

LA PUGLIA E LE SUE TRADIZIONI IN PROIEZIONE STORICA

(con particolare riguardo al Gargano)

Dell'importanza, veramente grande, delle tradizioni popolari pugliesi mi son potuto rendere conto solo di recente attraverso i risultati delle ricerche che vanno compiendo i miei allievi dell'Università di Bari e durante una mia diretta esperienza di studio fatta un anno fa per preparare l'ampio capitolo su *La Terra e la Gente*, che fa parte del volume sulla *Puglia*, pubblicato nel 1966 dalla Electa Editrice di Milano, in cui sono stati illustrati da una équipe di specialisti, docenti della Facoltà di Lettere di Bari, i vari aspetti storico, letterario, archeologico, artistico della regione¹. E mi sono, nello stesso tempo, reso conto, consultando tutto o quasi tutto quello che è stato finora scritto sul Folk-Lore pugliese, che molto, anzi moltissimo, c'è ancora da fare: da scoprire e anche da riscoprire. Con ciò non si vuol disconoscere il merito degli studiosi locali, fra i quali occupano un posto di rilievo Giuseppe Gigli, Ettore Vernole, Alfredo Nunziato, Francesco Babudri, Giovanni Tancredi, Saverio La Sorsa, Michele Vocino e altri, a cui dobbiamo essere rispettosamente grati per il ricco e prezioso materiale di

* Conferenza tenuta il 22 novembre 1967 nel Convento di S. Matteo a S. Marco in Lamis (Foggia) nel quadro delle manifestazioni culturali organizzate per le celebrazioni del 14° centenario della fondazione del Convento. Per la pubblicazione ho aggiunto le note.

¹ *Puglia* a cura di FRANCO BIANCOFIORE, GIOVANNI BRONZINI, GIOVANNI MASI, ADRIANO PRANDI, MARIO SANSONE, presentazione di S.E. ALDO MORO, pubbl. dalla Banca Nazionale del Lavoro, Milano, Electa Editrice, 1966. Il mio saggio è a pp. 47-122.

studio che ci hanno fornito²; ma le loro opere, in generale, non più soddisfano (ed è normale nello sviluppo degli studi che sia così) le attuali esigenze della scienza demologica, la quale impone metodi di maggiore precisione e non si accontenta del generico, dell'approssimativo, dell'indeterminato, sì che, quando leggiamo formule del tipo « un tempo si usava », « in alcuni paesi si usa », noi ci chiediamo e ci sforziamo di sapere: quando? in quali paesi? presso quali ceti? si usava o si usa? È di un canto popolare, di una fiaba, di una leggenda, di un proverbio, di un indovinello, come pure di un uso e di un qualsiasi altro fatto folclorico, non ci basta avere una sola versione o una sola testimonianza: il *codex unicus*, che è — come si sa — condizione ottima per l'edizione critica dei testi di autore, è, invece, condizione pessima per lo storico-filologo dei testi popolari e dei fatti demologici, perchè un'unica testimonianza non riesce a darci la prova della effettiva tradizionalità e, quindi, dell'autenticità di un prodotto popolare: nel campo demologico il « falso » consiste, appunto, nel dare per tradizionale (che è filologicamente la vera qualifica del « popolare ») un prodotto che non lo è, o lo è in minima parte³. In vista di ciò il nostro rammarico aumenta, allorchè, in nota alla trascrizione di un testo o alla descrizione di un uso, come sovente avviene nelle raccolte demologiche di provincia, il raccoglitore c'informa che di quel testo o di quell'uso esistono varianti, ch'egli non ha ritenuto utile di riportare, perchè simili, quasi o sostanzialmente uguali tra loro: contro la norma filologica, che per noi è legge, secondo la quale nella letteratura popolare e in tutto il Folk-Lore la forma vale spesso più del contenuto. Situazione grave per chi intenda elaborare criticamente il materiale raccolto, perchè l'esito della elaborazione critica dipende in massima parte dal modo in cui quel materiale gli si offre.

² Sono lieto ora (nel momento di corredare di note il testo della mia conferenza) di segnalare il recentissimo volume di IRENE MARIA MALECORE, *La poesia popolare nel Salento*, Firenze, Olschki, 1967 (« Biblioteca di Lares », XXIV), che, pur conservando lo schema tradizionale di raccolta di materiale folclorico, comprende un'accurata illustrazione di tutte le forme della poesia popolare salentina e una ricca appendice di canti inediti.

³ Cfr. VITTORIO SANTOLI, in « Lares », X, 1939, pp. 232-234; id., *La critica dei testi popolari*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1961, p. 118.

La nuova metodologia ci richiama, dunque, all'obbligo di colmare le rilevate lacune, procedendo a un lavoro, quanto mai difficile, faticoso e lungo, di revisione di quanto è stato pubblicato e di approfondimento delle indagini, con scrupolose ricerche d'archivio e sistematiche inchieste sul terreno, un lavoro che permetta di preparare, con esattezza filologica, l'edizione critica del nostro Folk-Lore, auspicabile per tutte le regioni italiane, nella maggioranza delle quali la situazione degli studi demologici non differisce gran che da quella che ho riscontrata in Puglia. Rivedere con spirito critico ciò che è stato finora raccolto, allargare e approfondire le indagini con una esplorazione capillare sono due compiti necessari non soltanto per discernere il « vero » dal « falso » popolare, bensì anche per sapere ciò ch'è vivo e ciò che è morto e ciò che è mutato oggi del passato, sia remoto che prossimo. Il Folk-Lore muta col mutare delle condizioni storiche e delle situazioni sociali; e il demologo deve registrare tali mutamenti, non solo per amore e interesse della sua scienza, ma anche per l'incidenza che i suoi rilevamenti possono avere nel processo, naturale o programmato, delle trasformazioni di una determinata società. E la Puglia è al centro — come si constata — di un'area del Mezzogiorno d'Italia, in cui si profila il passaggio, il benefico passaggio, da una fase di civiltà agricola ad una di civiltà industriale: passaggio nel quale il Folk-Lore vivente è destinato a perdere qualcosa (e noi non ce ne doliamo affatto, perchè migliorerà il tenore di vita della popolazione) e ad acquistare altro. In Germania, dove sono stato di recente, è già in atto un tale processo, a cui volgono la loro attenzione gli studiosi, specie quelli del « Ludwig Uhland-Institut für deutsche Altertumswissenschaft, Volkskunde und Mundartenforschung » dell'Università di Tübingen. Ma anche ciò che è destinato a perdersi e va perdendosi, bello o brutto che sia, civile o incivile, secondo l'unico inesatto metro razionalistico con cui si giudica, va raccolto in tempo e bene perchè abbia valore di documento nelle mani dello storico.

A tali orientamenti si ispira il mio insegnamento nella Università di Bari, con l'intento di addestrare i giovani non solo a ricerche storiche, filologiche e letterarie a raggio nazionale e internazionale, ma soprattutto a un tipo nuovo di ricerca in loco, che possa portare alla fine a costituire il Corpus scientifico del Folk-Lore pugliese. E già ho avuto alcuni soddisfacenti frutti da parte di bravi allievi: ma siamo ancora agli inizi.

Da queste, forse troppo lunghe ma necessarie, premesse metodologiche discenderebbe, come logico corollario, che non sia possibile, allo stato attuale delle ricerche, svolgere un discorso critico sulle tradizioni popolari pugliesi, che miri a illustrare gli elementi della cultura tradizionale di questa regione, non dannosamente isolandoli nel loro aspetto pittoresco e spettacolare (che è un modo erroneo di studiare il Folk-Lore), ma inserendoli nella loro reale e vitale rete di relazioni con le altre componenti della cultura, come la lingua, la religione, l'economia, la storia ecc. Sopra tutte con la storia, che, nonostante la conquista vichiana, è stata di solito la grande sacrificata negli studi demologici e che costituisce, invece, nel suo senso moderno che la pone alla base di tutte le discipline, l'alveo più idoneo a far maturare scientificamente i dati folclorici.

Per attenermi al titolo della conferenza (*La Puglia e le sue tradizioni*) potrei tracciare una sintesi del Folk-Lore pugliese in corrispondenza con le suddivisioni etniche, geografiche e amministrative (non irrilevanti al fine della distribuzione dei fatti demologici) della regione; e potrei subito far notare, per il rapporto Lingua—Folk-Lore, la netta separazione linguistica e folclorica tra il Salento, partecipe della tradizione siciliano-calabrese, e le altre due zone, Terra di Bari e Capitanata, di prevalente influenza campana e abruzzese. Ma, per non ripercorrere la via già da me seguita nel suddetto saggio su *La Terra e la Gente* di Puglia, preferisco qui, anche per coerenza con gli enunciati principî metodologici, prendere in esame soltanto alcuni fatti e testi folclorici dei quali una selezionata, antica o nuova, documentazione ci permette di avviare quel vagheggiato discorso critico integrale, che vorremmo un giorno investisse tutta la cultura tradizionale della Puglia, come delle altre regioni d'Italia. E seguirò un certo ordine storico, che risulterà (almeno lo spero) dalla stessa esposizione. Non sarà, avverto, un quadro storico completo, ma soltanto un sondaggio, fatto con mezzi filologici ed etnologici sul terreno della storia, per una sistemazione cronologica di alcuni significativi fatti e testi demologici, da considerare rappresentativi ed emblematici del Folk-Lore pugliese.

« Cur autem Michaeli potissimum dedicata specus fuerit, haec a majoribus tradita comperior, annos quidem supra noningentos, atque amplius repetita: qua quidem tempestate Heruli, Gothi, barbaraeque aliae quaedam gentes per Italiam bacchantur, Garganum quendam civem Sipontinum, cuius praegrande armentum Gargano pasceretur in monte, a quo et ille nomen duxisset, ... ». Così Gioviano Pontano introduce nel *De Bello Neapolitano* (lib. II)⁴ il racconto della prima miracolosa apparizione di San Michele Arcangelo sul Gargano. E prosegue riferendo che il sipontino Gargano, postosi alla ricerca del suo toro più bello, che si era disperso nel bosco, lo scorse alla fine che stava pascolando sull'ingresso di una grotta; e, preso dall'ira, gli lanciò una freccia, che, prodigiosamente respinta, ferì il saettatore; portata la notizia al vescovo Lorenzo, questi indisse tre giorni di digiuno e orazioni, ed egli stesso, nel sonno, ebbe la visione dell'Arcangelo, che gli ordinò di fare di quella grotta la sua basilica, il suo futuro sacrario presso i mortali.

