

# Santuari e Pellegrinaggi in Puglia: Corpi Devoti e Memorie Rituali

Santuarios y peregrinaje: Cuerpos devotos y memoria ritual

Shrines and Pilgrimages: Devoted Bodies and Ritual Memories

**Rosa Parisi**

Università di Foggia (Italia)

rosa.parisi@unifg.it

---

## Abstract

La mappatura dei santuari della Puglia permetterà di ricostruire una geografia simbolica del territorio che è insieme memoria sociale condivisa della storia sacra dei luoghi e esperienze di pratiche religiose individuali che collegano il singolo in un rapporto intimo e personale con la divinità. L'articolo affronterà due questioni. La prima riguarda il rapporto fra corpo/memoria/ritualità. Tale rapporto verrà esplorato a partire dai rituali organizzati intorno al culto della *Madonna del Pozzo* di Capurso, un santuario ubicato in un piccolo paese del sud Italia. La seconda questione attiene al rapporto fra santuari, territorio e corpo. Vedremo come, la mappa di micro circuiti –pellegrinali proietta sul territorio un corpo penitente che ritrova la sua integrità simbolica nel viaggio pellegrinale di guarigione.

| 123

## 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.

## Resumen

La cartografía de los santuarios de Puglia permite la reconstrucción de una geografía simbólica del territorio que es al mismo tiempo memoria social compartida de los lugares sagrados y experiencia de prácticas religiosas individuales que unen al individuo en una relación íntima y personal con la divinidad. El artículo aborda dos cuestiones. La primera se refiere a la relación entre cuerpo/memoria/rituales. Esta relación se estudia a partir de los rituales organizados en torno al culto de la *Virgen del Pozzo* de Capurso, un santuario

situato in un pequeño pueblo en el sur de Italia. La segunda cuestión se refiere a la relación entre santuarios, territorio y cuerpo. El mapa simbólico de circuitos del peregrinaje micro-territoriales proyectan sobre el territorio un cuerpo que recupera su integridad simbólica en los viajes de peregrinación que buscan la curación de las personas.

### **Parole chiave**

Pellegrinaggi, incorporazione della memoria, corpi devoti, scrittura devota, luoghi di “affezione”, Italia

### **Key words**

Pilgrimages, embodied memory, devoted bodies, devoted writing, places of “affection”, Italy

### **Palabras clave**

Peregrinaje, incorporación de la memoria, cuerpos devotos, escritura devota, lugares de “afecto”, Italia

---

## **Introduzione**

La Puglia è una Regione con un alta presenza di Santuari, molti dei quali antichi e famosi. Durante l'intero arco dell'anno prendono corpo pellegrinaggi che richiamano devoti proveniente dalle zone limitrofe ai Santuari o da altre Regioni. In questo articolo cercherò di tracciare una “cartografia devota” della Puglia centro-meridionale<sup>1</sup>, a partire soprattutto da pellegrinaggi cosiddetti minori, perché di interesse locale, ma non per questo meno importanti per la gente che ogni anno si mette in cammino per partecipare ai festeggiamenti in onore dei santi, delle sante o delle Madonne a cui sono dedicati i santuari. 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. Nella prima parte ho provato a mettere in evidenza il rapporto tra corpo-devoto e comunità di fedeli nel contesto della processione che si svolge l'ultima domenica di agosto a conclusione del pellegrinaggio, durante la quale i fedeli trasportano a mano per le vie del paese dei grossi

124 |

---

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 dalla 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.

ceri accessi. La cera bollente che cola sui corpi dei pellegrini mette in scena un corpo devoto sofferente, dove il rapporto con la divinità viene incisa, inscritta sul corpo e, attraverso il corpo, resa visibile e comunicabile in una sorta di *memoria della carne* che istituisce il rapporto fra devoto e divinità nel contesto di una “genealogia credente” (Hervieu-Léger, 1996, p. 191). Nella seconda parte ho cercato di fare emerge la fitta trama di percorsi pellegrinali che, oltre a segnare la mappa di una riorganizzazione politica delle anime e dei territori, hanno permesso alla regione, soprattutto nell’antichità, di essere compresa in un circuito di dimensione sovralocale esteso fino ai paesi del vicino Oriente. Oggi, invece, le reti di percorsi pellegrinali spazializzano in contesti micro-territoriali geografie simboliche di corpi malati che il viaggio religioso recupera ad una integrità materiale e simbolica. In alcuni casi la «cartografia devota» è prodotta direttamente da pratiche di scrittura devota, come quella che si produce ad esempio nel santuario dedicato al culto dei santi Medici di Alberobello.

