

# IL SIMBOLISMO MITICO-RITUALE CONNESSO ALLA GROTTA DI S. VIVENZIO A NORCHIA: IPOTESI DI UN PERCORSO STORICO-RELIGIOSO

di Fiorella Giacalone

## Premessa

Il santuario è, per motivi di ordine storico-religioso, un *topos* fisico concettuale in cui si condensano processi legati a dinamiche culturali, poiché ambito in cui si sono sedimentati e rifunzionalizzati, nel tempo, elementi naturalistici, aspetti della religiosità ufficiale e paraliturgica, conflitti economici e territoriali. Il santuario può essere letto come sistema culturale, deposito di segni afferenti a codici distinti e modificatisi nel tempo, che si pongono quali livelli interpretativi del luogo come dei protagonisti, mitici e reali, che vi si muovono e interagiscono. Leggere il «sistema santuario» significa cercare di comprendere quei codici culturali entrando negli elementi che lo determinano e nella logica delle relazioni che in quello spazio si sono sviluppate, tenendo conto dei possibili livelli di sincretismi e mediazioni religiose.

Non è certo possibile sintetizzare la vastità e l'articolazione dell'analisi sul pensiero simbolico; basti qui ricordare, come sottolinea Augé<sup>1</sup>, le due principali prospettive: quella funzionalista, che legge un luogo attraverso la funzione che ha svolto e svolge per la comunità che vi si riconosce (funzione economica, terapeutica, religiosa, catartica ecc.), e quella strutturalista, attraverso modelli teorici di riferimento, di tipo logico-formale (coppia opposizioni natura-cultura, sacro-profano, pagano-cristiano ecc.). Oggi il dibattito su questo tema è molto articolato, anche per i diversi orientamenti teorici, ma al centro si pone la questione del superamento di questi due livelli interpretativi, che invece hanno bisogno di una loro reciproca

integrazione. I codici culturali, come sottolinea Clara Gallini in un recente saggio, non sono neutri, né immutabili, ma rappresentano forme di potere e letture simboliche del reale che si esprimono storicamente, in contesti determinati, e sono quindi legati a singoli processi culturali, non definibili genericamente; per questo approfondisce il concetto di «relativa autonomia del simbolico»<sup>2</sup>.

Porre al centro dell'analisi il pensiero simbolico attraverso le sue mediazioni storico-culturali significa conoscere, del contesto in esame, l'ambito territoriale ed economico, i rapporti di potere, le relazioni sociali e culturali, utilizzando più fonti documentarie. Per il culto di s. Vivenzio la documentazione archivistica appare abbastanza scarsa, come sottolineato nel saggio di Santella, (ricerca ancora in corso che potrà portare più ampi approfondimenti) e può essere, in quanto tale, una proposta interpretativa del santuario stesso: la scarsità dei documenti infatti può essere in se stessa anche una chiave di lettura, nel senso che potrebbe corrispondere ad una precaria identità del santo stesso. Abbiamo inoltre una documentazione iconografica, quella degli affreschi della grotta, qui analizzati nel saggio di Ricci, che ci evidenzia, semmai, l'assenza di s. Vivenzio; il santo non compare nel ciclo pittorico dedicato a s. Michele Arcangelo. Anche qui, dunque, una mancanza di documentazione può porsi come base per una ipotesi di lettura.

Per tentare quindi un'interpretazione del santuario, partiamo dall'analisi del complesso mitico-rituale che si muove intorno al santo evidenziando alcuni elementi: il luogo, nel suo dar-si geologico come nella sua definizio-

ne storico-religiosa, il mito, qui inteso nel doppio registro della leggenda di fondazione e dell'agiografia del santo, inscindibilmente connessi; il rito, esplicitato dai momenti cerimoniali e votivi della festa, che rappresentano, in contrasto alla scarsità delle fonti storiche, una documentazione dell'ambito religioso e della sua funzionalità nel vivere collettivo dei blerani.

## Agiografia di s. Vivenzio e leggenda di fondazione

L'agiografia di s. Vivenzio è il racconto «mitico» da cui partire per analizzarne il culto, poiché a questo si collega la ritualità della festa e la sacralità della grotta di Norchia. Parliamo di mito poiché la leggenda di fondazione garantisce la memoria del luogo e il suo porsi quale spazio sacro, secondo un asse metastorico che colloca in un tempo non ben definito la vita del santo e i suoi atti miracolistici. Infatti Vivenzio, indicato quale primo vescovo di Blera, e nominato tale da s. Leone Magno, viene collocato, per convenzione, in un periodo (457-487) nel quale non è noto chi sia stato il vescovo di Blera, ma tale dato è privo di qualsiasi supporto documentario: le notizie sulla sua vita sono poste a riempire un'assenza, a colmare un vuoto storico e religioso.

La sua vita, secondo le fonti agiografiche, si può dividere in tre periodi ben distinti.

A) Periodo in cui era vescovo di Blera, già cristianizzata da s. Sensia, che lo precede storicamente, ma durante il quale erano presenti i «Gentili» e il cristianesimo non era ancora del tutto affermato. In tale veste di vescovo

Vivenzio presta aiuto ai moribondi e infermi ed è in tale frangente che accade un fatto che lo screditò agli occhi dei cittadini, cioè il recarsi, in vesti femminili, di notte, da un malato. La tradizione ricorda infatti che dei miscredenti sostituirono il suo abito, la tunica, con uno muliebre, (con la complicità dei domestici), data la somiglianza dei due tipi di abbigliamento.

B) Il santo, mortificato dalla calunnia, si allontanò dalla città e si ritirò a vivere in una grotta, in una località chiamata le «Sette Grotte» (a Norchia) dove far penitenza con digiuni e orazioni; la tradizione racconta che lo stesso santo si fosse scavata la grotta, in realtà già esistente.

C) Quando sentì la morte vicina, chiamò una vecchia cieca di nome Lucia (vicino alla grotta di Vivenzio ci sono le Sette Grotte, tra cui una denominata di S. Lucia) e le disse di recarsi a Blera per chiedere ai suoi cittadini di inviargli un carro per portarlo in città. C1) Per dar credito alle sue parole avrebbe dovuto porre davanti al carro dei buoi «indomiti», che sarebbero subito diventati mansueti. Lucia, miracolata della vista, compì tale operazione e tutto avvenne come previsto. C2) I buoi, con il carro su cui era Vivenzio, si diressero verso Blera passando per i confini di Viterbo e Capranica: durante il tragitto le campane suonarono da sole, quasi a dimostrazione della santità di Vivenzio. C3) Il carro giunse davanti alla chiesa, dedicata allora a S. Maria Maggiore e ora a Vivenzio; qui Vivenzio benedisse e perdonò i suoi parrocchiani e morì, e morirono anche i buoi, «non volendo Dio che quegli animali, che avevano condotto san Vivenzio, servissero ad usi profani»<sup>3</sup>. Il suo corpo fu sepolto nella cappella sotterranea della Collegiata a Blera, chiesa nella quale sono posti i due reliquiari in argento (della fine del XV secolo), portati in processione: il busto e il braccio con la mano benedicente. Questa la leggenda colta, come viene raccontata dall'Alberti, e che rimane una delle poche documentazioni sul santo, del quale rimane dubbio anche il nome, a volte scambiato o identificato con Vincenzo, come si desume dalle indagini storiche di Santella. Accanto a que-

sta, è ancora viva una narrazione di tradizione orale, ancora poco documentata, che appare successiva a quella scritta, nella quale viene enfatizzato il momento miracolistico della guarigione di Lucia, e arricchito di particolari (con i lacci del grembiere Lucia cattura i buoi non domi, rituali di tipo magico), e fenomeni di trasformazione in concomitanza della morte del santo (il carro che diventa il pozzo posto davanti alla chiesa e i buoi che diventano le colonne della chiesa; o, in una variante, col carro si realizzarono le porte della chiesa e i buoi furono mutati in due cipressi). Da questi scarsi dati, appare comunque evidente un'accentuazione degli aspetti magici e taumaturgici, che accrescono la santità del vescovo blerano; ma una più attenta comparazione tra le due leggende consentirà, in una fase successiva della ricerca, più attente riflessioni.