Il passo pontaniano, di cui ho fedelmente riportato l'inizio non per gusto erudito ma per la necessità di chiarirlo, offre, a me pare, due possibilità di traduzione della relativa *a quo et ille nomen duxisset*: la più normale sembrerebbe quella di riferire *a quo* al termine che lo precede immediatamente *Gargano... in monte* ed *et ille*, con valore rafforzativo (= *ipse*), al pastore Sipontino, il quale, dunque, avrebbe preso il nome dal monte (e così apparve lampante a me stesso in una prima lettura, tanto che giudicai l'inverso un errore di traduzione, in cui qualcuno sarebbe incorso e che altri avrebbero ripetuto pigramente senza più controllare la fonte); ma, rileggendo e meditando il passo pontaniano, alla luce della problematica etnologica che vado prospettando, mi accorgo ora (nel cammino della scienza tali ritorni sui propri passi risultano spesso proficui e non devono mai celarsi) mi accorgo, ora, dicevo, che non si può affatto escludere l'interpretazione che vuole dato il nome Gargano dal pastore al monte, considerando le due relative *cuius praegrande armentum Gargano pasceretur in monte* e *a quo et ille nomen duxisset* come due autonome dipendenti, entrambe di I grado, e facendo riferire *a quo*, come prima il *cuius*, al soggetto dell'infinitiva *Garganum quendam civem* e, conseguentemente, *et*

⁴ Leggo dall'edizione veneziana del 1519, c. 177 v.

ille al monte, il quale, dunque, avrebbe assunto il nome Gargano dal pastore sipontino.

Sarebbe questa seconda costruzione *difficilior* rispetto alla prima e sintatticamente lecita⁵. Se si voglia spiegare come mai *l'et ille*, che indicherebbe qualcuno o qualcosa lontano da chi scrive, venga dato al monte, si tenga presente che più vicino al pensiero del narratore (cioè del Pontano) sta il « sipontino Gargano », protagonista dell'impresa narrata, al quale perciò, più coerentemente, si riferisce forse il più legante *a quo*.

Tutto ciò può apparire un mero esercizio di interpretazione grammaticale del testo e, invece, racchiude un problema di ordine culturale, che è quello di scoprire se il Pontano abbia dotamente corretta, secondo quanto riporta un leggendario medioevale trasmessoci da codici del sec. IX (ed uno forse dell'VIII)⁶, la lezione popolare del racconto (come sarebbe se si accettasse la prima interpretazione) o abbia riferita, tal quale *a majoribus tradita*, la versione più creduta dal popolo e più favolosa. E, conoscendo il Pontano, non si può escludere una terza ipotesi, cioè che egli abbia di proposito non evitato l'equivoco, da lui accolto e presentato come un compromesso fra il gusto della tradizione letteraria, callimachea e virgiliana, familiare agli umanisti e a lui particolarmente cara, di far prendere ai luoghi e agli elementi della natura i nomi (si pensi a quelli assunti dagli astri nell'*Urania*) dalle imprese umane, e la preoccupazione, che si conveniva a uno storico, di dare veridicità ai fatti narrati.

Di tutto, comunque, fuorchè d'ingenuità, come è stato fatto, si può accusare il Pontano, perchè, accettando la versione popolare e favolosa (ammesso che sia questa la interpretazione giusta del passo), egli esplicitamente dichiara di riferire *haec a majoribus tradita... atque amplius repetita*.

⁵ Si potrebbe anche pensare (ma sarebbe forse un ragionamento troppo ricercato) a un uso di tipo ciceroniano, contrario a quello italiano, dei pronomi *hic* (*a quo* si può svolgere in *et ab hoc*) e *ille*, quando sono in correlazione con due sostantivi anteriormente citati: *hic* (nel nostro caso *a quo* = *et ab hoc*) si riferisce al primo sostantivo e si traduce quindi con « quello »; *ille* si riferisce al secondo sostantivo e si traduce con « questo ».

⁶ *Bibl. hag. Lat.* s.v. MICHAEL ARCHANGELUS. Cfr. CIRO ANGELILLIS, *Il santuario del Gargano e il culto di San Michele nel mondo*, II, Foggia, Cappetta, 1956, p. 10.

E infatti quella versione trova riscontro nella vulgata della leggenda, desunta dai testi novellistici di tradizione orale, il cui personaggio è appunto designato come un uomo molto ricco, chiamato Gargano⁷. Lezione che storicamente in sè non può non essere giudicata ingenua, data l'attestata preesistenza (e di molti secoli) del nome del monte (citato già da Virgilio e Orazio) alla data dell'apparizione di San Michele, ed è sconfessata dalla tradizione scritta dell'*Apparitio Sancti Michaelis*, che dice senza possibilità di equivoci: « Erat vir praedives quidam nomine Garganus qui ex eventu suo Montis sibi vocabulum indidit, ... »⁸. Tuttavia va rilevato che Gargano ha più la forma di un antico nome o aggettivo di persona⁹, direi di divinità, per la sua terminazione in *ganus*, diversa dalla consueta terminazione in *is*, *es*, *ia* dei nomi e aggettivi di località; onde si spiega e appare coerente la sua personificazione nel ricco e irascibile pastore sipontino, possessore di un grandissimo armento (dove il significato di grandezza si riflette sulla persona), « *dominus, collecta multitudine servorum, ... invenit...* » (come si legge negli *Acta*), uccisore intenzionale del suo toro smarrito (potente, dunque, e vendicativo come una divinità pagana, anzi primitiva). Egli è l'ἄρωσ ἐπώνυμος del monte e, dando il nome alla montagna, proietta in essa la sua forza gigantesca e monstruosa: e una eco di concezione animistica mi sembra di avvertire nell'oraziano *Garganum mugire putes nemus* (Epist. Lib. II, I, v. 202) « penseresti che mugghi la selva del Gargano » e persino nell'espressione dell'*Apparitio* rievocante l'intervento divino: *Garganus immenso tremore concutitur*. La personificazione di Gargano, dunque, può essere considerata, o anche solo immaginata come ipotesi di lavoro, un'ultima sfuggente orma di un primitivo culto di Gargan, attestato dalla tradizione orale, specialmente nelle regioni occidentali della Francia. Gargan è

⁷ Cfr. GIUSEPPINA GAJTO ALBANO, *Leggende sul Gargano*, in « La Puglia letteraria », XI-XII, 1932.

⁸ *De Apparitione Sancti Michaelis*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Langobardicarum et italicarum saec. VI-IX*, pp. 541-543.

⁹ Noto, per inciso, ch'esso ricorre come cognome nell'Italia meridionale: Giuseppe Gargano è, per darne un esempio, l'autore di un *Vocabolario domestico napoletano-italiano*, Napoli, Pasca, 1841.

un dio gigante, che abitava con i suoi parenti sulla più alta montagna d'Oriente, venuto in Occidente e onorato, probabilmente dopo il neolitico, su di un'area vastissima, da cui affiorano due promontori che portano oggi lo stesso nome: l'uno, Mont Saint-Michel, che sporge sulla costa occidentale francese, fra Normandia e Bretagna, celebre per il fenomeno delle maree che di notte lo distaccano dal continente (e ne sono rimasto io stesso in una notte d'agosto del 1957 — concedetemi questo ricordo personale — distaccato ed estasiato), era chiamato prima Mont-Gargan o Mont-de-Gargan; l'altro è il Monte di San Michele o del Gargano in Puglia. La coincidenza non è fortuita. La relazione fra le due località, francese e italiana, normanna e pugliese, doveva essere nota al vescovo di Avranches, il quale, allorchè, in sèguito ad alcune apparizioni (che hanno — si noti — una singolare rassomiglianza con quelle avute dal vescovo Lorenzo di Siponto) decise nel 709 di sloggiare Gargan dal monte bretone-normanno di sua giurisdizione, non soltanto fece abbattere in cima al monte i monumenti megalitici destinati al culto di Gargan, ma consacrò il luogo a San Michele come due secoli prima era stato consacrato all'Arcangelo il Monte Gargano in Italia; e, mostrando di conoscere bene questo precedente, fece venire di qua delle reliquie dell'Arcangelo per il Mont-Saint-Michel della sua terra. Anzi si dice che la prima chiesa vi fu costruita sul modello di quella del Gargano, e da allora stretti legami unirono i due santuari della Normandia e della Puglia¹⁰.

Di questo mitico dio, che nel ruolo di grande ed enorme gigante rivive nel personaggio di Rabelais *Gargantua* e in molte cronache cinquecentesche « du grand et énorme géant Gargantua », ispirate tutte a una vivente tradizione popolare¹¹, il Folk-Lore francese ci ha trasmesso le proprietà e le caratteristiche

¹⁰ Cfr. FRANÇOIS LENORMANT, *À travers l'Apulie et la Lucanie, Notes de voyage*, I, Paris, A. Lévy, 1883, p. 55. Vedi anche l'articolo di H. LECLERQ nel « Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie », t. XI, p. I, Paris, 1933, col. 903.

¹¹ Cfr. RENÉ POMEAU, *Rabelais et le folklore*, in « Studi francesi », XX, 1963, pp. 218-225: da consultare anche per quanto ho detto prima. E si vedano le belle e acute pagine che ne trae GIANNI NICOLETTI nella introduzione alle *Opere* di FRANÇOIS RABELAIS, I, Torino, Utet, 1963, p. XXV ss.

riflesse in numerose tradizioni, che sono state diligentemente raccolte dal Sébillot nell'opera *Gargantua dans les traditions populaires*¹². Analoghe proprietà e caratteristiche, fra cui due elementi prevalgono, montagna e acqua, non è difficile rintracciare nelle tradizioni garganiche pugliesi. Prima, fra tutte, nello stesso toponimo, che, secondo una proposta del Ribezzo, condivisa dal Colella¹³, potrebbe avere una base mediterranea *garga* « monte », « roccia », base ampliata con vari suffissi (*ro*, *so*, *no*), donde anche *gargalone* o *vergalone*, come viene chiamato uno scoglio sul litorale di Santo Spirito. Nè si può trascurare la molto arcaica radice *gar-*, che ci fa risalire al significato di gola, caverna, inghiottitoio d'acqua: l'acqua miracolosa che filtra dalla roccia e si raccoglie nel pozzetto della grotta rinnova forse cristianamente un primitivo culto delle acque, che è legato a quella montagna aspra, cosparsa di cavità, soggetta fin dalla preistoria a terremoti, dall'aspetto pauroso e terribile di un gigante: forse il Gargan.

Di altri culti precristiani sul Gargano abbiamo testimonianze letterarie e tradizioni antiche.

