship between sanctuaries, body e guarigione. We can see, as the mapping of microcircuits of pilgrimage reshape the area like a body that found its integrity in the healing symbolic journey.

Keywords: *Puglia; pilgrimages; embodied memory; devoted bodies; devoted writing; places of “affection”*

Introduzione

Caratterizzata da un'elevata densità di luoghi di culto, la Puglia presenta una rete capillare di santuari, molti dei quali storicamente consolidati, capaci di muovere flussi devozionali continui sia su scala locale sia da regioni limitrofe. Questo

contributo intende delineare una «cartografia devota» della Puglia centro-meridionale focalizzando l'attenzione sui pellegrinaggi cosiddetti "minori": itinerari a raggio circoscritto ma dal profondo valore comunitario per i fedeli che periodicamente rinnovano i rituali dedicati a santi, sante e figure mariane¹. Dopo aver analizzato alcuni aspetti del rapporto fra corporeità/devozione/memoria, a partire del complesso sistema di rituali che si sviluppano intorno al culto della Madonna del Pozzo di Capurso, passo a ragionare intorno alla possibilità di tracciare una “cartografia devota” (Niola, 2004) che delinea una struttura complessiva entro cui collocare i singoli pellegrinaggi.

Nel primo paragrafo mi soffermo sul nesso tra la corporeità devota e la dimensione comunitaria durante la processione dell'ultima domenica di agosto, momento culminante del pellegrinaggio dedicato alla Madonna del Pozzo di Capurso. Nel

¹ Mi sono concentrata su questa parte della Puglia perché meno studiata rispetto alla zona della Capitanata dove è attivo il *Centro di ricerca audio-visuale Ester Loiodice* dell'Università di Foggia, diretto da Patrizia Resta, impegnato in ricerche sui fenomeni festivi e sui pellegrinaggi. Un lavoro capillare che completa un quadro di conoscenza avviato dalle ricerche di S. La Sorsa, *Tradizioni popolari pugliesi*, Casini, Roma-Bari 1933; G. Tancredi, *Folklore garganico*, Armollitta, Manfredonia 1943; G. B. Bronzini, «La processione delle fracchie di San Marco in Lamis. Analisi storica comparativa», in *Il fuoco sacro. Demologia fra dibattito e ricerca, Atti del Convegno, San Marco in Lamis 24-26 settembre 1981*. Quaderni del Sud, Lacaita Editore, Bari 1982; G. B. Bronzini-M. Azzarone-G. De Vita, *Santuari e pellegrinaggi in Puglia. San Michele sul Gargano*, Congedo, Galatina 1985; G. De Vita, *Il pellegrinaggio delle compagnie a San Michele Arcangelo sul Gargano*, in «Lares» 50 (1984), pp. 217-245; ID., *Verso l'aldilà. Devozioni e solidarietà*, Schena, Fasano 2007; L. Faranda, *Le tradizioni popolari in Puglia. Un viaggio nelle usanze di una terra antichissima*, Anthropos, Roma 1989; P. Resta (a cura di), *Belle da Vedere. Immagini etnografiche dei patrimoni festivi locali*, Franco Angeli, Milano 2010.

corso del corteo, i fedeli recano a mano imponenti ceri accesi, la cera fusa che gocciola sul corpo mette in atto una vera e propria drammatizzazione della sofferenza somatica. È proprio attraverso questo segno tangibile che la relazione con il sacro viene impressa direttamente sul corpo, trasformandosi in una "memoria della carne" capace di rendere visibile il legame con la divinità e di collocare il devoto entro una «genealogia credente» (Hervieu-Léger, 1996, p. 191). Nel secondo capitolo, lo sguardo si allarga alla trama dei percorsi pellegrinali. Se in passato tali itinerari inserivano la Puglia in un circuito sovralocale aperto verso l'Oriente, rispecchiando precise riorganizzazioni territoriali e spirituali, oggi tendono a rispazializzarsi su scala micro-territoriale. In questa dimensione locale prendono forma geografie simboliche fondate sulla cura e sulla ricomposizione del corpo malato, dove le stesse pratiche di scrittura, che possiamo definire "scrittura devota", come quelle riscontrabili nel santuario dei Santi Medici ad Alberobello, partecipano direttamente alla costruzione di una "cartografia devota" (Niola 2004). Dalla "cartografia" alla "scrittura devota", la pratica del cammino pellegrinale e di fede rigenera i territori attraverso l'esperienza del sacro.

1. Dal dolore privato al «corpo pubblico»: rifondare la presenza nel culto della Madonna del Pozzo a Capurso.

Il pellegrinaggio alla Madonna del Pozzo di Capurso è molto sentito e radicato soprattutto nella zona della Puglia centrale. La leggenda di fondazione del culto è legata a un miracolo ricevuto dal sacerdote Domenico Tanzella che nel 1705 guarì da una grave malattia dopo aver bevuto, su indicazione della Madonna apparsa in sogno, l'acqua del pozzo di Santa Maria. Dopo l'avvenuta guarigione, il sacerdote, insieme al fratello e a un

amico pittore, scese nuovamente nel pozzo, che si trovava in contrada Piscino a pochi chilometri del paese. Durante la discesa i tre notarono sulle pareti un affresco della Madonna con in braccio il Bambino, raffigurati in stile bizantino. Mentre tentavano di asportare il dipinto dal muro questo, miracolosamente, si distaccò da solo e si depose sulle braccia del pittore (Mariella 1996). A partire da questo momento la devozione si estese con il moltiplicarsi dei miracoli operati dalla Madonna.