Se analizziamo in maniera strutturale questo mito, possiamo evidenziare alcuni elementi essenziali:

**A) Vita urbana.** Questa fase definisce la condizione normale d'esistenza, contrassegnata però da un dato: il rapporto con la morte, definito dall'assistenza ai moribondi (stato preliminare). In questo periodo appare evidente la presenza di un conflitto tra cristiani e pagani, e la necessità di un'affermazione più forte del cristianesimo, attraverso fatti miracolistici. In più l'elemento del travestimento fa supporre ad una possibile ambiguità del personaggio, sospeso tra due condizioni esistenziali differenziate.

**B) Vita eremitica.** Questo periodo esistenziale è il più oscuro, ma anche quello che segna la santità di Vivenzio: la sua separazione dalla vita civile, le penitenze e le preghiere, il vivere in precarie condizioni igieniche e alimentari, lo pone in una condizione di «liminalità» sociale e esistenziale, in una zona di confine, nella quale il contatto con la divinità diventa possibile e voluto (stato liminale). L'abbandono delle condizioni normali d'esistenza, il superamento delle convenzioni sociali, la negazione del corpo (sporcizia, incuria) sono caratteristiche dell'eccezionalità e della santità, come dimostrano molte agiografie. Così sottolinea Vauchez: «vivendo (...) nel

più ripugnante sudiciume, privo di un rifugio sicuro contro le intemperie, il santo supera tutti i normali limiti della condizione umana in materia di nutrizione, riposo, di scomodità e di sofferenza (...). Astenendosi da rapporti sessuali e vivendo nella più grande miseria, il santo sfugge ai vincoli della famiglia e della proprietà e si presenta come un uomo totalmente libero»<sup>4</sup>. Inoltre, Vivenzio compie un vero rito di separazione: allontanamento dalla città, attraversamento dell'acqua, vita in una grotta sotterranea con difficile accesso all'esterno, condizione di morto. Va inoltre ricordato che, poco distante dalla grotta, si trova la necropoli etrusca di Norchia, luogo perciò dedicato ai defunti, ma nello stesso tempo zona non cristianizzata.

**C) Miracoli.** Il contatto col divino abilita Vivenzio a compiere atti miracolosi, che consentiranno di esplicitare la sua eccezionalità e affermare pubblicamente la sua santità. La guarigione di Lucia (vecchia e cieca, quindi due volte liminale, poiché donna non più generante, e non vedente, quindi vicaria dei morti), l'aggiogamento dei buoi, le campane che suonano da sole rappresentano l'esplicitazione della sua potenza terapeutica e del potere sugli animali (i buoi indomiti rappresentano la natura e la ferinità)<sup>5</sup>. Questi fatti determinano il suo ritorno a Blera come trionfatore sulle calunnie; la sua eccezionalità consente che venga riammesso nella comunità in quanto «morto sacralizzato», quindi santo (stato post-liminale)<sup>6</sup>.

Se nella vita sotterranea (B) era *vi-vo ma non visibile*, successivamente (C) diventa *morto e visibile*, se prima il suo corpo, era *presente ma negato*, poi si fa *assente (morte) e confermato*, creando un'opposizione tra corpo vivo invisibile/corpo morto visibile, corpo negato-morte apparente/corpo sacro-morte reale.

Questa analisi del racconto agiografico è essenziale per collegare Vivenzio al problema, storicamente molto complesso, della santità e del suo valore sociale e religioso. Non è certo semplice sintetizzare un itinerario critico che negli ultimi anni ha visto profonde analisi storiche sulla nascita e l'articolazione del culto dei santi, spe-



cie nel IV-V secolo d.C. (periodo nel quale viene collocata la vita di Vivenzio), ma vogliamo esplicitare alcune riflessioni di Peter Brown che appaiono pertinenti al culto in oggetto. Il santo è un «uomo morto», che partecipa della condizione umana, ma nello stesso tempo supera la morte, poiché la sua eccezionalità, la capacità di operare miracoli, lo rendono prescelto da Dio. Il cadavere, che nella cultura romana creava orrore per il suo carattere di carne putrefatta ed anche in quanto espressione della fine assoluta dell'esistenza e introduzione al vuoto assoluto, diventa positivo nel cristianesimo, che dà al corpo morto un valore sacrale perché è un corpo che ha superato i limiti umani. Mentre nella cultura classica l'Aldilà era un mondo di ombre e di oblio, con il cristianesimo l'oltretomba diventa un mondo di ricompensa o punizione, con una precisa «territorialità e spazialità»; così che il santo, attraverso il suo contatto con Dio, conferma l'esistenza di un mondo altro, diventando il simbolo stesso del Paradiso. «Nella fede cristiana, la tomba, la memoria dei morti e il cerimoniale religioso che poteva circondare tale memoria, erano posti entro una struttura di relazioni fra Dio, i morti e i vivi completamente diversa (...). Tomba e altare furono congiunti. Il vescovo e il clero celebravano cerimonie pubbliche presso i morti, il che avrebbe profondamente disturbato il sentimento pagano ed ebraico (...). La tomba del santo fu dichiarata proprietà pubblica, come mai lo fu la tomba di alcun altro. Essa fu resa accessibile a tutti e divenne il punto focale di forme di culto estese alla intera comunità»<sup>7</sup>.

Il racconto agiografico esplicita la potenza divina; il ricordo e il ripetersi del racconto (passio) rende il santo presente e reale nel culto e consente l'esplicitarsi della sua carica taumaturgica. Il suo vivere a contatto con la morte attraverso una condizione di liminalità, il suo martirio fisico come Cristo (*imitatio Christi*) gli rende possibile superare la morte e porsi come mediatore tra cielo e terra, tra Dio e gli uomini: un corpo che si è autosanato (vincendo quindi i segni della morte e della vita) può continuare a sanare.

Il valore sacrale attribuito al corpo rappresenta una prospettiva nuova del rapporto dell'uomo con l'ultramondano; mentre nel mondo classico gli dei non partecipavano della condizione umana (e gli eroi non erano venerati come divinità), il santo è uomo che patisce attraverso un corpo sofferente, cosa che lo avvicina agli uomini che gli si rivolgono, attraverso un processo di identificazione da un lato, di rispetto e distanza dall'altro. Cristo è Dio che si fa uomo, carne che si fa divinità; perciò i santi, che lo prendono a modello, secondo i meccanismi della *imitatio Christi* che diviene centro dell'inter necessario alla santità, ripercorrono

negazione-affermazione della carne, cioè del corpo.