Sul Monte Sacro, che è la più alta vetta del Gargano orientale, sarebbe sorto un tempio di Giove Dodoneo, il cui culto si sarebbe mantenuto vivo fra gli abitatori del Gargano: lo stormire delle querce, il gorgogliare di una fonte, il tubare o il volo di un colombo esprimevano il senso degli oracoli sacri della divinità Dodonea¹⁴. La successione di San Michele a Giove è attestata da reperti archeologici nella Francia sud-occidentale, dove, nel dipartimento delle Landes, « Saint Michel de Jouarare ou de Gioure, Jovis ara aujourd'hui saint Michel Escalus, était le siège d'un temple de Jupiter, dont on a retrouvé les vestiges accompagnés de diverses antiquités. Il est évident » — commentava il Saintyves nella famosa sua opera *Les Saints Successeurs des Dieux* — « que saint Michel n'est qu'une substitution de Jupiter opérée d'abord par accolement du

¹² PAUL SÉBILLOT, *Gargantua dans les traditions populaires*, Paris, Maisonneuve, 1883.

¹³ GIOVANNI COLELLA, *Per la toponomastica pugliese*, in « Rinascenza salentina », XI, 1943, p. 117.

¹⁴ Cfr. SALVATORE PRENCIPE, *L'abbazia benedettina di Monte Sacro nel Gargano*, S. Maria C.V., S. Del Prete, 1952, pp. 23-25.

nom du saint à l'ancien nom du lieu Gioure. Au reste, saint Michel vainqueur des démons fut dans plus d'un endroit substitué au Jupiter victorieux des Titans»¹⁵. Da Giove vincitore dei Titani a San Michele vincitore dei Demoni il trasferimento è possibilissimo, ma può essere anche fortuito: l'agiografia ne registra, col metodo topografico, vari casi analoghi, di cui son protagonisti altri luoghi e santi diversi.

Da un noto passo di Strabone (Lib. VI, 284 C) apprendiamo che nel territorio della Daunia, in cima a un monte denominato Drion, sul promontorio chiamato Gargano che si avvanza nel mare per circa trecento stadi, dunque nel sito stesso o prossimo della grotta in cui si venera il santo guerriero cristiano, sorgeva la basilica dedicata a Calcante: « in realtà », — afferma il Giannelli¹⁶ — « il Calcante localizzato presso il Gargano non è che una trasformazione del daunio Kalchos »; nè si può scartare l'ipotesi di chi ritiene che i Greci trascrivessero sotto la forma significativamente aberrante di *Calchas* il nome del dio *Gargan*¹⁷; è, comunque, più che sospettabile una relazione fra Gargan, Kalchos e Calcante, il cui tempio fu celebre meta di pellegrini, che, per ottenere la predizione del nume, erano tenuti a sacrificare un montone nero e a dormire una notte all'aperto sulla pelle dell'animale ucciso, in attesa che il dio emanasse ispirazioni profetiche e influssi guaritori. Il tempio di Podalirio era situato (ci dice ancora Strabone) « in infima montis radice », distante dal mare circa cento stadi, dalla quale (*radice*) nasceva un fumaticello, le cui acque guarivano tutti i morbi del bestiame. « Presso la tomba di ambedue questi eroi », Podalirio e Calcante, « anche più tardi gl'indigeni della Daunia dormivano in attesa di sogni salutari, bagnandosi con l'acqua dell'Alteno e invocavano la protezione del figlio di Esculapio [...] ». Così più tardi Podalirio e Calcante alla loro volta vennero surrogati dall'Arcangelo S. Michele e da S. Pietro, e le acque dell'Alteno si devono riconoscere in quella sorgente nota sotto il nome la *Stilla* che sgorga nella caverna del celebre

¹⁵ P. SAINTYVES, *Les Saints Successeurs des Dieux*, Paris, E. Nourry, 1907, pp. 350-351.

¹⁶ GIULIO GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze, Sansoni, 1963, p. 275.

¹⁷ Cfr. R. POMEAU, *art. cit.*, p. 220.

santuario di S. Michele al Gargano e che dai fedeli è anche oggi ritenuta miracolosa e salutare ». Così si legge nella *Storia della Sicilia e della Magna Grecia* di Ettore Pais¹⁸. Il passo mira a stabilire la continuità del rito dell'*incubatio*, ed è perciò etnologicamente importante, benchè vi siano confuse le due divinità di Podalirio e Calcante e l'identificazione dell'Alteno con la *Stilla* sia tutt'altro che probabile.

Per la figura di Calcante « il est à noter » — scriveva François Lenormant¹⁹ — « qu'un miroir étrusque à graffito, publié par Gerhard, nous offre, avec son nom inscrit près de lui, la figure de Calchas, non pas envisagé comme le devin de la guerre de Troie chanté dans l'épopée, mais comme le demi-dieu fatidique qu'allaient interroger au Garganus les populations italiques. Il tient à la main le foie de la victime immolée, où il lit l'avenir ; barbu, la chevelure hérissée, son aspect est terrible ; deux grandes ailes garnissent ses épaules. C'est tel qu'il devait être représenté dans la grotte où il avait son oracle ; et il n'a pas fallu un grand changement pour en faire un saint Michel, ministre des colères divines ».

Senza la stratigrafia dei miti, a cui abbiamo accennato, non si possono comprendere nel loro valore storico tutti gli elementi demologici del culto di San Michele. Il pauroso mitico gigante Gargan, il nume-mago Calcante, terribile nell'aspetto (se poi non indicano proprio la stessa divinità), hanno ceduto il posto all'Arcangelo Michele, il più grande difensore di Dio, perchè scacciò Lucifero che ardì essere pari a Dio, e in questa lotta egli si erge come il buon gigante contro il gigante ribelle : questo è il demone dimorante nella grotta, possessore dell'intera montagna, scacciato dall'Arcangelo, come quel drago pestifero che, secondo la tradizione scritta e orale, infestava la regione intorno al monte Tancia, tra il Velino e il Tevere, nella provincia reatina, e venne relegato da San Michele nella parte più interna dell'antro, che è un'altra grotta-santuario del Santo, forse sede di un culto oracolare, dove tuttora si trova, scolpita su una stalattite, un'antica divinità pagana, che sembra potersi

¹⁸ ETTORE PAIS, *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*, I, Torino-Palermo, C. Clausen, 1894, pp. 575-576.

¹⁹ F. LENORMANT, *op. cit.*, I, pp. 61-62.

identificare con la dea Vacuna²⁰. « Illustris fuit apparitio in Monte Gargano S. Michelis fugantis doemonem ab antro illo et a toto monte Gargano », notava Gian Vincenzo Gravina nell'opera *De visionibus* (cap. III). E similmente registrava Martino Del Rio nelle sue *Disquisizioni magiche* (Lib. IV)²¹. Quale combattente del drago (che s'identifica col demonio) il Santo appare sulla porta del santuario garganico e anche su quella di S. Zeno a Verona.

Il culto di San Michele sul Gargano eredita un po' della gigantomachia dei vecchi culti soppiantati: « la stessa caverna » — fu rilevato dal Gothein²² — « serba ed incute nella sua forma antica un sacro terrore ». Ed è da riconoscere che il Santo cristiano era il più adatto a sostituire quelle antiche divinità garganiche, in qualità di « princeps magnus » delle milizie angeliche, vincitore del diavolo, combattente vittorioso del drago, come viene nominato nella Sacra Scrittura, sì che Costantino lo designò come protettore delle sue schiere e i Longobardi, convertiti al cristianesimo, che invasero il Gargano, lo fecero succedere al loro dio Wotan come protettore degli eserciti²³. La sua fama valicò presto i confini della regione e della nazione. Al celebre santuario, specialmente intorno al temuto anno Mille e più ancora al tempo delle Crociate, convergevano pellegrini d'ogni parte d'Europa, in maggior numero dalla Francia e dalla Germania, per invocare la protezione del Santo (parallelamente, e specie durante la guerra dei Cento anni, affluivano i pellegrini al Mont-Saint-Michel di Normandia). Particolarmente battuta fu qui una strada, chiamata « la via sacra dei Longobardi », che da San Severo, attraverso la valle di

²⁰ Cfr. MARIA GRAZIA MARA, *Contributo allo studio del culto a S. Michele nel Lazio. La grotta del Tancia*, in « Archivio della Società Romana di Storia Patria », s. III, vol. XIII, 1959, n. 82; id., *Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia*, in « Studi e materiali di storia delle religioni », XXXIII, 1962, pp. 104-107.

²¹ Cfr. MARCELLO CAVALIERI, *Il Pellegrino al Gargano...*, Napoli, C. Porsile, 1690, Dial. II, p. 100.

²² EBERHARD GOTHEIN, *L'Arcangelo Michele Santo popolare dei Longobardi* (Traduzione dal tedesco del dott. G. B. Guarini), in « Rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti », XIII, 1896, p. 83.

²³ Cfr. E. GOTHEIN, *art. cit.*, in « Rassegna pugliese... », XIII, 1896, pp. 81-89, 107-112, 137-146, 162-168.

Stignano, raggiungeva Monte Sant'Angelo, il cui santuario assunse nel medioevo una eccezionale importanza religiosa, economica e politica, pari forse a quella di San Giacomo di Compostella in Galizia.

Oltre che risalire ai precedenti miti, giova mettere in luce la connessione tra il culto garganico di San Michele e la civiltà agricola e pastorale della zona pugliese in cui esso si è per prima sviluppato.

Tre sono le apparizioni di San Michele sul Gargano, delle quali si hanno varie tradizioni scritte (dagli *Acta apparitionis* al Pontano) e orali (leggende popolari): 1) Egli sarebbe venuto in sogno al vescovo Lorenzo (il cui nome — si badi — non compare negli *Acta*, ma si desume dalla *Vita Laurentii*)²¹, che ravvisando un segno di miracolo sacro nell'episodio del toro aveva fatto celebrare un triduo di penitenze e preghiere, e gli avrebbe dichiarato di aver scelto quella caverna come sede del suo culto terreno. 2) Non molti giorni dopo l'Arcangelo sarebbe intervenuto a liberare Siponto assediata dall'esercito napoletano; un episodio che probabilmente si riferisce alla guerra fra gli Eruli di Odoacre e i Goti di Teodorico, per i quali parteggiarono i Sipontini. 3) In una terza apparizione il Santo annunciò al Vescovo, che si accingeva a consacrare la grotta, di averne già egli stesso operata la consacrazione; segni ne furono ritenuti un rozzo altare coperto di un paliolo vermiglio e sormontato da una croce, trovato nella grotta, e l'orma del piede di San Michele, impressa nel sasso.