Il pellegrinaggio alla Madonna del Pozzo avviene nell'ultima domenica del mese di agosto e si conclude con una processione per le vie del paese a cui partecipano i pellegrini provenienti dai paesi vicini. Le compagnie più importanti sono quelle di Bisceglie, Corato, Massafra, Molfetta, ognuna ha un cantore specializzato nell'esecuzione dei canti in onore della Madonna che vengono cantati con particolare intensità soprattutto al momento dell'arrivo e della partenza da Capurso. Attualmente solo la compagnia di Bisceglie continua a svolgere il pellegrinaggio a piedi. I festeggiamenti dedicati alla Madonna sono molto articolati e durano quattro giorni, dal venerdì al lunedì successivo, e prevedono quattro processioni che si sviluppano intorno a tre differenti oggetti di culto: l'icona, la statua e il carro trionfale. Il venerdì pomeriggio l'icona della Madonna, che durante tutto l'anno è esposta nel santuario, viene trasportata a spalla per le vie del paese con una affollata processione, fino a piazza Umberto, dove resta in adorazione dei fedeli fino al lunedì successivo, giorno in cui viene riportata, sempre in processione, nel santuario. La domenica si svolgono due importanti processioni: la prima, è una processione per le vie del paese con la statua lignea della Madonna e si svolge a partire dalla mattina alle 9.30 fino alla sera alle 18 circa. La

seconda, è una processione che si snoda sempre per le vie del paese, in un circuito più ristretto rispetto a quella della mattina; in questa processione un gruppo di fedeli trascina il carro trionfale con sopra la statua della Madonna. Il carro è tirato a mano, con l'utilizzo di due robuste funi, dal gruppo di devoti appartenente alla compagnia di pellegrini di Bisceglie. Questa processione inizia la sera verso le 20 e si conclude dopo la mezzanotte sul sagrato del santuario con i fuochi d'artificio e il lancio di un grande pallone aerostatico. Su di esso decorato con delle lanterne è impressa l'effigie della Madonna.

Mi soffermerò sulla grande processione della domenica che rappresenta il momento più importante del complesso festivo e in particolare sui fedeli che trasportano i ceri votivi in onore della Vergine. La domenica mattina, dopo la celebrazione della messa in santuario, la statua della Madonna, adornata con fiori, viene portata in processione a spalla per le vie del paese seguita da un grande numero di fedeli. Gli uomini addetti al trasporto del fercolo camminano con un andamento oscillatorio che sembra animare la statua di un movimento proprio, come se la Madonna camminasse fra la folla. La processione, seguita da un grande numero di fedeli e pellegrini accorsi dai paesi vicini e dall'intera regione, attraversa le vie del centro storico e alcune delle strade principali della nuova espansione del paese facendo sosta vicino alle chiese più importanti per poi, verso sera, fare ritorno al santuario. L'entrata della statua nel santuario è un momento molto commovente, una folla di gente gremisce la chiesa e accoglie la Madonna sventolando dei fazzoletti bianchi e cantando inni in onore della Vergine. Durante il tragitto processionale, la statua della Madonna è preceduta da un folto gruppo di fedeli, uomini e donne, che trasportano dei ceri che restano accesi per tutta la durata della processione. I ceri sono di

varie dimensioni, si passa dalle piccole candele a grossi ceri che possono pesare anche trenta chili ed oltre. I portatori dei ceri più grandi sono dei fedeli che hanno ricevuto una grazia o che hanno chiesto una grazia o che semplicemente trasportano i ceri per devozione o per tradizione di famiglia; questi devoti ogni anno portano un cero che pesa un chilo in più rispetto all'anno precedente. L'ultimo tratto della processione, pochi metri prima di entrare nel santuario, i portatori di ceri camminano all'indietro con il corpo rivolto verso la statua della Madonna. La durata della processione, oltre nove ore sotto il sole cocente di agosto, il peso dei grandi ceri, la cera che cola sulle mani e sulle braccia spesso lasciate scoperte trasforma il trasporto dei ceri in una esperienza penitenziale.

Corpo a corpo con il sacro: estetica del dolore e salvezza nella devozione. Secondo Turner in ogni sistema di pellegrinaggio, perfino in quelli in declino “persiste un filo sottile di devozione popolare, che ricorda l'originale ardore e la ‘communitas’” (V. Turner-E. Turner 1997: 72). La *communitas* che si costituisce a partire dai complessi pellegrinali e festivi è attraversata dall'esperienza della dialettica fra individuo e collettività: “Nella festa si tende a ricostruire la comunità del noi, ma questo non comporta in alcun modo che si abbandoni la dimensione dell'io, anche se si tende a trascenderla. L'io realizza la sua pienezza, celebrando così la sua festa, nel trascendimento di sé nel valore, ce lo ha mostrato de Martino; trascendimento dell'io nella tensione dell'essere” (Lombardi Satriani 1997: 32).