Il santo viene così preposto a proteggere luoghi e persone, per questo la vicinanza al corpo è cercata e necessaria, e ancora di più il contatto con esso o i suoi simulacri; questo tipo di relazione fisica è già presente infatti nel culto di s. Pietro<sup>8</sup>. Il corpo morto, attraverso la morte in santità, non è più cadavere putrefatto, ma positivo e protettivo: per questo interi paesi, nel corso dell'affermarsi del cristianesimo, durante tutto il Medio Evo, ebbero conflitti per il possesso dei corpi santi, come pure per il commercio delle reliquie.



Chiesa di S. Vivenzio: quadretto votivo P.G.R.

no un percorso che ha al centro il corpo e la sua sacralità.

Che tale concetto sia profondamente entrato nella cultura popolare è dimostrato dall'ex-voto, (nelle sue varie espressioni e fenomenologie) vera e propria metafora del corpo sofferente del fedele.

Il culto dei santi nasce e si sviluppa quindi sulla venerazione del corpo morto; e infatti non si dà culto senza corpi o reliquie, poste queste a metonimicamente rappresentare l'interezza della persona: questo aspetto necrofilo va però collocato in una dimensione religiosa più ampia, che pone l'uomo al centro del rapporto con Dio, in una sorta di dialettica oppositoria e al tempo stesso celebrativa della

Inoltre i vescovi incentivarono il culto dei martiri come affermazione di potere sulle comunità, sia sul piano religioso, sia su quello politico, culto che quindi storicamente nasce attraverso l'affermarsi della gerarchia cattolica e non come culto popolare, anche se poi nel popolare e per il suo tramite si afferma e si radica propriamente, ponendosi come risposta ad una serie di domande che avevano come centro significativo proprio l'elemento della corporeità. «Nell'Europa occidentale, il potere del vescovo tese a fondersi con quello del santuario (...). Il santuario contenente una tomba, o, più sovente, una reliquia in forma di frammento, era molto spesso chiamato semplicemente «il luogo»: *loca sanc-*



torum, ο τοπος»<sup>9</sup>.

Tali considerazioni ci sembrano indispensabili per inquadrare il culto di s. Vivenzio in una dimensione più complessiva. Infatti non solo il suo vissuto storico è dubbio, ma notizie su di lui si ritrovano nella seconda metà del '400, in una bolla di Sisto IV, e solo nel 1564 è nominato unico patrono di Blera, (escludendo gli altri compatroni: Sensia, Nicola ed Ermete), e il suo culto si sviluppa sul territorio (visite pastorali del 1573), come pure documenta l'epigrafe presente nel santuario: D(ivo) VIVE(n)TIO BLEDE

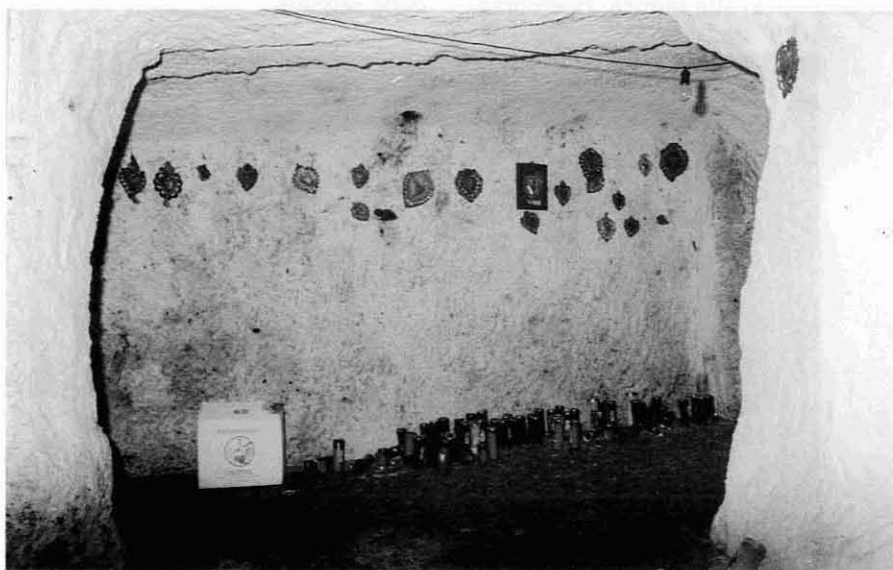
la protezione su un territorio più vasto, che in certo modo è ridefinito ogni volta nella sua pertinenza di confine (l'attraversamento del carro di buoi di una zona molto ampia farebbe infatti supporre questioni di confini e di conflitti politici non risolti tra Blera, Viterbo, Capranica, Vetralla), - una funzione sociale d'integrazione e di patronato sulla città.

Da questi scarsi documenti il culto di Vivenzio appare più un intervento di tipo istituzionale che proposto da una venerazione popolare. Sembrerebbe nascere infatti come santuario po-

ganizzazione della festa. A tale periodo risale la costruzione dell'odierno santuario; è infatti rimasto ben poco della precedente costruzione rinascimentale. Certamente, in una difficile fase per la chiesa romana, quale fu quella post-unitaria, lo svilupparsi o riarticolarsi del culto dei santi locali serviva a mantenere vivo un modello di fede religiosa, messa in crisi dallo stato laico-liberale e anti-papalino prodotto dalle guerre risorgimentali, specie nei territori nell'ex Stato Pontificio.

## Il santuario e la grotta

La leggenda di fondazione rende esplicita la sacralità di un luogo, che diventa «cosmo», segno di confine tra umano e divino<sup>12</sup>, «spazio protetto» dove può accadere, compiersi e manifestarsi lo straordinario. La leggenda garantisce la memoria dello spazio e la sua fondazione del sacro. Il livello metastorico in cui è collocata la vita del santo consente un più ampio margine ad una *dialettica dell'immaginazione*, nel senso che quel luogo si differenzia da altri, meno connotati, attraverso una rete simbolica che gli conferisce identità e memoria; lo spazio si configura così come un «sistema coerente d'immagini collettive»<sup>13</sup>. Lo spazio diventa sacro perché la potenza vi si rivela; è necessaria, quindi, un'occasione (miracolo, ierofania, ecc.)<sup>14</sup>, e un personaggio mediatore che si ponga in rapporto con l'ultramondano. Nella cultura popolare tali mediatori sono sempre persone non perfettamente integrate, e non attive, produttivamente, nel gruppo, che vivono in una condizione di marginalità (pastori, viandanti, bambini, vecchi, eremiti). L'assenza e la perdita di ruoli riconosciuti socialmente, li rende infatti individui che rappresentano vicariamente i morti e che quindi sono in condizione di rapportarsi con l'alterità, come ampiamente dimostrato da Luigi Lombardi Satriani<sup>15</sup>. In particolare le modalità privilegiate di contatto sono il sogno e le visioni, momenti particolari per l'attivazione di immagini extrasensoriali. Vivenzio rappresenta dunque un personaggio mediatore tra cielo e terra, tra il grup-



Grotta di S. Vivenzio: ex voto P.G.R.

EP(iscop)O ET PATRONO POPULUS BLE DANUS RELIGIO(n)IS ERGO MDLXVI, in un periodo nel quale il culto dei santi e delle reliquie ha un grande sviluppo. La storia di Vivenzio diventa così emblematica poiché, quasi a guisa di un decreto che certo veniva a sanare probabili conflitti, propri del tipo di territorio e di acculturazione cristiana consente:

- la pacificazione dentro la città tra gentili e cristiani,
- la riaffermazione forte del cristianesimo e del potere del vescovo,
- l'affermazione del suo potere taumaturgico e relativo culto,
- l'esplicitarsi della festa e del rito come rivisitazione, memoria e conferma della vita-narrazione mitica del santo, con la processione e il trasporto delle reliquie fino alla grotta consentendo

litico: affermazione del cristianesimo, superamento dei conflitti territoriali e di confine, nascita del patronato sulla città del santo vescovo, forse in seguito a eventi epidemici (peste, ecc.) come si potrebbe desumere anche dall'iconografia (vescovo con mitra e pastorale, con il paese posto sotto la sua protezione). La stessa collocazione storica del santo, così poco documentata, ci fa ipotizzare che Vivenzio viene posto in un periodo centrale per l'affermazione del cristianesimo (V sec. d.C.) attraverso la venerazione dei santi-vescovi<sup>10</sup>.