Nonostante la scarsa o nulla attendibilità storica delle tre prodigiose apparizioni, costruite con i più usati motivi della narrativa agiografica e utilizzate anche a fini politici²², esse — ciò

²¹ In *Mon. Germ. Hist.* cit., p. 543.

²² È facile ravvisare nel 2° episodio — ha notato ARMANDO PETRUCCI, *L'unico eletto fra tutti gli altri monti. Contributo allo studio della leggenda di S. Michele*, Quaderni del « Il Gargano », 3, p. 12 — « la mitizzazione della secolare lotta fra Napoli e Benevento, mitizzazione operatasi nella fantasia e nei cuori dei Longobardi del Sud nel lungo periodo in cui la lotta si svolse e tutta infusa di spirito nazionale: quello spirito nazionale di cui i Longobardi, tenacissimo popolo, non si sarebbero spogliati che assai tardi ». E sull'altro fronte: « Lo stesso accenno che dell'episodio della vittoria si trova nella vita di S. Lorenzo Maiorano vescovo di Siponto ([...] altro non sarebbe che la utilizza-

che più conta sul piano della fede e su quello demologico — sono per la gente del Gargano storie vere: e questa carica di vero ha dato una straordinaria forza al culto di San Michele, che ha ispirato l'arte e la letteratura a vari livelli, dalla narrazione in esametri latini che ne fece nel X secolo Flodoardo di Reims nel poema *De Christi triumphis apud Italiam*²⁶ fino alle ottocentesche storie popolari in versi²⁷.

Vana ricerca è, pertanto, quella di appurare l'anno (che è variamente indicato e si fa oscillare tra il 490 e il 540) in cui le apparizioni sarebbero avvenute²⁸. Importa piuttosto considerare le date annuali che commemorano, con feste e pellegrinaggi, i prodigiosi eventi del Santo, facendo rilevare, *per incidens*, la confusione che si è verificata, massimamente nell'attuale *Martirologio romano*, attribuendo ora l'uno ora l'altro episodio al 29 settembre e all'8 maggio: la festa dell'8 maggio, ignorata dal primitivo *Martirologio geronimiano*, ma passata in vari martirologi medioevali, che fanno risalire l'*inventio basilicae S. Angeli* all'8 maggio 492 o 494, era una festa locale della Chiesa di Siponto e « riguardava un santuario rustico, situato entro una delle molte caverne del Monte Gargano »²⁹.

La variabilità degli episodi e delle feste a cui si collegano conferma la natura agraria e la funzione ciclica delle due date annuali (29 settembre e 8 maggio), che coincidono con l'inizio e il termine dei grandi lavori agricoli: semina e mietitura. Più che calendariali, sono dunque cicliche (secondo la terminologia etnologica del Van Gennep) le due festività annuali di San Mi-

zione di un dato storico per se stesso elastico, ai fini di una "vita" che molti scrittori ([...]) ritengono in massima parte fabbricata alla fine del sec. IX, al servizio della propaganda bizantina, preoccupata ormai di sottrarre il culto di S. Michele e la vita religiosa locale all'influsso del clero latino e delle tradizioni longobarde ([...])» (p. 13).

²⁶ Cfr. A. PETRUCCI, *L'unico eletto* cit. Il testo di Flodoardo è in MIGNE, P. L., CXXXV, coll. 853-854; ed è riportato anche in *Poeti epici latini del secolo X* a cura di FILIPPO ERMINI, Roma, Istituto Angelo Calogerà, 1920, pp. 198-200.

²⁷ Cfr. GIOVANNI GIANNINI, *La poesia popolare a stampa nel sec. XIX*, I, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1938, pp. 347-350.

²⁸ Cfr. C. ANGELILLIS, *op. cit.*, II, 1956, pp. 13-14.

²⁹ Cfr. P. GIUSEPPE LOW, *San Michele*, in « Enciclopedia Cattolica », VIII, coll. 947-954.

chele, legate precisamente ai cicli di autunno e di primavera. Ce ne dà prova un'altra interessante coincidenza con la transumanza delle pecore che fin dall'antichità si svolgeva tra l'Abruzzo e la Puglia: « ... mihi greges » — dice Varrone nel *Rerum rusticarum* (II, 2)³⁰ « in Apulia hibernabant, qui in Reatinis montibus aestivabant, cum inter haec bina loca, ut jugum continet sirpiculos, sic calles publicae distantes pastiones ». Per millenni lungo quei pubblici sentieri, *tratturi*, *tratturelli* e *bracci*, che congiungevano le distanti pasture delle due regioni, sono scese e risalite ogni anno, in autunno e in primavera, le mandrie d'Abruzzo. Il 29 settembre e l'8 maggio segnavano le date ufficiali di apertura e chiusura della « Regia Dogana della mena delle pecore in Puglia », istituita nel XV secolo da Alfonso I d'Aragona per stabilire il canone dell'affitto dei pascoli. Così il Santo guerriero, capostipite della cavalleria (come lo definisce l'Huizinga nell'*Autunno del medioevo*), principe grande, condottiero degli eserciti, difensore dei potenti (papi, imperatori, re, principi si sono recati in ogni epoca a rendere omaggio al Santo del Gargano), diviene anche il buon Santo degli umili, dei pastori e dei contadini, che è tenuto a proteggere la salute degli animali e le sorti del raccolto nei periodi stagionali in cui maggiormente incombono il rischio e l'incertezza³¹.

Documenti folclorici recenti e recentissimi ci svelano talvolta, inaspettatamente, tracce dell'antico. L'immagine del Santo guerriero vincitore di Satana ritorna frequente fra la gente garganica nelle farse di carnevale che, sviluppandosi in analogia

³⁰ Riporto il passo dall'edizione M. TERENTII VARRONIS, *Rerum rusticarum libri tres* post HENRICUM KEIL iterum edidit GEORGIUS GOETZ, Lipsia, Teubner, 1912, p. 78.

³¹ Rilevo ora, mentre sto corredando di note il testo della mia conferenza, questo interessante passo del Gothein (1896), che anticipa e conferma la mia idea: « ... il Gargano è rimasto il centro religioso dell'Italia meridionale; e i due giorni del Santo, che la Chiesa ha elevati a feste solenni per i credenti, corrispondono precisamente ai periodi, nei quali le popolazioni locali son turbate e commosse. L'una, che, originariamente, fu l'anniversario della consacrazione miracolosa della santa grotta del monte, cade alla fine di settembre, allorchè i pastori ripiglian possesso della pianura; l'altra, al principio di maggio, quando comincia l'esodo e il grano schiudesi nelle spighe e la speranza del contadino è prossima ad effettuarsi » (E. GÖTHEIN, *art. cit.*, p. 82).

con i bruscelli toscani, s'irradiarono da Napoli, dove ebbero nel XVIII secolo il maggior centro di produzione, in tutto il mezzogiorno³². In una di esse, raccolta una quarantina di anni fa dal Vocino a San Nicandro Garganico³³ (dove ora, come risulta da un'inchiesta condotta da un mio scolaro, non viene più rappresentata da qualche anno, da quando, cioè, il paese è rimasto pressochè deserto di uomini, emigrati nel nord e all'estero), è svolto il tema, comune a tutti i componimenti dello stesso genere, di una ragazza contesa fra un vignarolo e un ortolano: ce la spunta, alla fine, il vignarolo (chi si dedica al vino ha in Puglia titoli superiori!), il quale si è servito del migliore ambasciatore di nozze, Pulcinella; l'ortolano, che ha mandato invece una vecchia, è stato respinto e, in preda alla disperazione, invoca il Demonio e viene a patti con lui, offrendogli la sua anima:

— I' tineva nu vuto a lu cummente
ma di piccati mo ne tengo tanti!
Tutt' lu monn' voglio fà finire,
nu grosso tirramuto voglio fà fare!
Mo ca quess'anima mia pirduta sia,
vin' Carond' e vinl'a pigliare! '

Appare il Diavolo:

— Eccti, patrono mio, ca so' minuto,
e ubbidiente son'a li toi chiamate.

Ma interviene l'Arcangelo del Gargano (posto dalla Chiesa a capo degli angeli buoni contro Lucifero, rappresentante le forze ribelli del male) e salva l'anima dannata, o che sta per dannarsi, dell'ortolano, di questo meschino Faust garganico, mettendo in fuga il Demonio:

— O brutta faccia di Caino tendo nero!
La mia spata si chiama Angilo Michele!
Sott'al mio trono ti vien'a pusare;
cu quessa spata ti voglio pricittare³⁴.

³² Vedi, per l'Irpinia, ANTONIO D'AMATO, *La lotta dell'Angelo e del diavolo nella tradizione popolare irpina*, Avellino, 1933.

³³ Pubbl. da MICHELE VOCINO, *Lo sperone d'Italia*, Roma, Scotti, 1914, pp. 279-285; NICOLA ZINGARELLI e MICHELE VOCINO, *Apulia fidelis*, Milano, Trevisini, s.a. [1927], pp. 173-185. Cfr. PAOLO TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 402-403.

³⁴ *Pricittare* (lat. praeceptare) = intimare.

E il Demonio scappando :

— Mi ni vaio, mi ni vaio, ca haio timore!
Ma mo ca quess'anima haio pirduto,
faccio fà diciassett'anni di tirramuto.

(I terremoti, secondo la mentalità popolare, sono appunto provocati dall'ira del Demonio vinto dall'Arcangelo Michele).

Si ripete, farsescamente, a Carnevale (e noi sappiamo che il Carnevale, antica festa d'inizio d'anno, ha origini sacre di carattere agrario)³⁵ la lotta tra il cattivo e il buon gigante della montagna. E gli stessi personaggi della farsa di San Nicandro Garganico, che abbiamo sopra ricordata, il vignarolo e l'ortolano, lo stesso conflitto amoroso che essi ingaggiano sono elementi etnologicamente propiziatori, propri di un mondo agricolo, le cui componenti si riflettono in molte altre manifestazioni popolari del sud e della stessa Puglia: esempi singolari del « primitivo » che sopravvive.