### 1. Corpi e memoria sulla scena rituale: la Madonna del Pozzo di 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 dal 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<sup>2</sup>. 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

125

---

2.- M. MARIELLA, *La Madonna del Pozzo. Storia*, Tipografia Mezzana, Molfetta 1996.

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 trascinano 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.

#### *La memoria della carne*

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, p. 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-trascendimento di sé nel valore, ce lo ha mostrato de Martino; trascendimento dell'io nella tensione dell'essere*” (Lombardi Satriani, 1997, p. 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. 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” (I. E. Buttitta, 2007, p. 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, p. 80).

Il nesso tra memoria-individuo-società, seguendo Connerton, è espressa dalla memoria performativa che è rappresentata dalla “memoria sociale corporea”.

Attraverso la memoria di una sofferenza, di una memoria incarnata nel dolore ed esplicitata dal dolore, il corpo si trasforma in “corpo memoriale”, secondo l’espressione di Mariella Pandolfi, e diventa il primo e più importante luogo dell’esercizio della memoria. Siamo così di fronte a un: “corpo ribollente che dimentica la natura per funzionare sul filo delle profonde emozioni” (Pandolfi, 1991, p. 160). La cera che cola sulle braccia diventa: “la traccia corporea» che permette di riscrivere il rapporto fra soggetto e collettività a partire dalla memoria delle emozioni che si incarnano nel corpo e che attraverso il corpo trovano la possibilità di essere comunicate attraverso precisi «itinerari delle emozioni” (Pandolfi, Ibid.). Il rito, 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” (I. E. Buttitta, 2007, p. 234). Un rapporto che permette agli individui di ricostruire e di rifondare la loro presenza nella realtà attraverso la possibilità di immettere l’esperienza del dolore e della sofferenza all’interno di una visione del mondo narrabile e quindi trasmissibile. Seguendo le parole di Giacalone possiamo affermare che: “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” (Giacalone, 2012, p. 135).

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, pp. 142-143). La memoria della carne diventa, così, iscrizione sul corpo del desiderio e della 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, pp. 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. Pellegrinaggio, territorio e corpi

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; la presenza di 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.

128 | 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 Leuca<sup>3</sup>, o di costruzioni di doppi con fattezze occidentali, come la Madonna del Pozzo di Capurso<sup>4</sup>. 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 riplasmare 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 a 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 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 effigie sacre in particolare quelle delle Madonne. Si tratta di santuari che legano il culto della divinità con

---

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 e in stile bizantino in stile bizantino, mentre la statua che viene portata in processione la Madonna è rappresentazione secondo tratti Occidentali.

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 taumaturgici, in particolare dei santi medici, san Cosma e san Damiano, 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.

Alcuni di questi 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 Ostini, 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 bambini<sup>5</sup>. 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 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. E', 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,

---

5.- Per la descrizione del rituale del *passa passa* si veda A. M. DI NOLA, *L'arco di rovo*, Torino 1983.

la caratteristica di un: “*potere vincolante [...] dato che ne impedisce alterazioni tramandandolo nel tempo*” (Cipriani, Masselli, 2005, p. 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 giovani<sup>6</sup>. Da una rapida lettura di alcuni libri posti a disposizione dei pellegrini nei vari santuari, si nota che le grazie 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.

130 |

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 soggettività<sup>7</sup>. La scrittura devota diventa, in un certo senso, una vera pratica di “cura di sé”<sup>8</sup>.

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

---

6.- P. O. NASONE, *Lettera d’amore*, Introduzione, traduzione e note di G. ROSATI, Rizzoli, Milano 1989.