Anche in tempi più recenti il culto pare rinnovarsi con intervento istituzionale: nel 1881 infatti l'antica confraternita del Gonfalone viene ribattezzata di S. Vivenzio<sup>11</sup>, con l'obbligo di occuparsi del santuario e dell'or-



po sociale e Dio, attraverso la sua vita ai confini con la morte.

Nella definizione dei luoghi sacri, le grotte e i monti sono stati sempre privilegiati (e questo all'interno di dimensioni religiose anche esterne e lontane dal cristianesimo) perché rappresentano spazi «sopra/sotto» terra, luoghi cioè proiettati verso il cielo o l'abisso, rispetto al «qui» intermedio dell'uomo, e sono scelti perché difficilmente trasformabili, eterni rispetto agli spazi piani, più antropizzati e urbanizzati. Le grotte in particolare sono luoghi nascosti, spesso inaccessibili e temibili, ma anche luogo di riparo per pastori e greggi; inoltre le pietre, per durezza e pienezza, rappresentano un elemento carico di potenza. I culti litici vanno sempre ricondotti a esperienze umane specifiche, a forme di rappresentazioni che si legano a pratiche sociali che gli uomini, in contesti culturali definiti, stabiliscono con l'ambiente. La costruzione mitopoietica sulle pietre e sulle grotte riflette un atteggiamento dell'uomo di fronte alla natura che consente di trasformare «la realtà naturale in realtà sacra»<sup>16</sup>; il tessuto economico agro-pastorale, ancora molto presente nel territorio di Blera-Vetralla-Norcia, è un dato da tenere prioritariamente presente.

Un'analisi degli affreschi rinvenuti nella grotta, è, in tale approccio, estremamente indicativo. Il ciclo di s. Michele Arcangelo, che consta di tre riquadri (1. Virgo paritura e una figura femminile coronata, (committente?) anch'essa con segni gravidici, con s. Gabriele; 2. Il mito garganico di s. Michele: miracolo del toro e apparizione in sogno dell'arcangelo ad un dormiente; 3. Celebrazione del rito della messa, che consacra la grotta). Rinviamo al saggio di Fulvio Ricci per l'analisi degli affreschi, proporrei alcune questioni che rendono più articolata la lettura del santuario.

Si può ipotizzare che il culto micaelico preceda quello di Vivencio, in quanto già diffuso in un territorio abbastanza ampio, attraverso la presenza dei Longobardi, che furono promotori dell'ampliarsi del mito garganico, nel viterbese come nello spoletino-ternano. Le testimonianze del culto di s. Michele, in rapporto a quello mariano, sono tuttora numerose, come

quella di Sutri, nella chiesa di S. Maria del Parto, a Narni, nella Madonna del Ponte, in quella di S. Michele a Schifanoia e di S. Angelo a Taizzano (Narni), e ancora documentate in alcune chiese di Terni (S. Angelo in Flumine), Stroncone (monastero di S. Michele), Cesi (S. Michele), Spoleto; inoltre una grotta, situata sul monte Tancia, già sede di un oracolo pagano, fu poi dedicata da papa Silvestro a s. Michele ed era sotto l'influenza dell'Abbazia benedettina di Farfa<sup>17</sup>. Del resto la chiesa di Monte S. Angelo, sul Gargano, è stata per lungo tempo la più importante tra le chiese micaelite (insieme a quella francese di Mont S. Michel) e ad essa si ispirarono molte chiese a lui intitolate. In Abruzzo, nel Gargano e in Umbria le due feste dedicate all'Angelo (8 mag-

gio e 29 settembre) segnavano inizio e fine della transumanza, ed erano quindi contrassegnate da un forte legame con aspetti economici; d'altronde, il mito del carro trainato da buoi, è presente anche nella leggenda di Schifanoia, come in molte leggende di fondazione di santuari mariani<sup>18</sup>. Il culto di Michele è spesso associato alla Madonna, come anche quello di Gabriele: questo, per il legame con l'Annunciazione, l'altro, perché protettore delle acque e della maternità, è spesso collegato alle pietre (grotte, pocce lattaie, ecc.).

Del resto la presenza dell'acqua è attestata anche nella grotta di Norcia, non solo per la vicinanza del Fosso dell'Acqua Alta e della sorgente del Sambuco (pianta particolarmente legata a cerimoniali fitoterapeutici), ma



Grotta di S. Vivencio: particolare dell'Annunciazione



soprattutto per la presenza dell'acqua in grotta, che trasuda nel cunicolo, e che spesso allaga la grotta, posta più in basso. A Monte S. Angelo il rituale del pellegrinaggio prevede lo strofinamento nella «Grotta delle Apparizioni», (in cui si conservano le impronte dell'Angelo), il contatto con l'acqua, raccolta in un «pozzetto» dove confluisce lo stillicidio della volta, l'asportazione nella «Cava delle pietre», dove i fedeli raccolgono frammenti della roccia (legata alla quarta apparizione dell'angelo nel 1656, in seguito alla richiesta di protezione per una pestilenza), utilizzati attualmente per la protezione dei campi durante la processione, nella festa dell'angelo.

Questi elementi si ritrovano a Norchia, anche se successive modifiche dell'ambiente rendono più difficile una lettura del luogo, poiché la grotta è stata allargata e abbassata. Infatti, entrando dalla porta esterna, si incontra subito a sinistra, in terra, un incavo che doveva servire a raccogliere l'acqua che stillava dalla roccia, raccolta da una canaletta incavata alla base delle pareti del cunicolo, oggi molto piccola, appunto, proprio per l'abbassamento del pavimento; mentre nella parte più ampia della grotta, luogo che la tradizione vuole sede dell'eremitaggio di Vivenzio, i fedeli asportano frammenti di roccia a scopo apotropico. Altri elementi concorrono a proporre letture più articolate, come la porta di accesso, che sembra successiva all'esistenza del cunicolo e della grotta; antecedentemente esisteva un accesso a pozzo, più vicino, (ora chiuso), collocabile sul retro dell'attuale chiesa. Una tavoletta votiva, presente nel santuario e databile nella prima metà dell'900, documenta una caduta da cavallo in una fossa che, come proposto da Daniela Stoppacciaro, potrebbe raffigurare il primitivo accesso alla grotta, e documentare così anche il motivo della chiusura, cioè la sua pericolosità. È ipotizzabile quindi che l'accesso esterno sia successivo, e un'ulteriore conferma di questo potrebbero essere la presenza di una nicchia, preposta per le torce o le candele, posta proprio di fronte alla porta (a distanza di un metro), sul muro che consente l'accesso alla cappella con gli affreschi, inutile se di fronte vi fosse

stata una fonte di luce. Inoltre nella grotta si trova una finestrella, anteriore agli affreschi (che infatti sono stati eseguiti tenendo presente questa apertura), che forse era stata aperta per la necessità di una fonte di luce (nel punto in cui la roccia è più sottile) e che sarebbe stata inutile con la presenza della porta. O era forse il più antico accesso alla grotta stessa, possibile con scale a pioli o di altro tipo, sul modello di altri romitori? Difficile rispondere a domande che presuppongono una documentazione sulle trasformazioni strutturali della grotta, che non si hanno, almeno in questa fase. Ma rimane il problema degli affreschi e della loro scialbatura. Ricci ipotizza che la copertura degli affreschi sia successiva al Concilio tridentino, e in particolare in seguito ai decreti del Sinodo diocesano di Viterbo nel 1584, teso a cancellare le sacre immagini non conformi ai criteri di decoro, come poteva essere, in quest'ottica, la Vergine in stato gravidico, rappresentata con tratti umani e naturalistici, cosa appunto, vietata dal Concilio<sup>19</sup>.