Tale è, spostandoci nell'estremità opposta della regione, nella penisola salentina, il fenomeno del tarantolismo, in cui proprio il rischio e l'incertezza del raccolto, fattori esistenziali delle popolazioni a struttura agricola, determinano stati di depressione individuale e di angoscia collettiva, che si proiettano in un animale nocivo alle campagne e ritenuto dai contadini venefico per le persone: un animale che è quasi persona (ed è chiamato con nomi di persona: Rosina, Peppina, Maria, Antonietta ecc.); e dalla lotta che la vittima, reale o presunta, ingaggia con la tarantola riuscendone alla fine periodicamente vincitrice, scaturisce la reintegrazione dell'individuo colpito dal male e il riscatto da una situazione critica collettiva che si ripete ad ogni inizio della fase culminante dell'annuale lavoro dei campi. La coincidenza del tempo in cui si manifesta il tarantolismo e si attua la relativa operazione guaritrice con il ciclo etnologico di San Giovanni (che va dal 24 al 29 giugno) ci conferma che il fenomeno è, almeno nel suo aspetto formale, un rito d'inizio stagionale: elemento questo caratterizzante che il De Martino,

³⁵ Cfr. P. Toschi, *Le origini del teatro italiano* cit., p. 104 ss.

il quale ha egregiamente analizzato il fenomeno³⁶, non mi sembra che abbia sufficientemente sottolineato. Un rito d'inizio stagionale che, come tutti i riti di questo tipo, svolge la sua duplice funzione di eliminazione del male, che viene ripescato nella memoria della vittima e scaricato della sua potenza, e di propiziazione del bene attraverso gli elementi coreutico, musicale e cromatico. Lottare con la tarantola in perfetta sintonia con la danza, la musica e i colori è condizione indispensabile per la vittoria, come già notava il Berni nel suo *Orlando innamorato* (l. IV, c, 46, str. 6 e 7):

Come in Puglia si fa contro al veleno
di quelle bestie che mordon coloro
che fanno poi pazzie da spiritati
e chiamansi in vulgar tarantolati;
e bisogna trovar un che, sonando
un pezzo, trovi un suon ch'al morso piaccia,
sul qual ballando, e nel ballar sudando
colui, da sè la fiera peste caccia.

Anche qui la Chiesa è opportunamente intervenuta e, non riuscendo a sradicare il rito, lo ha privato dei suoi elementi magici e lo ha avviato verso una forma cristianizzata, che ha luogo nella cappella di San Paolo a Galatina, dove il 29 giugno accorrono in pellegrinaggio i tarantati, per chiedere la grazia della guarigione, appena accennando con gesti e canti, ormai mozzati, al rito primitivo. Miracolosa è ritenuta l'acqua attinta al pozzo che è attiguo alla chiesetta.

Per effetto della cristianizzazione del rito, si è voluto anche spiegare con una leggenda religiosa il fatto che la tarantola colpisca in prevalenza le donne, specie nel periodo del solleone, tra il 20 luglio e il 20 agosto. Così dice la leggenda di Sanàrica del Capo³⁷: « Ci fu una volta una mala femmina, che, istigata da Satana, il grande nemico della Madonna, escogitò una maniera assai indegna per nuocere alla Vergine Maria di Fine-

³⁶ ERNESTO DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

³⁷ LUIGI SADA, *L'elemento storico-topografico nella genesi delle leggende del Salento*, Toritto, F. Pecoraro, 1949, pp. 61-62.

sterre. Essa sapeva che la tarantola aveva nella pancia un liquido che fa male alla pelle, e perciò ne raccolse nel bosco una dozzina e le portò una là e una qua nelle cassette dell'elemosina. Ogni volta che un fedele veniva a mettere un suo soldino in onore di Maria, si sentiva bucata la mano come da uno spillo pungentissimo, per cui si andava dolorando. Era la tarantola che sbucava dalla fessura, e tac!, pungeva le dita degli incauti devoti. Nè bastò; tutti questi ragni del diavolo — con gioia della mala femmina — cominciarono a tessere le loro tele così fitte, da ostruire le aperture delle cassette sacre, e dalle loro tele pungevano ancora di più i devoti. Ne nacque uno scandalo, una paura, un tremore, così che i devoti pensarono esservi qualche stregoneria e disertarono la chiesa della Vergine. Era il mese di luglio, quando si esce dai panni per il gran caldo, onde noi diciamo *lu mese de li miessi, / de li panni te' nd' essi*, e faceva caldo assai. E allora la Madonna fece il miracolo. “ Sei nata senza cattiveria ” — disse alla tarantola —, “ ma una mala femmina t'insegnò quello che non dovevi fare. Ora lo farai per castigo, e tutti avranno paura di te. Non sarai mai più il ragno che porta guadagno, ma il ragno che porta la morte ”. E per virtù della sua potenza tutti i raggi del sole conversero sulle tarantole, che, prese di mira da tale atroce calore, furono colte da follia, si avvelenarono tra loro, furono contorte a terra peggio di vipere infilzate e fuggirono tutte nei boschi. Ma per vendicarsi della mala femmina, che fu la cagione della maledizione scagliata su di loro dalla Vergine Maria, morsicarono di preferenza le femmine, cagionando loro malanni che i raggi del sole di luglio, per volere della Madonna, avevano cagionato loro: veleno, convulsi, pazzie ».

Da riti che affondano le loro radici nel mondo agrario primitivo, di cui abbiamo cercato di seguire lo svolgimento sino alla trionfante assimilazione cristiana (dalla preistoria alla storia), passiamo a fatti folclorici nati in determinate epoche storiche.

L'area della così detta Grecia salentina, compresa tra Lecce, Otranto e Gallipoli, è invasa da una potente greicità, che si fa sentire nell'arte, nella lingua e nel Folk-Lore. Ma, come per la lingua, così per il Folk-Lore, non è facile distinguere quanto risalga all'antica colonizzazione della Magna Grecia e

quanto, certamente di più, alla dominazione bizantina dei secoli dal VI all'XI.

L'influsso della letteratura popolare greca si avverte in taluni strambotti salentini, chiamati con termine greco *τραγούδια*: ma è bene esser cauti nello stabilire rapporti di sole immagini e concetti, che risultano poi comuni anche alla lirica d'amore italiana. L'intenzione dell'innamorato, nel seguente canto di Zol-lino³⁸, di insegnare alla sua bella una canzone « greca », perchè non sia compresa dai latini, rivela, comunque, un sentimento etnico di grecità, che va tenuto in conto:

Itela na su maso 'na sonetto,
grico, na mi to fsèrume i Latini:
An astèri vastà mesa 's to petto,
vastà mia *chiantun* afse *petrosini*:
Oriamu jenomèni, en e(h)i *defetto*.
Ce *lavorata* ise sa t'asimi:
'Ci pu pratù to pòjasu *garbata*,
mirizi i jetonia ce oli i strata.

Assai rilevante è l'elemento greco nella novellistica popolare. Il mito di Apollo e Admeto rivive, con le naturali varianti dovute alla sua cristianizzazione, in un racconto salentino: alla resurrezione di Alceste, operata da Ercole, corrisponde la redenzione dei coniugi massari, ottenuta dall'angelo³⁹. In una novellina salentina⁴⁰ si possono intravedere i personaggi mitici di Iside e Osiride e si possono individuare vestigia di credenze legate al culto isiaco. L'episodio di Ulisse nell'isola dei Ciclopi

³⁸ GIUSEPPE MOROSI, *Studi sui dialetti greci della Terra d'Otranto*, Lecce, Tip. Editrice Salentina, 1870, p. 57, n. CXXXIII (e vedi la variante di Marsignano a p. 68, n. CLXIX).

Traduzione: Vorrei insegnarti una canzone / greca, affinché non la imparassero i Latini: / Una stella (tu) porti in mezzo al petto, / (e vi) porti una pianta di petrosello: / Bella mia (fanciulla) fatta, (tu) non hai difetto. / E lavorata sei come l'argento: / Là ove camminano i tuoi pie' garbati, / olezza il vicinato e tutta la strada.

³⁹ Cfr. ETTORE VERNOLE, *Il mito di Apollo e di Admeto nel folklore salentino*, in « Japigia », XV, 1944, pp. 110-116.

⁴⁰ Cfr. LUIGI SADA, *Vestigia del mistero isiaco in una nozelletta salentina*, estr. dagli « Atti del II Congresso storico pugliese e del Convegno internazionale di studi salentini » (Terra d'Otranto, 25-31 ottobre 1952), Bari, Cressati, s. a.

(*Odissea*, libro IX) rivive in un racconto popolare, raccolto una cinquantina d'anni fa tra i pastori di Manduria⁴¹, che indica i personaggi di Ulisse e Polifemo con i nomi significativi di *Nu-sciunu* (Nessuno) o *Lu cumannanti* (Il comandante) e di *Uec-chirussu* (Occhiorosso). Notevole è che alla stessa narrazione omerica si ispira un racconto di Andria (in provincia di Bari)⁴², i cui personaggi sono *Mènuèrke e u mòneke* (il gigante e il monaco): il tipo novellistico, ricorrente in Calabria e in Sicilia⁴³, si riallaccia a un motivo folclorico diffuso in area europea⁴⁴.

Influssi bizantini si riscontrano nella metrica della poesia popolare pugliese. Il verso lungo bimembro, formato da un settenario sdrucchiolo più un settenario piano, che troviamo nei canti narrativi e funebri di Terra d'Otranto, della Calabria e della Sicilia, discende dal tetrametro giambico e nell'Italia meridionale ha subito l'influenza del politico bizantino, verso notoriamente popolare⁴⁵. Di sicura « vena popolare » e di origine meridionale, localizzabile forse proprio in Puglia (come la raccomandazione che il protagonista fa della propria anima a San Nicola ci fa sospettare) è quella *chanzona*, conservata in un codice ambrosiano scritto da mano fiorentina intorno al 1470, che ho indicata nella mia *Canzone epico-lirica*⁴⁶ come il più antico testo narrativo composto nella detta struttura metrica. La *chanzona* dice :

Quando di Puglia e mossimi
per andare inn Anchona

⁴¹ Cfr. MICHELINO GRECO, *Un racconto omerico e una leggenda vergiliana nel folklore manduriano*, in « Apulia », II, 1911, pp. 241-242.

⁴² Cfr. FRANCESCO BABUDRI, *La Puglia - Usi, costumi e leggende*, in « Enciclopedia dello studente », V, 1958, p. 153.

⁴³ Cfr. SEBASTIANO LO NIGRO, *Racconti popolari siciliani - Classificazione e bibliografia*, Firenze, Olshki, 1958 (Biblioteca dell'« Archivum Romanicum », serie I, vol. 51), p. 233, n. 1137.

⁴⁴ Cfr. STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, revised and enlarged edition, 6 voll., Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1955-1958: K 603, K 1011.