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 troviamo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, 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*, Milano 1996; B. SCHETTINI, «Il lavoro autobiografico come ricerca e formazione in età adulta», in V. SARACINO-M. R. ROLLO, *Ripensare la formazione*, Napoli 2000, pp. 183-219.

lega la madre al nascituro e fa della scrittura una forma di tecnica del corpo devoto. Il santuario di Cisternino dedicato alla Madonna dell'Ibernia 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 materno<sup>9</sup>. La Madonna dell'Ibernia, 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 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 affidato 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, p. 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, p. 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”.

### **In forma di conclusione. Dalla «desertificazione» della memoria alla 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

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

di ricomposizione di spazi disgregati, parcellizzati. Come mostra Vito Teti (2000), il viaggio dei pellegrini ricomponete le separazioni iscritte nella geografia dei territori, che in Calabria si presentano in forma di “doppi”, come quello fra Penteadattilo e Melito Porto Salvo, o in forma di “incompiutezze”, allo stesso modo, il viaggio ricomponete 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 fondano 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’iscrizione sul corpo dei segni della sofferenza ricostruisce la mappa sociale che orienta la memorazione e costruisce le “comunità menemoniche” (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 Certeau, 1990, pp. 205-206). In conclusione possiamo forse dire, rifacendoci a Niola, che attraverso le pratiche pellegrinali l’individuo così come la collettività: *“trascrive la sua memoria e al tempo steso 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, p. 71).

---

### Referencias bibliográficas

De Certeau, M. (1990): *L’invention du quotidien. I Arts de faire*. Gallimard. Paris.

Al-Buhahri, Noja, S., Vallaro, M. y Vacca V. (Edit.) (1982): *Deti e fatti del Profeta dell’Islam*. Utet. Torino.

- Al-Kulaynih, (2002): *Il libro delle impurità (Kitabb al-hayd)*, a cura di A. Milicia. Aquilegia. Milano.
- Bronzini, G. B. (1982): “La processione delle fracchie di San Marco in Lamis. Analisi storica comparativa”, in G. B. Bronzini (Edit.): *Il fuoco sacro. Demologia fra dibattito e ricerca, Atti del Convegno, San Marco in Lamis 24-26 settembre 1981*. Lacaita Editore. Bari. Bronzini, G. B., Azzarone, M. y De Vita, G. (1985): *Santuari e pellegrinaggi in Puglia. San Michele sul Gargano*. Congedo. Galatina.
- 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.
- Cardini, F. (2007): *San Michele. L’Arcangelo armato*. Schena. Fasano.
- Cavarero, A. (1997): *Tu che mi guardi. Tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Feltrinelli. Milano.
- Cipriani, G. y MASSELLI, G. M. (2005): *Eros Maledetto*. Levante editori. Bari.
- Connerton, P. (1999): *Come le società ricordano*. Armando. Roma.
- Corsi, P. (2007): *Dal pellegrinaggio alla crociata. Ideali, protagonisti, itinerari*. Carnet-Biblios. Bari.
- De Vita, G. (1984): “Il pellegrinaggio delle compagnie a San Michele Arcangelo sul Gargano”, *Lares*, vol. 50, pp. 217-245.
- (2007): *Verso l’aldilà. Devozioni e solidarietà*. Schena. Fasano.
- Demetrio, D. (1996): *Raccontarsi. L’autobiografia come cura di sé*. Raffaello Cortina. Milano.
- Di Nola, A. M. (1983): *L’arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*. Boringhieri. Torino.
- Durand, G. (2009): *Le strutture antropologiche dell’immaginario. Introduzione all’archetipologia generale*. Dedalo. Bari.
- Faeta, F. (1998): “Il sangue, la rosa e il cardo”, *Etnosistemi*, vol. 5, pp. 59-72.
- Faranda, L. (1989): *Le tradizioni popolari in Puglia. Un viaggio nelle usanze di una terra antichissima*. Anthropos. Roma.
- (2009): *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*. Armando. Roma.
- Geertz, C. (1987): *Interpretazione di culture*. Il Mulino. Bologna.
- Giacalone, F. (2012): *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità*. Carocci. Roma.
- Hervieu-Léger, D. (1996): *Religione e Memoria*. Il Mulino. Bologna.
- Iuso, A. (Edit.) (1999): *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*. Quaderni della Biblioteca Città d’Arezzo. Arezzo.
- Iuso, A. y Quinto, A. (Edit.) (2000): *Vite di carta*. L’Ancora del Mediterraneo. Napoli.
- La Sorsa, S. (1933): *Tradizioni popolari pugliesi*. Casini. Roma-Bari.
- Lombardi Satriani, L. M. y Meligrana, M. (1989): *Il Ponte di San Giacomo. L’ideologia della morte nella società contadina del sud*. Palermo. Sellerio.
- Lombardi Satriani, L. M. (1997): “Lo sguardo della festa la festa dello sguardo”, in A y Ariño, L. M. Lombardi Satriani (Edit.), *L’utopia di Dioniso*. Meltemi. Roma. pp. 22-35.
- Maffei, M. M. (2008): *La danza delle streghe. Cunti e credenze dell’arcipelago oliano*. Armando. Roma.
- Mariella, M. (1996): *La Madonna del Pozzo. Storia*, Tipografia Mezzana, Molfetta.
- MINICUCI, M. (1997): *Ci troviamo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*. Argo. Lecce.