La processione della Madonna del Pozzo a conclusione del pellegrinaggio può essere considerata come momento importante della costruzione di una appartenenza che chiama in campo i processi di costruzione della memoria collettiva (cfr.

Parisi 2010). Infatti, la festa di Capurso, così come la festa in generale: “può essere considerata come una delle principali forme di organizzazione della memoria della società” (Buttitta 2007: 233): ciò è possibile perché come sottolinea Connerton, i rituali servono ad “orientare e alimentare” le rappresentazioni del passato legate a un “ordine sociale”. Il rito diventa quindi il momento in cui l’appartenenza viene oltre che costruita anche ricapitolata e narrata nella forma di una “narrazione-maestra [...] cioè un dare senso al passato come una specie di autobiografia collettiva [...], una narrazione-maestra è un culto che diventa attivo. Un’immagine del passato anche in forma di narrazione-maestra viene trasmessa e sorretta anche da manifestazioni rituali” (Connerton 1999: 80). Il triplice nesso tra memoria, individuo e contesto sociale, teorizzato da Connerton (1999; cfr. tra gli altri Parisi 2010), trova concretezza nella memoria performativa e nella sua declinazione di “memoria sociale corporea”. Quando la sofferenza si fa esperienza incarnata, il corpo si trasfigura in “corpo memoriale” (Pandolfi 1991), affermandosi come il principale teatro dell’esercizio mnemonico. Si configura così un “corpo ribollente che dimentica la natura per funzionare sul filo delle profonde emozioni” (Pandolfi 1991: 160). In questa cornice, il contatto con la cera bollente diviene la “traccia corporea” su cui si ricalibra la relazione tra l’individuo e il gruppo: l’emozione impressa nella carne si converte in linguaggio comunicabile attraverso precisi “itinerari delle emozioni” (Pandolfi 1991) inseriti entro una vera e propria spettacolarizzazione estetica del dolore. Un’iscrizione somatica che il devoto esibisce con orgoglio nella vita quotidiana come segno tangibile della sua fede e anche della sua appartenenza alla Madonna². Il rito,

² Sulle forme di iscrizione corporea dell’esperienza sacra e sulla funzione di

infatti, “impegna e imbriglia materialmente il corpo entro forme paradigmatiche di espressione sensorio-motoria e impone all’individuo a livello tanto fisico che mentale un ‘rapporto con la realtà’” (Buttitta 2007: 234). Questo dispositivo simbolico permette al soggetto di rifondare la propria presenza nel mondo, traducendo il dolore privato in una narrazione collettiva e trasmissibile. Come ha mostrato Annabella Rossi (1969), nei riti pubblici e nei percorsi pellegrinali la precarietà quotidiana si tramuta in gesto manifesto. Il pianto, il grido, il camminare scalzi, il trasporto di enormi ceri votivi, come nel nostro caso, costituiscono le cifre di una “scrittura corporea” che esterna la sofferenza per riscattarla, conferendo al corpo del devoto visibilità e dignità sociale. Come sintetizza Giacalone (2012: 135): “Sempre e comunque abbiamo a che fare con un corpo reale, soggetto e oggetto di attenzione e di comunicazione, strumento di linguaggio e linguaggio detto e ascoltato esso stesso. Un corpo che agisce ed è agito in prima persona e dalla comunità dei credenti, che in esso si identifica singolarmente e collettivamente”.

Nell’ultimo tratto della processione, quando i portatori dei ceri camminano all’indietro con il corpo rivolto verso la statua della Vergine, si assiste a un momento di grande intensità emotiva. In questo “corpo a corpo” tra divinità e individuo l’esperienza del dolore della cera bollente che cola sulle braccia e sulle gambe permette quella fusione, di cui parla Geertz, fra vita vissuta e vita immaginata: “In un rituale, il mondo come è vissuto e come è immaginato sono fusi insieme sotto un unico complesso di forme simboliche” (Geertz 1987: 142-143). La memoria della carne diventa, così, iscrizione sul corpo del desiderio e della

riscatto e di costruzione di appartenenze attribuita al dolore rituale, si veda tra gli altri Ballacchino (2015).

caparbia volontà di sfidare l'esistenza, di sovvertire la vita vissuta, in modo che il corpo votato alla Madonna diventi un corpo restituito a una vita liberata dalla malattia, dalla precarietà, dalla solitudine. "La memoria del dolore diventa, dunque, la certezza che accompagna il processo di rifondazione e ricostruzione della soggettività nel contesto sociale" (Faeta 1998: 59-72).

A differenza di ciò che avviene nella Colonia penale di Kafka qui la sofferenza non è una parte della condanna bensì l'orizzonte del destino di salvezza pubblicamente costruito. Così i corpi sofferenti di fatto diventano corpi pubblici, esposti e consegnati a un futuro di certezze e di salvezza all'interno della comunità dei fedeli.