⁴⁵ Cfr. G. MOROSI, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁶ GIOVANNI B. BRONZINI, *La canzone epico-lirica nell'Italia centro-meridionale*, I, Roma, A. Signorelli, 1956, pp. 65-66; *ib.*, *Principali generi e forme della poesia popolare italiana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1962, p. 62 ss.

trova' bel fante e dissemi:
 — Mort ene la druda tua. —
 Era a cavallo e sciesene
 sopra alla sepoltura:
 — De, manza mia, favellami,
 ch'io sono lo drudo tuo.
 — E ffavellare non possoti,
 ch'io giacio in fossa ischura,
 venghon gli uselli e mangiommi
 lo petto e lla persuna
 e lle mie mani bianchissime
 tornate ne sono a bruna
 or quante elle son laldissime
 ch'elle ti darien paura.
 De, drudo mio, dipartiti
 e vanne alla buonora,
 l'anima mia rachomandoti
 a Ddio e Santo Nichola
 Santo Nichola e prieghoti
 che sta in porto di mare
 dove le nave aprodoni
 per li palmieri passare.
 Passa e palmieri e nobili
 cho suo palma fiorita
 e pu ll'altr'ieri lo vidi a Gienova
 dentro alle porte istava
 charta avia im mano e llegala
 che ssi vuole ammogliare
 figlia d'un grecho e prendila
 che nn aria assai danari.
 Prendi gli muli e charchagli
 d'oro e d'argiento in quantità.

Lo stile, semplice e privo di complessità, richiama nei modi e nello spirito, quello delle composizioni dugentesche di scuola siciliana ispirate al motivo popolare della separazione o *dipartita* (vengono a mente i versi iniziali di una poesia attribuita a Federico II: « Dolze meo drudo, e vatène / meo sire, a Dio t'acomanno! / Chè ti diparti da mene, / ed io tapina rimanno »); e il tutto c'induce a ritenere che la canzone dev'essere molto più antica dell'età del codice, direi senz'altro nata nello stesso clima della scuola poetica siciliana, quindi (secondo la nota formula) peregrinata di paese in paese fino ad assumere imperfetta veste toscana per mano del copista che ce la trasmise.

Tracce cospicue di questa metrica si hanno ancora nei canti raccolti di recente in Terra d'Otranto. Una versione di Gal-

lipoli, pubblicata dal Vernole nel 1933, di un'antica canzone narrativa tuttora viva così s'inizia⁴⁷:

L'addha dia chiantai nu dattulu,
 ieri matina lu echiai furutu
 salii la cima cima
 e scupersi la marina.
 Vitti lo scènneru mia
 cu na longa cavallaria.
 — Cci nove me 'nduci, scènneru,
 de ddha rosa primatia?

Più che l'immagine della rosa *primatia*, che è formula, il ritmo dato dall'alternanza dei versi sdrucchioli e piani ci richiama il celebre contrasto di Cielo d'Alcamo, le cui strofe, se ridotte in versi brevi, risultano composte di sei settenari sdrucchioli e piani alternati, con la chiusa però (di cui son privi i canti popolari) di un distico di endecasillabi, che dà il marchio dotto al componimento:

Rosa fresca aulentissima,
 c'apar in ver la state,
 le donne ti disiano,
 pulzell'e maritate:
 tràjimi d'este fòcora,
 se t'este a bolontate:
 per te non ajo abento notte e dia,
 penzando pur di voi, madonna mia.

Da questo stesso schema metrico ricevono un ritmo singolare anche i canti funebri salentini, che spiccano per la potenza delle immagini. La *préfica*, chiamata a Lecce *répita* e a Gallipoli *grica*, così canta nella parte di una giovinetta, che descrive la propria agonia e lancia l'ultimo accorato appello alla mamma⁴⁸:

Ieu sentia la porta sbattere
 e li ferri cutulare
 e trasia la morte 'retica

⁴⁷ ETTORE VERNOLE, *Folclore salentino. Due romanze: Sabella e Verde Lumia*, in « Rinascenza salentina », I, 1933, n. 2, pp. 88-97. Cfr. G. B. BRONZINI, *La canzone epico-lirica* cit., I, p. 241.

⁴⁸ ETTORE VERNOLE, *Paganesimo nel folklore salentino: i funebri*, in « Rinascenza salentina », II, 1934, 2, pp. 71-76.

e me nde 'ulia portare...
 D'addu vinne sta morte, mamma?
 D'addu vinne, d'addu calau?
 Se mise an piedi, poi an capitale,
 mamma mea, me suffucau!
 'Ui cridieva ca era lu meducu
 ci me vania a 'jutare,
 ma era la morte 'retica
 si m'ippe de carrisciare... .
 E mo' chiangi, ma chiangi, o mamma,
 facce russa nu te nde fare,
 lu tou piettu se face na 'ncudana,
 l'occhi toi su do' fumare...
 Velame, mamma, de capu a lu pede,
 e poi tutta la persone,
 e poi aza la manu daritta,
 damme l'urtima benedizione!

Lo stesso ritmo ed immagini simili si conservano in un canto raccolto a Surbo e pubblicato nel 1953¹⁹, che svolge il tema antico e tradizionale del dialogo fra il moribondo, sua madre e la Morte.

Oltre al testo letterario, qui ci interessa rilevare la durata nel tempo dell'uso antichissimo del lamento funebre, che fu dei Greci (è d'obbligo il ricordo del pianto per la morte di Ettore nel XXIV libro dell'*Iliade*, vv. 908-912: «... Ivi, deposto / il cadavere in regio cataletto, / il lugubre sovr'esso incominciâro / inno i cantori de' lamenti, e al mesto / canto pietose rispondean le donne») e fu dei Romani e ininterrottamente è persistito nel medioevo, nell'età moderna, fino ad oggi, anche se ora va sparendo la figura della prefica di professione. A poco o quasi a nulla son valse le proibizioni ripetute dai Vescovi nei Sinodi,

Traduzione: Io udivo la porta sbattere / e le ferramenta tremolare, / ed entrava la morte eretica / e me ne voleva portare... / Donde venne questa morte, o mamma, / donde venne, donde calò? / Si mise ai piedi, poi al capezzale, / mamma mia, mi soffocò! / Voi credevate che era il medico / che mi veniva ad aiutare, / ma era la morte eretica / che m'ebbe da trascinare... / Ed ora piangi, ma piangi, o mamma, / non ti fare il viso rosso, / il tuo petto diviene un'incudine, / gli occhi tuoi son due fumane... / Velami, o mamma, da capo ai piedi, / e poi tutta la persona, / e poi alza la mano destra, / dammi l'ultima benedizione!

¹⁹ IRENE MARIA MALECORE, *Folklore pugliese: La poesia popolare nel Salento*, in «Folklore», VII, 1953, 1-2, pp. 74-75; ora nel vol. *La poesia popolare nel Salento cit.*, pp. 328-330, n. 337.

come in quello di Lecce del 1663, che fa divieto « *incomptas mulieres ad querulos eiulatus, et narrationes in defuncti vitae ac gestorum laudibus pro lacrymis excitandis habendas vocari, et adhiberi, praesertim soluta mercede...* »⁵⁰. L'autore di un attirante *Itinerario da Napoli a Lecce*⁵¹, percorrendo la Terra d'Otranto nella primavera del 1818, annotava che « i canti funebri vi sono tuttavia nel pieno vigore, e le cantatrici de' lamenti esercitano nelle esequie un ministero essenziale. Esse sedono intorno al feretro avendo in secondo circolo i congiunti: cominciano con l'intuonare una cantilena, ch'è diversa secondo la condizione dell'estinto, ed invitano gli astanti a piangere con loro: scarmigliansi i capelli, ed alcune ne strappano una parte, per ispanderla sul cadavere che accompagnano al tempio, e non lasciano se pria non è chiuso nella fossa. Ecco la libera versione di una di queste cantilene per la perdita d'un figlio: la canzone è in versi alternata di strofe greche ed italiane; ma le une e le altre d'un cattivo greco e d'un cattivo italiano: fingesi un dialogo tra il padre, il figlio estinto, e la cantatrice ». Segue il testo, che è molto simile a quelli registrati dalla tradizione orale che ho sopra riportati.

Se notevole è stata, dunque, specialmente in Terra d'Otranto l'influenza greca e soprattutto bizantina, rilevante è nella Puglia centrale e settentrionale l'impronta che i Longobardi hanno lasciato di sé nella toponomastica, che interessa da vicino la demologia, come la lingua. Basti ricordare *Fara*, che è, secondo la definizione di Paolo Diacono, il gruppo gentilizio, quindi la comunità e il territorio che questa occupa. Il termine ricorre in molti luoghi dell'Italia centro-meridionale e qui in Puglia designa ben sei contrade in provincia di Foggia e una in provincia di Bari⁵².

⁵⁰ Cfr. CLETO CORRAIN e PIERLUIGI ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani dell'Italia meridionale*, estr. da « *Pa-lestra del Clero* », n° 3, 4, 5, febbraio e marzo 1966, p. 45.

⁵¹ GIUSEPPE CEVA GRIMALDI, *Itinerario da Napoli a Lecce e nella provincia di Terra d'Otranto nell'anno 1818*, Napoli, Tip. di Porcelli, 1821, pp. 132-136.

⁵² Cfr. FRANCESCO SABATINI, *Riflessi linguistici della dominazione longobarda nell'Italia mediana e meridionale*, Accademia toscana di scienze e lettere « *La Colombaria* », Firenze, Olschki, 1963, pp. 26-33 e 123.