Questo dato non può che sollecitarci ulteriori domande. Poiché le scialbature sembrano essere coeve allo svilupparsi del patronato di Vivenzio, forse ci troviamo di fronte ad una sovrapposizione di culti. E perché il culto micaelico è stato soppresso, e quindi modificata la struttura e l'accesso della grotta, rifunzionalizzata al culto del santo? Forse che la grotta era oggetto di rituali di tipo magico-religioso, non consentiti dalla chiesa romana?

Le immagini della Vergine pregna, come quella di s. Michele che impugna la spada e calpesta il diavolo (acquisito in senso lato come elemento di virilità vigile e difensiva), sono particolarmente venerate nella cultura contadina, che trova espliciti riferimenti al ciclo agricolo: la relazione tra fecondità femminile e fertilità della terra, la protezione della vergine e dell'angelo sulla gravidanza e la lattazione, (la posizione della mano della Madonna sulla pancia sottolinea un gesto apotropico) facevano probabilmente del luogo un santuario terapeutico con funzioni specifiche, dove la terapia litica, la presenza dell'acqua, si sposano, in molti santuari mariani, anche alla pratica dell'«incubatio» (presen-

te in templi pagani), qui possibile anche per la raffigurazione dell'apparizione dell'Angelo in sogno, come nel culto garganico<sup>20</sup>. Forse tali rituali erano ancora precedenti e legati a culti etruschi, come potrebbe attestare la presenza nella grotta vicino ad una necropoli etrusca: tutto questo è ancora da studiare.

Va inoltre considerato un altro elemento, all'interno delle dinamiche religiose della chiesa cattolica: il culto dei santi segue quello degli angeli, spesso lo sostituisce, e ciò è legato a profonde motivazioni di ordine religioso. Infatti gli angeli sono presenti anche nella cultura ebraica, e si trovano nel Vangelo sia al momento della nascita (Gabriele) e della resurrezione di Gesù, oltre che, nella Bibbia, al momento della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso (Michele), o ancora nell'episodio di Tobia (Raffaele). Il culto degli angeli, nell'era patristica, era legato a tradizioni neoplatoniche, che ipotizzano più mediatori celesti, tra cielo e terra, ed erano particolarmente presenti nei culti ellenistici orientali e poi in quelli longobardi; Agostino fu tra quelli che si opposero ad uno sviluppo della loro venerazione. Come precisa Brown: «A differenza degli angeli ribelli, questi intermediari collegavano gli uomini a Dio perché erano al tempo stesso suoi servi e pertanto incaricati di trasmettere il suo volere tra gli uomini in quanto loro compagni di servitù. Il culto dei martiri, dunque, presentava un paradosso che consentiva ad Agostino d'invertire la gerarchia tradizionale dell'universo. Uomini che, in quanto martiri, si erano dimostrati veri servi di Dio, erano in grado di legare a Dio i propri compagni di condizione umana più strettamente di quanto potevano fare gli angeli»<sup>21</sup>.

Con il culto dei santi, e la sacralità attribuita al corpo e alla loro natura umana, sono questi a porsi come mediatori tra terra e cielo, ma attraverso un percorso che parte dagli uomini e non da Dio. La differenza tra Vecchio e Nuovo Testamento è segnata da questa valutazione dell'uomo, e del suo potere di rapportarsi con il divino, proprio per la presenza di Cristo come uomo. Possiamo evidenziare le differenze tra le due tipologie:

Angelo = natura divina/ senza corpo/ deriva da una cultura del mito/ mediatore cielo-terra/ divinizza la natura.

Santo = natura umana/ corpo/ storia umana che viene mitizzata/ mediatore terra-cielo/ umanizza la natura.

S. Michele è colui che sconfigge Satana e rappresenta la vittoria del bene, come Maria e Gabriele annunciano e rendono possibile la nascita di Gesù: potremmo quindi collocare gli angeli in una prima fase di affermazione del cristianesimo, collegati a culti ebraici come a divinità classiche precedenti (Mercurio, dee madri ecc.). In tale ottica Vivenzio rappresenta una fase successiva di affermazione del cristianesimo, come documenta la sua stessa vita; nel XVI secolo, i numerosi conflitti religiosi determinati dalla Riforma, anche in rapporto all'uso delle immagini sacre da parte dei cattolici, contribuirono ad un irrigidimento della chiesa romana, come anche alla necessità di rifunzionalizzare luoghi già destinati a culti religiosi. Certamente una maggiore conoscenza della documentazione archivistica di questo periodo potrà contribuire a chiarire alcuni aspetti di questo cambiamento di culto e le sue specifiche motivazioni, in rapporto al contesto di Blera.

Vivenzio infatti non è rappresentato nel ciclo pittorico, né poteva esserlo, se il suo culto è successivo e sostituisce quello di s. Michele: di quello conserva la presenza dei buoi dominati dal santo (come il bue del ciclo garganico), la guarigione della cieca Lucia, che consente un rapporto con la grotta vicina, e che può porsi quale metafora del cristianesimo quale fonte di luce e di verità (del resto anche nella chiesa del Gargano è ricordato un miracolo di un cieco da parte di s. Francesco e s. Lucia), in un momento di forte crisi per l'identità dei cattolici.

La rifunzionalizzazione degli spazi sacri è un dato ben presente nei luoghi di culto, e in particolare le grotte, troppo legate a rituali di ordine naturalistico, che hanno bisogno di una forte presenza religiosa per essere sacralizzate (ricordo che la grotta garganica viene consacrata solo dopo la terza apparizione dell'angelo).

Lo spazio sacro infatti svolge una funzione sociale in rapporto al tessuto economico locale. Lo spazio neutro si trasforma in un luogo deputato alla protezione della comunità, integrandosi coerentemente ai modelli culturali già presenti, sviluppatisi intorno all'immaginario sacro. In questa chiave consente sia occasioni protette di riconciliazione sociale, sia elementi di dinamica religiosa quali fasi di rinnovamento spirituale in momenti di crisi. Questo ha sempre un rapporto con il «testo» mitico che ne pone a fondamento la sacralità, quale garanzia fondante delle pratiche culturali<sup>22</sup>.

È ipotizzabile quindi che la grotta, forse naturale, sia stata oggetto di culti litici arcaici, forse etruschi, che successivamente sia stata cristianizzata con la presenza dei longobardi, che vi collocarono il culto di s. Michele, legandolo al tessuto locale (agricolo e pastorale). È possibile che, in seguito ad avvenimenti religiosi, sia di ordine locale che extra-locale, il luogo sia stato rifunzionalizzato al culto di Vivenzio, vescovo del quale le scarse notizie consentivano un margine maggiore d'*inventio* leggendaria, specie in rapporto all'uso eremitico, della grotta stessa. La sua storia, del resto, rappresenta la vittoria del cristianesimo su una città ancora presa da conflitti religiosi, e quindi ben poteva essere presa a modello per un cristianesimo da rifondare.