2. Scrittura corporea e spazializzazione del sacro: tipologie di itinerari devozionali

Nell'antichità, il ruolo della Puglia, crogiolo della rete di strade che segnano il cammino di lunghi viaggi verso l'Oriente e la Terra Santa, è legato a motivi di carattere diversi – geografico, storico ed economico –. Corsi (2007) sottolinea l'importanza della posizione geografica di *ponte* naturale della Puglia fra i paesi del Nord e del Sud dell'Italia e dell'Europa, fra i paesi d'Oriente e d'Occidente; vi sono presenti due santuari che hanno svolto un ruolo importante per il complesso sviluppo dei viaggi pellegrinali dell'antichità (san Michele a Monte Sant'Angelo, fondato nel 490 d.C. e san Nicola a Bari, fondato nel 1087), a cui bisogna aggiungere, a mio avviso, un terzo polo di attrazione pellegrinale, più antico dei primi due, quello della Madonna di *Finibus Terrae* a Leuca, il cui santuario, fondato nel 365 d.C., è stato più volte distrutto nel tempo per essere ricostruito nel 1600 nella sua forma definitiva di edificio fortificato.

I territori lungo le due direttrici viarie sono stati lo scenario più importante di scambi e ibridazioni, fra l'Oriente e l'Occidente. Un esempio emblematico è quello dei culti dei santi venuti dall'Oriente o che sono venerati in Oriente e in Occidente e la cui diffusione ha seguito la strada della cristianizzazione (Ranisio 2004). Ai processi di ibridazione si affiancano tentativi di addomesticamento dell'alterità, evidenti ad esempio nella vicenda dello sbiancamento delle Madonne brune, come nel caso della Madonna di *Finibus Terrae* di Leuca³, o di costruzioni di doppi con fattezze occidentali, come la Madonna del Pozzo di Capurso⁴. Situazioni analoghe si ritrovano in molte altre parti d'Italia. Ad esempio a Settefrati, in provincia di Frosinone, la costruzione di una “gemella bianca” della Madonna nera di Canneto, posta la prima nel santuario urbano e la seconda nel santuario di una zona di campagna, rinvia, come afferma Laura Faranda: “al bisogno delle singole comunità locali di ripiasmare un'immagine devozionale dai tratti ctonii, lunari, liminari, in un suo doppio, per così dire urbanizzato – nel segno di una traslitterazione cromatica – al principio del doppio” (Faranda, 2009, pp. 20-21).

I flussi di pellegrini disegnano territori con un centro fisso, il santuario, e confini mobili, che seguono la storia della diffusione o del declino di culti legati a Santi o ad apparizioni mariane. In alcuni casi, l'affermarsi di nuovi culti fa emergere nuovi santuari che ridisegnano la direzione dei flussi di pellegrini sul territorio. I

³ La leggenda di fondazione del culto collega la prima icona della Madonna, andata distrutta durante un incendio, alla tradizione delle Madonne dipinte da San Luca e, quindi, alla tradizione delle Madonne bizantine.

⁴ Il dipinto originario della Madonna del Pozzo secondo la leggenda di fondazione è in stile bizantino in stile bizantino, mentre la statua che viene portata in processione la Madonna è rappresentazione secondo tratti Occidentali.

pellegrinaggi della Puglia centro meridionale possono essere suddivisi in tre tipologie. La prima comprende i pellegrinaggi legati a santuari che ricordano la funzione di cerniera naturale fra Oriente e Occidente nella terra di Puglia. Ci riferiamo ai santuari sorti lungo il tracciato dei viaggi dei crociati e dei pellegrini verso la Terra Santa o, più in generale, dei viaggiatori verso l'Oriente. A questa tipologia appartengono i santuari più antichi dedicati a san Nicola di Bari, alla Madonna di *Finibus terrae* di Santa Maria di Leuca, alla Madonna di *Jaddico* di Brindisi, alla Madonna di Sovereto di Terlizzi. La seconda tipologia contempla i pellegrinaggi che nascono intorno alle apparizioni o ai ritrovamenti di effigi sacre, in particolare delle Madonne. Si tratta di santuari che legano il culto della divinità con la specificità della storia del territorio: *Madonna dell'Ibernia* (Cisternino), *Madonna di Jaddico* (Brindisi), *Madonna di Sovereto* (Terlizzi), *Madonne di Monte Vergine* (Palmariggi). Molte di tali santuari sono dedicati a Madonne Nere o Madonne legate alla storia di ordini religiosi impegnati nelle crociate e quindi, ancora una volta, ricordano il rapporto con l'Oriente. Altri santuari invece sono legati alla storia specifica del luogo o al conflitto con i paesi confinanti. Infine, l'ultima tipologia riguarda i pellegrinaggi che si strutturano intorno al culto dei santi taumaturghi, in particolare dei santi medici, san Cosma e san Daminano, che vede tre importanti centri di devozione: il santuario di Oria, quello di Alberobello e quello di Bitonto.

Alcuni di questi luoghi di pellegrinaggio sono collegati fra di loro in circuiti più ristretti che mettono in collegamento territori confinanti. Per fare un solo esempio, pensiamo ai *santuari dei SS Cosma e Damiano, santa Lucia, sant'Antonio alla Macchia* che collegano fra di loro i tre territori di Oria, Erchie, San Pancrazio. Nel passato questi santuari facevano parte dello stesso circuito pellegrinale attivato e organizzato intorno alla ricorrenza del

pellegrinaggio al santuario più importante, quello dei SS Cosma e Damiano. Attualmente tale micro circuito è in parte disgregato e i tre luoghi sacri si visitano oramai separatamente. Il pellegrinaggio verso i tre Santuari è compiuto essenzialmente in macchina mentre quello a piedi rimane in parte attivo solo per il santuario più importante dei SS. Medici.