Nella storia delle consuetudini nuziali pugliesi spiccano le persistenze giuridiche germaniche. In Terra di Bari, almeno fino alla metà del XVI secolo, come ci testimonia lo storico Vincenzo Massilla da Atella, vigeva il costume della *Morgengabe* o « dono del mattino », consistente in una parte dei propri beni, che, secondo il diritto longobardico, lo sposo faceva alla sposa (forse come *praetium virginitatis*) il giorno dopo le nozze e, dai tempi del Re Luitprando, anticipatamente il giorno degli sponsali, per timore che non fosse poi adempiuto⁵³. Così il Massilla ci descrive la cerimonia rituale della donazione⁵⁴: « In locis in quibus circa hoc vivitur iure longobardo ut Bari quando matrimonium contrahitur per verba de presenti notarius facta stipulatione matrimonii inter coniuges et prestito iuramento coram iudice et testibus et populo idem notarius accipit plures stipites cinamomi et accipiendo unum se volvit erga maritum et dicit domine petre tu das hanc primam guadium dominae laurae uxori tuae per quam promictis secundo die votorum constituere sibi quartam et morgincap. et ille respondit quod sic et facta hac responsione notarius dat illum stipitem cinamomi uni masculo digniori vel seniori de astantibus et ille in signum letitiae per frustra et minutias dividit inter masculos astantes. Deinde notarius accipit alium stipitem cinamomi et facit etiam viro similem interrogationem dicendo domine petre tu das hanc secundam guadium dominae laurae uxori tuae per quam promictis etc. Et hunc secundum stipitem dat uni mulieri antiquiori vel digniori et dividitur inter mulieres astantes et dantur plures stipites Ci-

⁵³ Per l'interpretazione giuridica, cfr. FRANCESCO BRANDILEONE, *Studi preliminari sullo svolgimento storico dei rapporti patrimoniali fra coniugi in Italia*, Modena, 1901, p. 211 ss.; ENRICO BESTA, *Il diritto consuetudinario di Bari e la sua genesi*, Torino, Bocca, 1903, p. 72 ss.; GIUSEPPE SALVIOLI, *Storia del diritto italiano*, 9^a ed., Torino, Utet, 1930, p. 420. Per l'interpretazione etnologica, cfr. RAFFAELE CORSO, *Reviviscenze. Studi di tradizioni popolari italiane*, serie I, Catania, Libr. Tirelli di F. Guaitolini, 1927, pp. 76-77.

⁵⁴ VINCENZO MASSILLA, *Commentarii super consuetudinibus preclarae Civitatis Bari...*, Patavii MDL: t. I, *De Donationibus inter virum et uxorem et de sponsalibus*, p. LXVI v., 22. L'uso è attestato, fin dal XII secolo, anche in Lucania: vedi GIOVANNI B. BRONZINI, *Un'inchiesta sul ciclo della vita umana in Lucania - Note metodologiche di folklore regionale*, in « Atti del Congresso di Etnografia » (Napoli, 16-20 settembre 1952), Napoli, R. Pironti, 1953, pp. 234-251: pp. 242-243.

namomi ultra libram et minus pro ut dignitas et facultates viri expostulant et ista proprie est stipulatio promissionis morgincap. traducta deinde uxore ad domum viri facta desponsatione cum sacerdotali benedictione ut assolet in die secundo votorum coram consanguineis et amicis uxor interrogatur si est consumatum matrimonium per carnis copulam et respondente ipsa muliere quod sic constituitur per maritum morgincap ».

Nati nell'atmosfera mistica medievale dei primi secoli successivi al Mille sono i canti popolari narrativi religiosi, che il popolo pugliese ha accolti, anche se con scarso apporto innovativo, e tuttora conserva e tramanda.

« C'è stata in Italia durante i secoli XIII-XIV » — scrive il Toschi⁵⁵ — « una embrionale epica religiosa ispirata alla vita di Cristo e dei Santi o a qualche episodio della Bibbia o alle credenze d'oltre tomba, le cui manifestazioni più dotte e con impronta personale appartengono alla storia della letteratura italiana delle origini (basti citare i nomi di Giacomino da Verona, Bonvesin da Riva, Pietro da Besgapè). Ma presso strati più umili del nostro popolo, sia quanto ad autori che ad ascoltatori, fiorì una poesia di andamento epico e di tono popolare in una metrica che fu la vera e propria lassa, o si atteggiò in istrofe che alla lassa si accostano [...]. Comunemente si suole considerare questa poesia come opera di giullari ed in parte effettivamente essa lo fu: ma forse bisogna vedere accanto ai giullari anche l'elemento clericale, ad esempio, i parroci delle Chiese presso cui si svolgevano le feste dei santi patroni, o i monaci dei Santuari, mete di pellegrinaggio. Certo essa fu poesia strettamente legata alla vita religiosa dei nostri volghi. A questa produzione appartiene il più importante gruppo di poesia popolare religiosa italiana sopravvissuta nella tradizione d'oggi. Si tratta di una ventina di canti in endecasillabi fortemente cesurati al mezzo e rimanti o assonanti in maniera che lascia molti dubbi sulla vera natura strofica di queste composizioni ».

⁵⁵ PAOLO TOSCHI, *Poesia e vita di popolo*, Milano, Montuoro, 1946, pp. 98-100.

Tra questi canti, che ebbero in Umbria e in Abruzzo la loro originaria produzione, il più bello e il più diffuso è la *Passione*, chiamata appunto *Passione Italia Centrale I*, per distinguerla da altri componimenti popolari sullo stesso tema. Per la datazione il Toschi ha trovato il riscontro⁵⁶ di alcuni versi in laudi dei secoli XIII-XV; e io ho riscontrato altre assai significative affinità tra la *Passione I* e il dugentesco *Pianto delle Marie* abruzzese-marchigiano del codice celestiniano (secolo XIV)⁵⁷:

<i>Pianto delle Marie</i>	<i>Passione I</i>
E la sua Matre / ià no la sane	<i>Vers. umbra</i> (CHINI) ⁵⁸ Mamma Maria stia in casa e non sapia
Quando lo 'ntese / sancta Maria de li doluri / 'n terra cadia;	<i>Vers. abruzzese</i> (DE NINO) ⁵⁹ Quanne Marije 'ntese sta nova, casche 'nterre pi ddulore!
facia clamare / l'atre Marie ke l'aiudasse, / ka sse moria.	<i>Vers. umbra</i> (CHINI) Mamma Maria chiamò le sue sorelle, che accorressero, ch'essa se muria.

Le versioni pugliesi, di cui una è stata raccolta recentemente proprio in San Marco in Lamis da un mio bravo laureato, Raffaele Cera, pur presentandosi in forme spesso incomplete o contaminate con altri tipi di *Passione*, rivelano la loro diretta dipendenza dalla *Passione abruzzese*⁶⁰. E qui il mio discorso non può non allargarsi, per un momento, ad un confronto con la poesia d'arte.

Il D'Annunzio nella *Figlia di Iorio* fa recitare a Candia il seguente pianto:

⁵⁶ Cfr. G. B. BRONZINI, *Principali generi e forme cit.*, p. 178.

⁵⁷ Pubbl. da FRANCESCO UGOLINI, *Testi volgari abruzzesi del duecento*, Torino, 1959, pp. 119-128.

⁵⁸ MARIO CHINI, *Canti popolari umbri raccolti nella città e nel contado di Spoleto, Todi, Atanor*, 1918, pp. 3-7.

⁵⁹ ANTONIO DE NINO, *Usi e costumi abruzzesi*, IV, *Sacre leggende*, Firenze, Barbèra, 1883, pp. 133-136.

⁶⁰ I testi abruzzesi si trovano in: GENNARO FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, II, *Canti*, Lanciano, 1886, p. 140 ss., n° 652, 652 B, 653, 655; A. DE NINO, *op. cit.*, pp. 106-109, 110-112, 117-122, 129-132, 133-136. Cfr. DONATANGELO LUPINETTI, *La Santa Passione nella letteratura, nei canti, nella vita, nei riti del popolo abruzzese*, Lanciano, 1954, p. 61 ss.

Il core ho perso d'un dolce figliolo,
 or è trentatre giorni e non lo trovo!
 L'hai tu veduto, l'hai tu riscontrato?
 — Io sul Monte Calvario l'ho lasciato,
 i' l'ho lasciato sul Monte distante,
 l'ho lasciato con lacrime e con sangue. —
 Ecco e la Madre si mette in cammino,
 viene alla vista del suo dolce figlio.
 — O madre, o madre, perchè sei venuta?
 Tra la gente giudea non v'è salute.
 — Portato un braccio t'ho di pannolino
 per ricuoprirti il tuo corpo ferito.
 — Deh portato m'avessi un sorso d'acqua!
 — Figlio, non so né strada né fontana;
 ma, se la testa un poco puoi chinare,
 una goccia di latte io ti vo' dare,
 e, se latte non esce, tanto sprema
 che tutta la mia vita esce dal seno.
 — O madre, o madre, parla piano piano...

I versi dannunziani trovano perfetto riscontro — come ha ben fatto notare il Toschi ⁶¹ — nella versione abruzzese pubblicata dal Finamore, che certamente il D'Annunzio tenne presente, direi linearmente presente :

— Agge pèrse 'l cuore del mio fijjuole;
 so' ttrèndatrè ggiorne che nno' l'aretrove.
 L'avisce vist' e l'avisce 'ngundrate?
 — A mmonde Calvàrije l'agge lassate

 Tocca Marij'e zzi mettì 'n gamine;
 a le porte del suo fijje se ne jì.
 — O mamma, mamme, che cce scì menut' a ffà?
 Tra mèzz'a 'sti ggiudéje che cce scì da fà?
 — T'agge purtate nu bbracce de panne
 p'arecruvirte sse felice carne.
 — O mamma, mamme, ggjà cche ce'ì menute,
 'na bbóccia d'acque m'avisce purtate?
 — O fijje, fijje, nen zacce né strad' e nné ffundane;
 a cquèste parte n'n g-i-ó mmenute maje.
 Fijje, se la tèste putisc-i-aringleà,
 na bboccie de latte te vurrèbbe dà.

⁶¹ PAOLO TOSCHI, *La poesia religiosa popolare in Italia*, Firenze, Olschki, 1935 (Biblioteca dell'« Archivum Romanicum », s. I, vol. 23), pp. 103-104.

Na hocce de latte n'n ge vurrèbbe scì,
 na stizze de sangue ce facce cumbarì.
 — O mamma, mamme, parle piane piane...

E si noterà la maggiore potenza dell'immagine realistica popolare *na stizze de sangue ce facce cumbarì*, rispetto all'astratta e melodrammatica espressione dannunziana *tutta la mia vita esce dal seno*. Il motivo è ancora presente in una versione raccolta recentemente a Castro (Lecce) dalla Malecore⁶²:

— Fiju, a quai non c'è puzzi e no' funtane
 ièu sula su' binuta pe' la via
 se la prodèstra tua se va' ncrinare
 la minnicèdda a mucca te mintia.

E in una versione tarentina⁶³, che ha in corrispondenza⁶⁴:

— Figlie, no ssacce no fond'e no fundane,
 a ste vanne no agghie venute maje,
 cu ste mammèlle mie te vurria prestare,
 le sande labbre te vurria arrefrescare.

Segue, sul modello del testo abruzzese, l'angoscioso dialogo tra il Cristo crocifisso e la madre ai piedi della Croce. Quindi Gesù così parla alla Madre⁶⁵:

— O Mamma, mamme, già ca si' benute,
 va' d'o ferrare ca face le chiuève,
 sté na zenghere brutt'e malédette
 ca le face gruèss'e no strétte.

⁶² I. M. MALECORE, *La poesia popolare nel Salento* cit., p. 394, n. 417.