### La festa e il pellegrinaggio

Qualunque siano i motivi storico-religiosi che abbiano trasformato nel tempo il significato sacrale della grotta di Norchia, certo è che il culto di s. Vivenzio è profondamente sentito dalla comunità dei blerani, come dimostra la presenza degli ex-voto nel santuario e la partecipazione massiccia alle due processioni (di 12 km c.a.) che in suo onore vengono svolte, il Lunedì di Pasqua (o dell'Angelo) e a metà Maggio.

Vivenzio è, per i blerani, non solo il loro protettore, ma anche un santo taumaturgo molto potente, poiché a lui si rivolgono nei momenti critici dell'esistenza; non si può evidenziare tut-

tavia, in questa fase della ricerca, una sua protezione su malattie specifiche. L'analisi degli ex-voto, ormai pochi rispetto a quelli certamente presenti, non rivela particolari caratteristiche. Le tavolette dipinte esposte in chiesa, databili tra fine '800 e il primo dopoguerra, rappresentano incidenti a cavallo, soldati in guerra e grazie generiche. Lo stesso può dirsi dei cuori d'argento, posti nella grotta, sulla roccia, nel luogo più fortemente sacralizzato dal protettore, oltre alle numerose scritte e firme incise sulla porta della chiesa, che attestano l'importanza, da parte dei pellegrini, di segnare il luogo della loro presenza, coerentemente con quanto accade un po' in tutti i santuari. La grotta è metafora del corpo santo, sua casa e memoria, il luogo abitato diventa corpo e la pietra, sottratta alla roccia, è parte del luogo-corpo e perciò può proteggere. Lì dove si è compiuto il miracolo, lì i pellegrini aspettano nuove eccezionalità. L'ex voto realizza una comunicazione col santo e con la comunità: da un lato, è la rappresentazione diretta della sofferenza e della guarigione del devoto, dall'altro, comunica agli altri fedeli la potenza taumaturgica di Vivenzio. In questo contatto tra ineguali, l'uomo cerca un rapporto vissuto quotidianamente e sentito come necessario per superare le difficoltà che l'esistenza impone. L'ex-voto, metafora del corpo (corpo raffigurato, fotografato, metonimizzato attraverso cuori ed elementi anatomorfi) va collocato nel santuario per allontanare da sé la malattia, ponendosi sotto la protezione del santo: si lascia lì la propria sofferenza perché non torni più a portare dolore. Attraverso le diverse modalità iconiche e tecniche realizza un lessico iconografico che parla del proprio corpo sofferente. Rappresentato, dipinto, fotografato, ne rimane costantemente il protagonista. Sul corpo s'iscrivono i segni della sofferenza come quelli della guarigione, in una dimensione metastorica che percepisce il miracolo come possibile e cercato: sistema iconografico-topografico e valore terapeutico sono possibili all'interno di un percorso amuletico delle immagini e dei luoghi.

L'ex-voto s'inserisce in una dimensione simbolica in cui il corpo è pro-



tagonista: quello del santo come memoria, quello del santo come presenza (le reliquie portate in processione e poste in grotta durante la messa), la pietra staccata e usata come reliquia<sup>23</sup>.

La festa si realizza ripercorrendo la vita del santo e il suo percorso di purificazione: 1. allontanamento da Blera da Porta Marina, passaggio del ponte sul Rio Canale, 2. attraversamento della campagna fino alla montagna spaccata, benedizione della campagna e di Blera con la reliquia in argento del braccio con la mano benedicente (portata dalla confraternita), 3. scioglimento dell'ordine processionale, per cui gruppi diversi coprono il percorso verso il santuario in ordine sparso, 4. ricomposizione del corteo e benedizione in direzione del santuario, 5. discesa nel cunicolo sotto la chiesa fino alla grotta del santo, portando i reliquiari, il quadro del santo e un crocifisso: bacio delle immagini, asportazione della roccia e risalita al campo attraverso la porta esterna. 6. Pranzo

collettivo all'aperto, davanti al santuario. 7. Nel pomeriggio la processione si ricompone rientrando in paese da Porta Romana, compiendo un lungo percorso a cerchio che delimita una zona estremamente vasta<sup>24</sup>. Il pellegrinaggio appare un percorso di purificazione, un rituale di morte e rinascita, attraverso un passaggio penitenziale. Come sottolinea Bronzini: «quella dei pellegrinaggi è una religione itinerante, che varia con i percorsi e con le rispettive culture (comunicatività delle strade, paesaggi agrari attraversati, insediamenti che vi si affiancano, funzionalità di esse per il rapporto campagna-città), ma che ha una componente culturale comune nel duplice modello cristiano del viaggio simbolico e del viaggio reale, come *peregrinatio*, con tutte le avversità quotidiane che acquistano valore mitico e con tutta la sapienza mitologica del *viator ad Deum* che diventa esperienza del viandante pellegrino»<sup>25</sup>.

Ma questa festa è anche altro. Le due date, entrambe primaverili (la fe-

sta del santo è l'11 dicembre, giorno nel quale si compiono solo gli uffici liturgici) ci rinviano al significato dei riti primaverili nella zona del Viterbese.

Se la prima processione conserva il ricordo del culto dell'Angelo, l'altra si colloca quale festa del Maggio. I pellegrini infatti portano con sé bastoni, che durante il percorso, vengono adornati di fiori gialli; i loro comportamenti durante l'attraversamento della campagna, e soprattutto lo scambiarsi di battute legate a metafore sessuali, e i canti stessi, dedicati al santo, che rinviano e richiamano la forza della primavera, confermano che questa è anche una festa del Maggio.

Del resto Blera si trova in una zona dove i culti arborei sono ancora ben presenti: Allerona, Acquapendente, Vetralla (Pugnaroni, Sposazio degli alberi) attestano come nel viterbese il tessuto economico agro-pastorale sia attivo sia a livello produttivo che simbolico (questo vale anche per l'orvietano, dove sono ancora presenti culti arborei come a Castel Giorgio). Il maggio che fiorisce ribadisce la forza produttiva degli uomini, come degli animali e delle piante; la festa si compie in una dimensione liberatoria delle ansie, personali e collettive.

La festa e il pellegrinaggio, ricordo della vita del santo, segna un processo temporaneo di destoricizzazione, annulla il tempo attraverso moduli mitici, che consentono d'esplicitare la funzione catartica assegnata al tempo sacro, ciclico ed eccezionale, rispetto al tempo di lavoro, quotidiano e ordinario: il tempo umano viene sospeso e vissuto attraverso il mito, perché la vita, sessuale e arborea, rinasca e la storia riprenda il suo corso<sup>26</sup>.

La grotta di Norchia si pone perciò quale deposito di fasi religiose distinte e succedutesi nel tempo, mantenendo sempre un rapporto con il tessuto socio-economico della zona. Il rito della festa sintetizza ed esplicita momenti del vivere umano, che si sono integrati, trovando una loro precisa funzionalità: culti agrari arcaici e simboli religiosi liturgici ed extraliturgici si articolano in un complesso unitario che pone al centro la rifondazione della stagione agraria come del tempo sacro. Se il maggio è il capodanno agricolo, la vita del santo è metafora di



Pellegrinaggio alla Grotta di S. Vivenzio: rientro



un capodanno religioso, che rifonda il cristianesimo e le sue pratiche culturali.