Tali circuiti spazializzano in contesti micro-territoriali geografie simboliche di corpi malati che il viaggio religioso recupera ad una integrità materiale e simbolica. Possiamo fare l'esempio di alcuni piccoli santuari a cavallo fra la provincia di Brindisi e di Bari, dove troviamo il santuario di santa Lucia di Erchie, specializzato nella guarigione delle malattie degli occhi, quello della Madonna dell'Ibernia o del germoglio di Cisternino, protettrice delle gravidanze e degli organi dell'apparato riproduttore femminili, quello della Madonna della Cella di Ostuni, specializzata nella guarigione delle malattie del torace e della schiena, infine il santuario della Madonna della Croce di Noci protettrice delle malattie dell'addome dei bambini. Qui nel passato si svolgeva, nel boschetto di querce che circondava il santuario, il rituale del *passa passa* per la guarigione delle ernie dei bambini⁵. Anche il pellegrinaggio presso il santuario di Santa Maria di Ruggiano, nel basso Salento veniva effettuato per chiedere la protezione e la guarigione di malattie legate alle vie biliari, il Morbo dell'Arco, che rendeva gialli chi ne era affetto (Stefano 2024). Le specializzazioni miracolistiche dei Santi e delle Madonne proiettano sul territorio un corpo devoto parcellizzato, smembrato nei suoi singoli organi che nell'esperienza della malattia acquistano visibilità e diventano organi vivi, pulsanti, capaci di immettere l'esperienza della sofferenza e della malattia in

⁵ Per la descrizione del rituale del *passa passa* cfr. tra gli altri A. M. Di Nola, *L'arco di rovo*, Boringhieri, Torino, 1983.

un contesto di comunicazione e, dunque, di attivare un contatto fra il devoto e la divinità.

Le pratiche devozionali come una sorta di scrittura corporea recuperano il territorio alla sua specificità e alla sua storicità mostrando l'intima relazione fra "cartografia devota" e corpo devoto, che ci parla di un territorio che si incarna nel corpo e di un corpo che si spazializza nel territorio, che si fa esso stesso territorio di devozione.

In alcuni casi la "cartografia devota" è prodotta direttamente da pratiche di scrittura devota. È, infatti, sempre più frequente trovare nei santuari dei libri su cui i devoti scrivono le richieste di grazia o dei contenitori in legno dove è possibile lasciare dei bigliettini con le proprie richieste. La scrittura devota sembra richiamare, come in alcune scritture dell'antichità, la caratteristica di un: "potere vincolante [...] dato che ne impedisce alterazioni tramandandolo nel tempo" (Cipriani, Masselli 2005: 98). Tale potere, che nel nostro caso sembra rinviare a un doppio vincolo, quello del devoto con il Santo e quello del Santo con il devoto, fonda la sua forza sulla capacità della scrittura di costituire un "microcosmo sintonizzato con il generale ordine delle cose" (*ibidem*). In questo senso, potremmo dire che la scrittura costruisce una sorta di cosmologia capace di trovare un ordine fra le parole e le cose e di vincolare le parole alle cose e le cose alle parole. Esempio molto noto, per l'antichità classica, di scrittura vincolante, è la storia di Aconzio e Cidippe, tramandata da Callimaco e poi da Ovidio nelle *Heroides*, in cui la scrittura, prima, e la lettura, poi, del giuramento d'amore si trasforma in un vincolo d'amore reale fra i due giovani⁶. Da una rapida lettura di alcuni libri posti a disposizione dei pellegrini nei vari santuari, si nota che le grazie

⁶ P.O. NASONE, *Lettera d'amore*, Introduzione, traduzione e note di G. Rosati, Rizzoli, Milano 1989.

richieste riguardano la protezione del benessere psicofisico nella sua totalità. Si chiede l'aiuto alla divinità, per sé e per le persone care, ad “essere felice”, “essere amati”, “essere sereni”, “trovare la giusta via”, oltre che ad “essere guariti” da gravi malattie. Come sostiene Hervieu-Léger (1996) mentre nel passato la guarigione era associata al tema della salvezza nella vita ultraterrena, oggi, invece, la guarigione diventa riferimento simbolico della salvezza che si estende, come abbiamo appena detto, a ogni realizzazione di sé.

In alcuni casi, le richieste di grazia e di protezione divina assumono la forma di piccole narrazioni di storie personali, che servono a contestualizzare e a dare più forza alla invocazione di intervento divino. Nel 2011, una donna, per due mesi consecutivi, ogni settimana si è recata al santuario dei santi Medici per chiedere la grazia di una gravidanza che tardava ad arrivare. Nell'arco dei due mesi, la scrittura della grazia si è trasformata in racconto di una vita sofferente. Litigi, contese, offese, tensioni fra lei e suo marito hanno assunto la forma di una vera biografia in cui la donna ha messo a nudo tutto il disagio della sua esistenza. Settimana dopo settimana, la scrittura diventava sempre più decisa, la convinzione della sua posizione si arricchiva di prove concrete, certificato di matrimonio, referti medici sulla capacità biologica di avere figli, pagelle scolastiche con giudizi degli insegnanti che attestano le sue doti di intelligenza e di diligenza. Da destinatario della richiesta di grazia il santo si trasforma in testimone di un fallimento personale e familiare a cui si chiede sostegno nel difficile percorso di riscatto. Sotto la protezione della divinità, la confessione di un dramma si trasforma, così, nel racconto di una soggettività riscattata. La scrittura consente, infatti, alla donna di non disperdere le emozioni, i pensieri, le speranze e i desideri che gli permettono di recuperare il senso di ciò che sta vivendo. L'esperienza

ricostruita in un nuovo orizzonte di senso può essere così inserita in un percorso di costruzione della propria soggettività⁷. La scrittura devota diventa, in un certo senso, una vera pratica di “cura di sé”⁸.