- Nasone, P. O. (1989): *Lettera d'amore*. Introduzione, traduzione e note di G. Rosati. Rizzoli. Milano.
- Niola, M. (2004): "Archeologia della devozione", en L. M. Lombardi Satriani, *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*. Meltemi. Roma. pp. 53-73.
- Pandolfi, M. (1991): *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*. Franco Angeli. Roma.
- Pizza, G. (1997): "Corpi e antropologia: l'irriducibile naturalezza della cultura", *Aperture. Punti di vista e tema*. 3, p. 52.
- Raniso, G. (2004): "Madonne orientali e culti campani", en L. M. Lombardi Satriani, *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*. Meltemi. Roma. pp. 74-86.
- Resta, P. (Edit.) (2010): *Belle da Vedere. Immagini etnografiche dei patrimoni festivi locali*. Franco Angeli. Milano.
- Schettini, B. (2000), "Il lavoro autobiografico come ricerca e formazione in età adulta", En V. Saracino y M. R. Strollo, *Ripensare la formazione*. Liguori. Napoli.
- Tancredi, G. (1943): *Folklore garganico*. Armollitta. Manfredonia.
- Teti, V. (2000): "Viaggi religiosi, sentimenti dei luoghi, identità. La festa di Maria SS di Porto Salvo a Melito e a Pentadattilo", en L. M. Lombardi Satriani (Edit.), *Madonne pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi di fine millennio*. Meltemi. Roma. pp.134-159.
- Turner, V. y Turner, E. (1997): *Il pellegrinaggio*. Introduzione all'edizione italiana di L. M. Lombardi Satriani. Argo. Lecce.
- Zerubavel, E. (2005): *Mappe del Tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Il Mulino. Bologna.

#### 134 | **Biografia de la autora**

Rosa Parisi es antropóloga, docente de Etnología europea presso l'Università di Foggia, Dipartimento di Scienze Umane, Responsabile scientifico del Laboratorio su *Famiglie, Parentele, Genitorialità e Welfare*, è componente del Collegio di Dottorato in *Migrazioni e processi interculturali*, Università di Genova. Ha condotto ricerche sulle nuove forme di famiglia, su famiglia e omosessualità, sui fenomeni migratori, sulle famiglie italo-marocchine in Italia, sulla settimana santa a Settingiano e sui fenomeni festivi. Fra le sue pubblicazioni: *Attraversare confini ricostruire appartenenze. Etnografia delle coppie italo marocchine*, 2008; *Il paese dei signori. Rappresentazioni e pratiche della distinzione*, 2002; in D. Fabre -A. Iuso, *Forme urbaine et présence à l'histoire. Habiter le passé de Bernalda*, 2009.

Recibido: Septiembre 2014

Aceptado: Noviembre 2014