Nella cultura popolare questi aspetti sono compresenti e integrati, trovando una loro validità sia rispetto alla dimensione economica, che rispetto alle dinamiche sociali e al valore attribuito alla santità, anche se non sap-

priamo quali conflitti hanno determinato queste trasformazioni e come sia stato vissuto dai protagonisti. Il simbolismo mitico-rituale ha così una sua coerenza, dove il linguaggio del corpo e quello della memoria ritrovano un percorso unitario: il rito si compie come rivisitazione del mito e percorso terapeutico, ma anche come festa

della fecondazione della natura. In un lessico comprensibile e comunicabile, la festa narra ancora la necessità di un rapporto col divino attraverso atti, gesti, parole, sintesi di una complessa articolazione storico-religiosa, in cui si sono sedimentati il valore e la sofferenza del vivere.



Pellegrinaggio alla Grotta di S. Vivenzio: rientro

# NOTE

<sup>1</sup>M. AUGÈ, *Simbolo, funzione, storia. Gli interrogativi dell'antropologia*, Napoli 1982, pp. 18 sgg.

<sup>2</sup>C. GALLINI, *Ripensando l'autonomia relativa del simbolico*, «Metaxu», 6, 1988. Il saggio parte da una definizione di De Martino, affrontata alla luce del dibattito teorico sul pensiero simbolico.

<sup>3</sup>F. ALBERTI, *Storia di Bieda*, 1981, a cura di D. Mantovani, Blera 1981, rist. anast. di Roma 1822, pp. 40-49.

<sup>4</sup>A. VAUCHEZ, *Santità*, Enciclopedia, 12, Torino 1981, p. 443. A titolo esemplificativo, potremmo ricordare s. Rita che, entrata in convento a 36 anni, in seguito alla morte del marito e dei figli, subì il martirio di Gesù attraverso una spina del crocifisso, che s'infisse sulla sua fronte. La spina le provocò una piaga che rimase aperta per 15 anni, formandole pus e vermi, tanto da dover vivere isolata dalle altre monache agostiniane di Cascia; ma la malattia non la portò alla morte per setticemia. Sul rapporto tra santità e sporcizia, si veda: M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1975.

<sup>5</sup>Una caratteristica della santità è quella di operare miracoli. La capacità di dominare gli ele-

menti è di fatto la conseguenza dello sforzo compiuto per dominare la natura. Poiché il santo è intermediario tra Dio e gli uomini, egli può sconfiggere il male e piegare le forze naturali. I miracoli rappresentano un modo di reintegrare della società i malati e gli emarginati, come accade per Lucia nell'agiografia di Vivenzio. Accanto a questi poteri c'è quello della preveggenza, quale capacità di lettura nella mente umana. Si veda: A. VAUCHEZ, *Santità*, cit. pp. 444-445; A. VECCHI, *Santi e simboli. Il martirio, il fiore l'animale nell'iconografia religiosa popolare*, Campofilone (AP), Coop. «Confronto e rinnovamento», 1990, Introduzione, pp. 7-11; J.M. SALMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, «Quaderni storici», XLI, *Religioni delle classi popolari*, 1979, pp. 584-602.

<sup>6</sup>Sul concetto di liminalità, si veda: V. TURNER, *Simboli e momenti della comunità*, Brescia 1975; IDEM, *Il processo rituale*, Brescia 1983. Per lo schema qui proposto si veda: E. LEACH, *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica*, Milano 1981 p. 108. Si vedano cap. 13: *Esempi di codice binario*, e cap. 16: *Cosmologia basilare*.

<sup>7</sup>P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983, pp. 14-17.

<sup>8</sup>IDEM, p. 123. Gregorio di Tours ricorda che i pellegrini, giunti al sepolcro di s. Pietro, face-

vano scendere nella tomba dei piccoli panni, i «brandea», perché si caricassero della benedizione del santo attraverso il contatto con la salma. Sulle credenze dell'Aldilà pagano, si veda un testo non recente ma chiaro e esplicativo: C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, 2 voll., Catania 1912.

<sup>9</sup>P. BROWN, *Il culto dei santi*, cit., pp. 17-19.

<sup>10</sup>Questi potrebbero essere i motivi, di ordine politico-religioso, che hanno posto come patrono principale Vivenzio e non Sensia, che è il primo protettore di Blera e suo evangelizzatore. Di lui si conoscono più dati storici sulla vita: oppositore dei Vandali, fu costretto ad emigrare. Cristianizzò le isole di Capraia, Montecristo (prima Montegiove), Giglio: tornò a Blera, dove sconfisse un enorme drago che terrorizzava la zona (elemento questo che lo avvicina a s. Michele). Il corpo del santo si trova in una chiesa di Spoleto.

<sup>11</sup>L. SANTELLA, *Note su un quadro della flagellazione di Cristo proveniente dall'oratorio della Confraternita del Gonfalone di Blera*, «La Torretta», 1, 3, 1984, p. 8. Lo studio sulle confraternite nel viterbese, e sulle processioni della Settimana Santa, è in fase avanzata, come dimostrano i diversi saggi pubblicati su «Informazioni», Centro Catalogazione Beni Culturali di Viterbo, 2-3, 1986, 4-5, 1987-88, 6, 1989.



<sup>12</sup>Sul concetto di cosmo all'interno della fenomenologia religiosa, si veda: M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1967.

<sup>13</sup>Da una definizione di C. Levi-Strauss. Si veda: L. SCARAFFIA, *Questioni aperte*, in: *Luoghi sacri e spazi di santità*, pref. di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990, p. 12. Il testo raccoglie recenti contributi sul concetto di spazio sacro, attraverso ambiti differenziati: la sacralità dello spazio naturale, lo spazio conteso, lo spazio come strumento e oggetto della santità.

<sup>14</sup>Sugli aspetti ierofanici dei santuari, si veda: V. DINI, *Il potere delle antiche madri*, Torino 1980.

<sup>15</sup>L. M. LOMBARDI SATRIANI - M. MELI-GRANA, *Il ponte di S. Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Milano, 1982; in particolare, Cap. 1: *Ideologia della morte e organizzazione dello spazio*, pp. 11-120.

<sup>16</sup>A. DI NOLA, *Pietre*, Enciclopedia delle Religioni, Firenze 1972, 2, col. 1617.

<sup>17</sup>Per il culto di s. Michele nel Lazio, si veda: G. OTRANTO, *Riflessi del culto di s. Michele del Gargano a Sutri in epoca medioevale*, pp. 23-60, in: *Il paleocristiano nella Tuscia*, Atti del Convegno, Viterbo, 7-8 maggio 1983, Roma 1984; M. G. MARA, *Contributo allo studio di s. Michele nel Lazio*, ASRSP, 1960. Per il culto di s. Michele nel Gargano, si veda: C. CARLETTI, (curatore), *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al XI secolo. Contributo alla storia della Longobardia meridionale*, Atti del Convegno tenuto a Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978, Bari 1980. G. OTRANTO, *Il «Liber de apparitione» e il culto di s. Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedioevale*, «*Vetera Christianorum*», 18, 1981; G. B. BRONZINI, M. AZZARONE, G. DE VITA, *Santuari e pellegrinaggi in Puglia. S. Michele in Umbria sul Gargano*, Galatina 1985. Per il culto di s. Michele in Umbria, si veda: G. BOLLI, *La chiesa di S. Michele Arcangelo nel castello narnense di Schifanoia*, Narni, 1982, in particolare: Il culto di s. Michele nella campagna narnense, pp. 13-20; M. SENSI, *Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei notari della valle spoletana sul calar del Medioevo*, «*Campania Sacra*», n. 8-9, 1977-78, pp. 81-90; G. EROLI, *Narrazione storica sopra il santuario della Madonna del Ponte di Narni*, Roma 1856.