Nel Santuario della *Madonna di Ibernica* il rapporto fra pratiche devozionali e scrittura assume una forma diversa, in quanto si inserisce in un progetto di salvezza futuro che lega la madre al nascituro e fa della scrittura una forma di tecnica del corpo devoto. Il santuario di Cisternino dedicato alla *Madonna dell'Ibernica* o *Madonna delle Uova*, come comunemente viene chiamata dalla gente del luogo, è legato alla vicenda della rinascita e della fecondità. Le uova, come è noto, rimandano all'idea di rigenerazione, di rinascita e la loro cavità rappresenta simbolicamente l'utero materno⁹. La *Madonna dell'Ibernica*, non a caso dunque, è chiamata a proteggere e a soccorre le donne durante il parto. La donna che aspetta un bambino, per assicurarsi un buon parto, ogni sabato, per nove mesi deve andare in pellegrinaggio dalla chiesa matrice posta al centro di Costernino fino al santuario che sorge in una frazione a pochi

⁷ Sul tema della scrittura come processo di costruzione della soggettività si veda tra gli altri A. Cavarero, *Tu che mi guardi. tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano 1997; A. Iuso (a cura di), *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*, Quaderni della Biblioteca Città d'Arezzo, Arezzo 1999; A. Iuso, A. Quinto (a cura di), *Vite di carta*, Napoli 2000, M. Minicuci, *Ci trovammo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, Argo, Lecce 1997.

⁸ Sul rapporto fra scrittura e cura di sé si veda fra gli altri, D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 1996; B. Schettini, *Il lavoro autobiografico come ricerca e formazione in età adulta*, in V. Saracino, M. R. Rollo, *Ripensare la formazione*, Liguori, Napoli 2000, pp. 183-219.

⁹ Cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 2009.

chilometri dal paese. La rappresentazione iconografica della Madonna è quella dell'*Hodigitria* con in braccio il Bambino che tiene stretto in una mano un rotolo di pergamena. Se nell'interpretazione ufficiale la pergamena rappresenta la legge, o il testo sacro, lasciando a Gesù Bambino il compito di indicare la retta via nell'osservanza delle sacre scritture, nella interpretazione popolare, invece, la pergamena rappresenta l'elenco delle persone che si salveranno dal fuoco dell'inferno. Sulla pergamena sono, infatti, incisi, secondo la credenza del posto, i nomi degli eletti, di chi si salverà. Una salvezza che inizia, dunque, già dal ventre materno e che è mediata dalle pratiche credenti della madre. La madre durante i nove mesi attraverso il pellegrinaggio al luogo sacro affida il suo corpo e il frutto del suo corpo a un progetto di protezione divina. In questo modo, la salvezza del nascituro trasmigra nella forma della scrittura dall'utero alla pergamena che Gesù Bambino stringe nella mano. Nella tradizione islamica si racconta che: "Dio ha dato l'utero a un angelo e l'angelo ha detto 'Signore ecco una goccia di sperma, ecco una goccia di sangue. Alla fine l'angelo chiese al Signore: 'Signore sarà un uomo o una donna? Sarà felice o infelice? Quale la sua fortuna? Il Signore rispose: 'tutto questo è scritto nel ventre della donna'" (Al-Kulaynih 2002: 110).

Se nella tradizione musulmana il destino è scritto direttamente da Dio nel ventre della donna, nella tradizione popolare locale di questo piccolo paese della Puglia sono le pratiche devote della madre che segnano il destino del nascituro. Una pratica devozionale che si fa scrittura e diventa, dunque, progetto di salvezza. Una impronta scrittoria lega, quindi, i luoghi di culto fra di loro, SS. Medici di Oria e di Alberobello, San Nicola, Madonna di *Finibus Terrae* e fa sì che il viaggio pellegrinale lasci dietro di sé una traccia di inchiostro che rende permanente il passaggio dei devoti e delle loro speranze. In un

articolo del 1998 Gianni Pizza si chiedeva: “E se riflettessimo invece sulla scrittura come tecnica del corpo? [...] Potremmo mai escludere il nostro corpo dal gioco?” (Pizza 1997: 52). Nelle vicende appena descritte, il corpo, così come indica Pizza, entra in gioco con forza acquistando parola e visibilità attraverso le pratiche devote che, in molti casi, come abbiamo visto, coincidono con le pratiche di scrittura devota, facendo della scrittura una “tecnica del corpo”.