⁶³ ALFREDO NUNZIATO, *Canti popolari tarentini (Contributo agli studi folkloristici)*, Taranto, V. Leggieri, 1932, pp. 96-97.

⁶⁴ *Traduzione*: Figlio non so nè fonte nè fontane, / da queste parti non sono venuta mai, / con queste mammelle mie ti vorrei apprestare, / le sante labbra ti vorrei rinfrescare.

⁶⁵ *Traduzione*: O mamma, mamma, già che sei venuta / va dal fabbro ferraio che fa i chiodi / c'è una zingara brutta e maledetta / che li fa grossi e non stretti.

E la Madre al ferraio ⁶⁶ :

— O ferrare ca face le chiuéve,
falle peccul' e bén sottile,
c'adda passare le carne d'u Figlie mie gentile.

Ma il ferraio ⁶⁷ :

— Le voglie fare bèn gross'e bén tagliènte,
pe despiette de Maria dulénte,
ca de denare mie no goste cénte.

Più fedele al testo abruzzese risulta in questo punto la versione raccolta dal Capuano a San Giovanni Rotondo ⁶⁸, dove interviene proprio Giuda perchè gli strumenti della tortura siano più dolorosi, ma c'è pure (nel testo abruzzese e non più nella versione di San Giovanni Rotondo) il buon falegname che vuole accontentare Maria. Manca, inoltre, del tutto nelle versioni pugliesi (ed è un gran peccato) la scena finale della madre benedicente, ai piedi della Croce, ogni parte del corpo del Figlio, che così suona nella passione abruzzese in un crescendo di angoscia materna e di esaltazione mistica :

— Fijje, te bbenedice 'sse sande pjiede.
Chi te le vó' vedé' tutte 'nghiuuate?
Fijja (*sic*), te bbenedice 'sse sande hamme.
Chi te le vó' vedé' 'scirece lu sangue?
Fijja, te bbenedice 'sse sande ggenocchie.
Chi te le vó' vedé' 'n zanda cróc-i-a mmorte?
Fijja, te bbenedice 'ssa sande panze.
Chi te le vó' vedé' cuvèrte de lange?
Fijja, te bbenedice 'sse sande custate.
Chi te le vó' vedé' cuvèrte de lange?
Fijja, te bbenedice 'ssu sande pètte.
Chi te le vó' vedé' 'sse piah'apèrte?
Fijja, te le bbenedice 'sse sande bbracce.
Chi te le vó' vedé' cuvèrte la facce?

⁶⁶ Traduzione: O fabbro ferraio che fai i chiodi / falli piccoli e ben sottili / che debbono passare le carni del Figlio mio gentile.

⁶⁷ Traduzione: Li voglio fare ben grossi e ben taglienti, / per dispetto di Maria dolente, / che dei miei denari ne costano cento.

⁶⁸ MICHELE CAPUANO, *Le Laude*, Milano, Convivio letterario, 1959, pp. 74-75.

Fijja, te le bbenedice 'ssu sande vise.
 Tu scî lu redendore de lu paradise.
 Fijja, te le bbenedice 'ssa sanda fronde.
 Tu scî lu redendore de tutte 'l monne ⁶⁹.

Le benedizioni, che costituiscono un motivo tipicamente abruzzese, benchè ricorrano (ma in modo diverso) nelle versioni romagnole, si trasformano in espressioni di pianto, inserendosi nella tematica del lamento funebre nel *Pianto di Maria calabrese* ⁷⁰:

— Figghiu, ti ciangiu sti toi santi pedi,
 chi subbra la Cruci 'nchiovati li teni;

e così di séguito piange le gambe, le ginocchie, il ventre, le mani, le braccia, il petto, la bocca e il capo. L'elogio rituale del morto qui si scompone e si ricompone in mosaico con l'elogio di ogni singola parte del suo corpo.

Il pianto di Maria è veramente il più alto, il più sublime, ma nello stesso tempo il più terreno, il più umano lamento funebre di una madre per il figlio morto, così come è stato celebrato da un poeta popolare e da un poeta d'arte. Ricordate come comincia e si sgrana il *corrotto* (nome con cui tuttora si chiama in alcune zone del Sud il pianto funebre) della *Donna de paradiso* di Jacopone da Todi? Anche lì il semplice ma denso vocativo « figlio » e l'elogio della sua bellezza, fatto con aggettivi realistici, costituiscono delle potenti piste di lancio, incastonate a distanza regolare, per le effusioni del sentimento materno:

E eo comenzo el corrotto: figlio lo mio deporto,
 figlio, chi me t'ha morto, figlio mio dilicato?

 Figlio bianco e vermiglio, figlio senza simiglio,

 Figlio bianco e biondo, figlio, volto iocondo,

 Figlio dolce e piacente, figlio de la dolente.

⁶⁹ G. FINAMORE, *op. cit.*, p. 140 ss.

⁷⁰ RAFFAELE LOMBARDI-SATRIANI, *Canti popolari calabresi*, IV, Napoli, 1933, p. 150.

L'incontro fra divino e umano, fra cielo e terra, così mirabilmente attuato, nel componimento popolare e nella lauda iacoponica, è uno degli episodi solo momentaneamente risolutivi del conflitto ininterrotto fra il paganesimo e la civiltà cristiana, fra mondo primitivo della Magia, storico della Ragione, religioso della Fede: conflitto che caratterizza ancora tanta parte della vita tradizionale non solo pugliese e meridionale, ma italiana ed europea, dal declino del medioevo (a cui siamo a salti giunti) fino ai giorni nostri e che raggiunse le sue punte massime di più scoperta battaglia all'epoca del Rinascimento e della Riforma, con l'accesa polemica contro la stregoneria, quando la Magia fu combattuta contemporaneamente su due fronti, dalla Chiesa e dalla Ragione, condannata dai tribunali e dai pensatori. Le risonanze si fecero sentire anche in aree periferiche come la Puglia. I Sinodi diocesani, ligi alle direttive severe del Concilio di Trento, denunziarono allora tutti i casi di bassa magia cerimoniale, che si verificavano nei paesi e ancor più nelle campagne, taluni terribilmente sacrileghi. Un sinodo di Gravina del 1569 anatemizza l'impiego magico delle ossa dei morti, che, come ci conferma la letteratura demologica, venivano asportate dai cimiteri, abbrustolite e tritate e, previa celebrazione di una Messa da parte di un ignaro Sacerdote, impiegate in filtri amorosi⁷¹. Altrettanto fa un Sinodo beneventano del 1689 per la benedizione dell'acqua santa contro le streghe in occasione dell'Epifania⁷²: la distribuzione dell'acqua, per la Befana, è ancora vigente nel secolo nostro (come dichiara il Tancredi)⁷³ nella zona del Gargano e dell'Alta Valle del Fortore, dove si è fatta notevolmente sentire l'influenza dell'area beneventana⁷⁴, residenza prediletta delle streghe, specie fra il Cinque e Seicento, che si riunivano a convegno notturno sotto un albero di noce. Un Sinodo di Castellaneta del 1595 ammonisce i parroci di non permettere che gli sposi escano

⁷¹ Cfr. C. CORRAIN e P. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici* cit., p. 39.

⁷² Cfr. C. CORRAIN e P. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici* cit., p. 13.

⁷³ GIOVANNI TANCREDI, *Folclore garganico...*, Manfredonia, Armilotta e Marino, 1938, p. 15.

⁷⁴ Cfr. G. TANCREDI, *op. cit.*, p. 90.

dalla Chiesa per una porta diversa da quella di entrata (« Sponsisque sub anathematis poena prohibeant per unam Ecclesiae ianuam intrare, et alia exire... »)⁷⁵, che era ed è un modo di ingannare gli spiriti maligni, in agguato, sulla soglia principale della chiesa, a colpire i consacrati collegati protagonisti del rito nel momento della loro maggiore vulnerabilità.

Simili superstizioni e credenze nelle forze oscure furono combattute parallelamente, sul fronte della razionalità, da illustri pensatori e mediocri divulgatori del « vero »; e vi partecipò anche, nella seconda metà del '700, nell'atmosfera illuministica napoletana, diluita e accomodante del « non è vero ma ci credo », un pugliese, Gian Leonardo Marugi, insigne medico, filosofo e patriota, professore di Etica all'Università di Napoli, autore di una curiosa operetta, intitolata *I Capricci sulla jettatura*⁷⁶, in cui metteva in guardia la gente del suo rango contro jettatori e jettatrici, ch'erano di moda nella Napoli del suo tempo, e ne delineava i tratti fisionomici, ne indicava i segni di riconoscimento e i modi per difendersene: e queste cose scriveva in poesia, con ritmi e cadenze che curiosamente fanno presentire, *mutatis mutandis*, come ha ben avvertito il Toschi⁷⁷, una certa aria manzoniana di *Cinque maggio*:

Deh, fa per poco immobile
questo tuo vasto impero,
fa, che 'l mio guardo rendasi
conoscitor del vero...
Ah, jettatori perfidi
or vi comprendo a volo,
potete voi scomponere
e l'uno e l'altro polo.

Tanti altri capitoli potrebbero, dunque, svolgersi di un discorso che qui ho voluto soltanto iniziare e non voglio nè posso per ora continuare, perchè esso intendeva essere (e spero che lo sia stato) preminentemente esemplificativo e problematico,

⁷⁵ Cfr. C. CORRAIN e P. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici* cit., p. 44.

⁷⁶ GIAN LEONARDO MARUGI, *Capricci sulla jettatura*, Napoli, 1788.

⁷⁷ PAOLO TOSCHI, *Lei ci crede? - Appunti sulle superstizioni*, Torino, E.R.I., 1957, p. 116.

pur concedendo a loro, gentili ascoltatori, e a me qualche piccolo svago incidentale. Nella sostanza ho avuto l'aspirazione di agganciare il più possibile le tradizioni popolari alla storia e ho avuto anche l'intento, forse un po' ambizioso (ma ogni nuova via è ambiziosa), di additare un nuovo tipo di ricostruzione verticale, anzi piramidale, del nostro Folk-Lore, in cui la filologia è posta al servizio della storia della cultura, preferendo l'analisi dei particolari, che pur si muovono in un circuito generale, alle fugaci visioni e sintesi panoramiche, scattate fuori dell'atmosfera storica terrestre, le quali, descrivendo, allietano la vista, allettano l'udito, beano l'anima, sollecitano l'immaginazione, fanno volare la fantasia : ma non appagano quasi mai il pensiero.

GIOVANNI B. BRONZINI