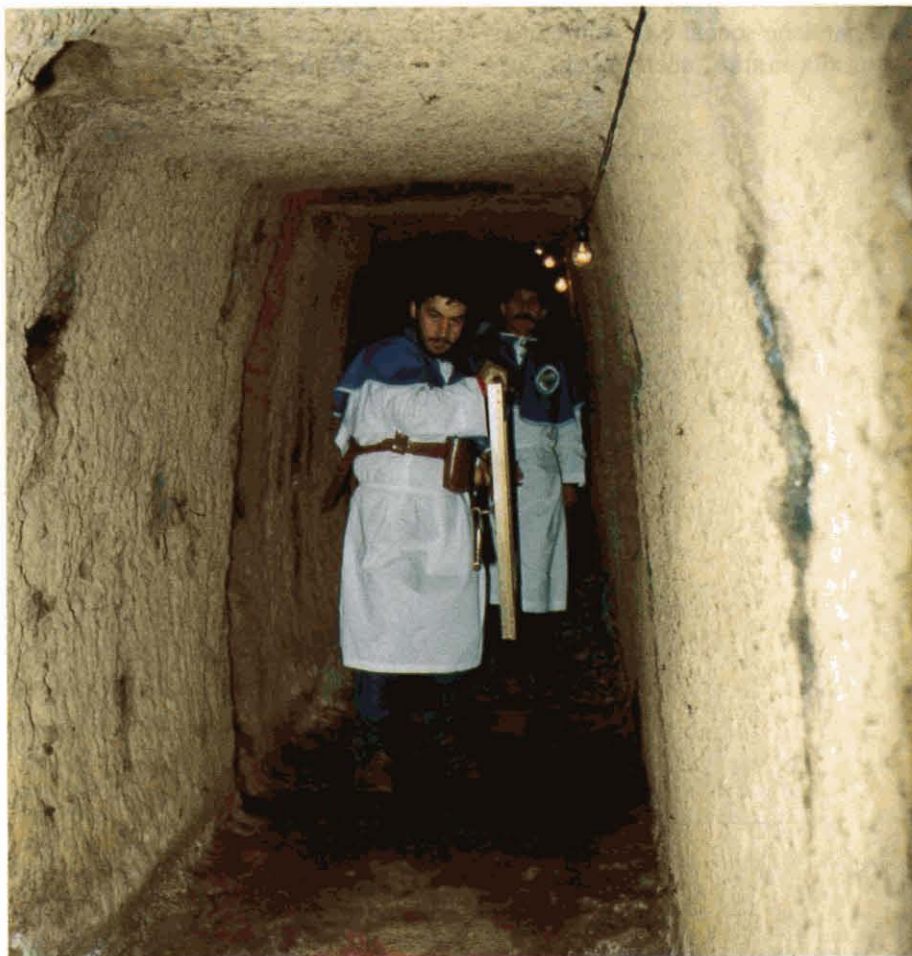
<sup>18</sup>Ricordo, tra altri: la Madonna dell'Impruneta (Firenze), la Madonna del Divino Amore (Gualdo Tadino, PG). Per l'Abruzzo si veda: A. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976, in particolare: cap. 27, *Le feste rurali del bue e del solco dritto in Abruzzo*.

<sup>19</sup>Sulle modificazioni apportate all'iconografia mariana da parte della chiesa romana, si veda: M. WARNER, *Sola tra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980.

<sup>20</sup>Culti litici sono diffusi in molti santuari del centro e sud Italia. Per l'Umbria ricordo: S. Maria Giacobbe, Foligno (asportazione del tufo); S. Girolamo, Nicciano (TR); S. Rita, Cascia, (PG); S. Petignano, Cammoro (PG) (strofinamento sulle pietre); S. Eutizio, Preci (PG); S. Salvatore di Verchiano, Foligno; S. Maria Rosa, Trevi (PG) (introduzione di parti del corpo: dita, testa, mani). Per l'Abruzzo ricordo S. Venanzio a Raiano (AQ), dove avviene lo strofinamento rituale sulla roccia in cui la tra-

mento sulle pietre); S. Eutizio, Preci (PG); S. Salvatore di Verchiano, Foligno; S. Maria Rosa, Trevi (PG) (introduzione di parti del corpo: dita, testa, mani). Per l'Abruzzo ricordo S. Venanzio a Raiano (AQ), dove avviene lo strofinamento rituale sulla roccia in cui la tra-

CLEMENTE, (curatore), *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano 1988; *Ex voto tra storia e antropologia*, Atti del Convegno del Museo di Arti e Tradizioni Popolari di Roma, 1983, Roma 1986, testo in cui è presente una schedatura degli ex voto laziali e del viterbese; G. B. BRON-



Pellegrinaggio alla grotta di S. Vivenzio: il cunicolo che introduce alla Grotta

dizione vede le impronte del santo. Un famoso santuario mariano in cui si prelevano parti di roccia e dove ancora si pratica l'*incubatio* è la Madonna del Pollino, sull'omonimo monte della Basilicata. Per i culti della maternità e lattazione, si veda: V. DINI - L. SONNI, *La Madonna del parto*, introd. di D. CONCI, Roma 1985.

<sup>21</sup>P. BROWN, *Il culto dei santi*, cit., p. 86. Sullo sviluppo storico del culto degli angeli nel Vecchio e Nuovo Testamento, si veda: *Gli angeli nell'iconografia popolare*, Campofilone (AP) 1988, in particolare: R. FABRIS, *Gli angeli nella Bibbia*, pp. 11-14. Per l'iconografia di s. Michele nell'arte, si veda: G. HEINZ-MOHR, *Lessico d'iconografia cristiana*, 1982 pp. 38-43; J. HALL, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, Milano 1974, pp. 43-45, 278-279.

<sup>22</sup>*Luoghi sacri e spazi della santità*, cit., pp. 14-16.

<sup>23</sup>L'analisi dell'ex-voto negli ultimi anni ha visto interessanti contributi, che hanno preso in considerazione le diverse tipologie. Si veda: P.

ZINI, *Santi taumaturghi e taumaturgia dell'ex voto. Schede di ex voto a cura di G. De Vita*, «*Lares*», LVI, n. 2, 1990, pp. 493-541.

<sup>24</sup>V. RECCHIA, *Un rito primaverile nel viterbese: la processione di San Vivenzio a Norchia*, pp. 105-117; E. STRAPPAFELCI, *I Pugnali di Acquapendente*, pp. 59-72, in: *Riti feste primaverili e il lago di Bolsena*, atti del convegno tenutosi a Bolsena il 7-8 giugno 1986. Viterbo 1988.

<sup>25</sup>G. B. BRONZINI, *Religioni dei pellegrinaggi e religiosità garganica. Testimonianze letterarie e demologiche*, «*Lares*», XLVI, n. 2, 1980, p. 179.

<sup>26</sup>Si veda: L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Lo sguardo della festa. La festa dello sguardo. Note sull'universo festivo*, pp. 17-30, in: *Riti feste primaverili e il lago di Bolsena*, cit.