3. In forma di conclusione. Scrittura corporea, memoria e ricomposizione dei territori

I pellegrinaggi cosiddetti minori come ho cercato di mostrare scandiscono lo spazio e lo rimettono nella trama di uno spazio raccontabile, la cui narrazione fornisce una nuova sintesi di ricomposizione di spazi disgregati, parcellizzati. Come mostra Vito Teti (2000), il viaggio dei pellegrini ricompone le separazioni iscritte nella geografia dei territori, che in Calabria si presentano in forma di “doppi”, come quello fra Pentedattilo e Melito Porto Salvo, o in forma di “incompiutezze”, allo stesso modo, il viaggio ricompone le distanze iscritte nella storia delle migrazioni che Teti chiama “doppiezza altrove”. Allo stesso modo in Puglia, il percorso pellegrinale a piedi o in macchina scandisce gli spazi in distanze, in durate vicine all’esperienza degli individui. Attraverso il viaggio pellegrinale, i territori vengono ricomposti e immessi nella quotidianità dei ricordi autobiografici degli individui e dei gruppi e, quindi, diventano spazi di affezione, capace di mettere in collegamento regimi temporali diversi, eventi storici, storie personali, storie familiari, storie di amicizie, storie mitiche di fondazione dei luoghi. Il vissuto del viaggio, anche in una situazione di trasformazione, di declino e di sfaldamento delle pratiche devote, permette di elaborare una mappa dello spazio

capace di sottrarlo dall'anonimato. Dunque il viaggio di pellegrinaggio verso i luoghi di culto, la partecipazione a pratiche devote, come il trasporto dei ceri, costituiscono dei momenti importanti di costruzione della soggettività individuale e collettiva in cui il corpo acquista voce e diventa il luogo di sintesi in cui le storie dei luoghi e le storie dei corpi si fondono nel produrre nuove appartenenze. In una situazione in cui l'accelerazione dei ritmi quotidiani, la standardizzazione e l'omologazione dei vissuti porta inevitabilmente verso una memoria parcellizzata, dissociata, disseminata in cui il passato non serve più a "fondare l'immaginario di una durata", il corpo diventa argine contro il rischio di quello slittamento, di cui parla Borges nella famosa storia di Ireneo Funes, del ricordo in residuo, in spazzatura, che avvia inevitabilmente verso l'oblio, verso la paralisi comunicativa. La memoria senza una mappa socialmente significativa capace di orientare il processo di memorazione diventa, infatti, inefficace. L'esperienza del sacro vissuta nei momenti rituali, come il pellegrinaggio, permette di attribuire un significato socialmente riconoscibile e dicibile alle sofferenze individuali (Lombardi Satriani 2004, Cipriani 2012); un processo che elegge il corpo in movimento a luogo centrale di tale narrazione (Zapponi 2008). L'iscrizione sul corpo dei segni della sofferenza ricostruisce la mappa sociale che orienta la memorazione e costruisce le "comunità mnemoniche" (Zerubavel 2005). Tale mappa sottrae l'esperienza del dolore al silenzio e, in questo modo, dà voce allo stesso corpo. La cera bollente sul corpo, come traccia visibile del dolore, diventa possibilità concreta di raccontare la sofferenza di un'intera esistenza segnata dalla precarietà. Il dolore finalmente acquista i segni della riconoscibilità e con esso anche il corpo. Come dice De Certeau a proposito del diritto: "La sofferenza di essere

iscritti dalla legge del gruppo si accompagna stranamente a una gioia, quello di essere riconosciuto, di diventare una parola identificabile e leggibile in una lingua sociale. [...]. Questo meccanismo trasforma i corpi individuali in corpi sociali. E fa produrre loro il testo di una legge” (De Certau 1990: 205-206). In conclusione, possiamo forse dire, rifacendoci a Niola, che attraverso le pratiche pellegrinale l’individuo così come la collettività: “trascrive la sua memoria e al tempo stesso la rinnova. Documenti in figura dell’identità collettiva, tali devozioni sono autentici beni culturali. In quel filo ininterrotto che intreccia arte e devozione, tradizione e mutamento, si rivela, infatti, la trama viva della storia” (Niola 2004: 71).

Bibliografia

1. De Certau, M. (1990), *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris.
2. Al-Buhahri, Noja, S., Vallaro, M. y Vacca V. (1982), *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, Utet, Torino.
3. ‘Al-Kulaynih (2002), *Il libro delle impurità* (Kitahb al-hayd), a cura di A. Milicia. Aquilegia, Milano.
4. Ballacchino, K. (2015), *Etnografia di una passione. I Gigli di Nola tra patrimonializzazione e mutamento ai tempi dell'UNESCO*, Armando Editore, Roma.
5. Bronzini, G. B. (1982), “La processione delle fracchie di San Marco in Lamis. Analisi storica comparativa”, in G. B. Bronzini (a cura di): *Il fuoco sacro. Demologia fra dibattito e ricerca*, Atti del Convegno, San Marco in Lamis 24-26 settembre 1981, Lacaita Editore, Manduria.
6. Bronzini, G. B., Azzarone, M., De Vita, G. (1985), *Santuari e pellegrinaggi in Puglia. San Michele sul Gargano*, Congedo, Galatina.

7. Buttitta, I. E. (2007), "Identità e memoria culturale. La festa di San Basilio e San Marco D'Alunzio", in M. G. Giacomarra (Edit.), *Isole, minoranze, migranti, globalizzazione*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, pp. 218-246.
8. Cardini, F. (2007), *San Michele. L' Arcangelo armato*, Schena, Fasano.
9. Cavarero, A. (1997), *Tu che mi guardi. Tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Feltrinelli. Milano.
10. Cipriani R. (2012), *Sociologia del pellegrinaggio*, Franco Angeli, Milano.
11. Cipriani, G., Masselli, G. M. (2005), *Eros Maledetto*, Levante Editori, Bari.
12. Connerton, P. (1999), *Come le società ricordano*, Armando, Roma.
13. Corsi, P. (2007), *Dal pellegrinaggio alla crociata. Ideali, protagonisti, itinerari*, Carnet-Biblios, Bari.
14. De Vita, G. (1984): "Il pellegrinaggio delle compagnie a San Michele Arcangelo sul Gargano", *Lares*, vol. 50, pp. 217-245.
15. De Vita, G. (2007), *Verso l'aldilà. Devozioni e solidarietà*, Schena, Fasano.
16. Demetrio, D. (1996), *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano.
17. Di Nola, A. M. (1983), *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Boringhieri, Torino.
18. Durand, G. (2009), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo. Bari.
19. Faeta, F. (1998): "Il sangue, la rosa e il cardo", *Etnosistemi*, vol. 5, pp. 59-72.
20. Faranda, L. (1989): *Le tradizioni popolari in Puglia. Un viaggio nelle usanze di una terra antichissima*, Anthropos, Roma.

21. Faranda, L. (2009), *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Armando, Roma.
22. Geertz, C. (1987), *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
23. Giacalone, F. (2012), *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità*, Carocci, Roma.
24. Hervieu-Léger, D. (1996), *Religione e Memoria*, Il Mulino, Bologna.
25. Iuso, A. (1999), *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*, Quaderni della Biblioteca Città d'Arezzo, Arezzo.
26. Iuso, A., Quinto, A. (a cura di) (2000), *Vite di carta. L'Ancora del Mediterraneo*, Napoli.
27. La Sorsa, S. (1933), *Tradizioni popolari pugliesi*, Casini, Roma-Bari.
28. Lombardi Satriani, L.M., Meligrana, M. (1989), *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, Sellerio.
29. Lombardi Satriani, L.M. (1997), *Lo sguardo della festa la festa dello sguardo*, in A. Ariño, L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *L'utopia di Dioniso*, Meltemi, Roma, pp. 22-35.
30. Lombardi Satriani L.M. (a cura di) (2004), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi, Roma.
31. Maffei, M.M. (2008), *La danza delle streghe. Cunti e credenze dell'arcipelago Eoliano*, Armando Editore, Roma.
32. Mariella, M. (1996), *La Madonna del Pozzo. Storia*, Tipografia Mezzana, Molfetta.
33. Minicuci, M. (1997), *Ci trovammo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, Argo, Lecce.
34. Nasone, P.O. (1989), *Lettera d'amore*. Introduzione, traduzione e note di G. Rosati, Rizzoli, Milano.

35. Niola, M. (2004), *Archeologia della devozione*, in L.M. Lombardi Satriani (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi, Roma, pp. 53-73.
36. Pandolfi, M. (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Franco Angeli, Roma.
37. Parisi, R. (2010), *Immagini di feste*, in P. Resta (a cura di), *Belle da vedere. Immagini etnografiche dei patrimoni festivi locali*, Franco Angeli, Milano, pp. 105-132.
38. Pizza, G. (1997), “Corpi e antropologia: l’irriducibile naturalezza della cultura”, *Aperture. Punti di vista e tema*, Vol. 3.
39. Ranisio, G. (2004), *Madonne orientali e culti campani*, in L.M. Lombardi Satriani (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi. Roma, pp. 74-86.
40. Resta, P. (Edit.) (2010), *Belle da Vedere. Immagini etnografiche dei patrimoni festivi locali*, Franco Angeli, Milano.
41. Rossi, A. (1969), *Le feste dei poveri*, Editori Laterza, Bari.
42. Schettini, B. (2000), *Il lavoro autobiografico come ricerca e formazione in età adulta*, in V. Saracino, M. R. Strollo, *Ripensare la formazione*, Liguori, Napoli.
43. Stefàno, A. (2024), “Il culto di Santa Marina a Ruggiano e nel Basso Salento: tra pellegrinaggio devozionale e medicina popolare”, *Palaver*, n. 1, pp. 167-198.
44. Tancredi, G. (1943), *Folklore garganico*. Armollitta. Manfredonia.
45. Teti, V. (2000), *Viaggi religiosi, sentimenti dei luoghi, identità. La festa di Maria SS di Porto Salvo a Melito e a Pentadattilo*, in L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *Madonne pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi di fine millennio*, Meltemi, Roma. pp.134-159.
46. Turner, V., Turner, E. (1997), *Il pellegrinaggio*. Introduzione all’edizione italiana di L. M. Lombardi Satriani, Argo, Lecce.

47. Zapponi E. (2008), *Pregare con i piedi. In cammino verso Finis Terrae*, Bulzoni, Roma.
48. Zerubavel, E. (2005), *Mappe del Tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Il Mulino, Bologna.

