

IL VIAGGIO E IL RITO

Note sul pellegrinaggio di San Vivenzio

Marcello Arduini

**... La vita è ciò che facciamo di essa.
I viaggi sono i viaggiatori. Ciò che vediamo non è ciò
che vediamo ma ciò che siamo.**

FERNANDO PESSOA

**"Linda! Linda!
So' tre ore che t'aspetto!"**

(battuta scherzosa pronunciata al termine del viaggio di andata, nei pressi del santuario di Norchia, aprile '95)

UN GIOVANE PELLEGRINO

**A di male de Bieda me rincresce
nun c'ho trovato nessun omo avaro
quarce vorta ce s'ito a magnà er pesce
e nun me l'hanno fatto pagà caro.
Solo che d'una cosa me rincresce
cantarono l'assècolo ar sumaro.
Pe' 'na parola che je disse 'r prete
buttènno Cristo pe' 'nnà 'chiappà 'l lepre¹**

BLASONE POPOLARE IN OTTAVA RIMA

Se è vero che la condizione esistenziale di fondo del cristiano è quella del viaggiatore, in cammino, durante tutto il tempo della sua vita terrena, verso la ultraterrena meta finale, il pellegrinaggio come viaggio verso il luogo santo è in qualche modo assimilabile a questa condizione fondamentale. Esso è la metafora essenziale del vivere e il pellegrino è il simbolo dell'esistenza stessa del cristiano.

Il pellegrinaggio assume su di sé, dunque, i più alti valori della cristianità e ne esprime, concentrandoli, i supremi significati: si propone come il modello universalizzante su cui costruire il percorso di fede per il raggiungimento della vita eterna.

Chi va pellegrino ed affronta le durezze e i pericoli del viaggio è come se andasse verso la salvezza della propria anima. L'itinerario di sofferenze è un itinerario al culmine del quale, attraverso la penitenza e la mortificazione della carne, c'è il premio a cui ogni cristiano ambisce. La sofferenza massima, e la morte, si rovesciano nel loro contrario, il massimo del beneficio nel godimento perpetuo di Dio.

La dimensione del pellegrinaggio così concepita appare dunque come assolutamente connaturata al mondo

cristiano sin dai primissimi secoli, anche se forme e modi di religioni più antiche presenti nel Mediterraneo e nell'area medio-orientale sono stati assimilati e rifunzionalizzati dalle genti cristiane.

Probabilmente il pellegrinaggio appare al cristiano la forma più spontanea di culto e il territorio viene intessuto di una miriade di itinerari che tracciano un reticolo in cui convivono percorsi di tutte le dimensioni: tragitti di migliaia o di centinaia di chilometri verso mete riconosciute universalmente come sacre a tutto il mondo cristiano (Gerusalemme, Roma, Santiago di Compostela) convivono con tragitti minori legati a culti e a devozioni locali. È l'ideologia del pellegrinaggio che permea di sé la vita e la spiritualità di tutti i ceti sociali. Ovunque vengono fondati santuari che spesso si richiamano l'un l'altro, i modelli culturali si trasmettono con grande facilità e rapidità, gli interventi delle istituzioni centrali per uniformare ed adeguare le situazioni periferiche si arricchiscono di sempre nuovi strumenti e indubbiamente le vie di pellegrinaggio assolvono un grande compito di diffusione culturale del verbo cristiano.

Sarebbe molto interessante avviare

uno studio comparativo sulle forme e le strutture del pellegrinaggio prendendo in esame le eventuali analogie e differenze tra un pellegrinaggio su scala europea, quale uno di quelli sopra citati, e uno su scala locale, quale potrebbe essere quello di Blera, centro situato sulla Via Clodia a pochi chilometri di distanza dalla Via Cassia, asse stradale di primaria importanza da e per Roma. Le dimensioni, per così dire, macro e micro, messe a confronto, potrebbero rivelare un quadro di interferenze e di significati inaspettati.

In attesa che qualcuno si accinga ad una tale impresa comparativa, mi sembra di una qualche utilità segnalare due possibili argomenti che potrebbero essere accolti come "indizi" per cominciare a riflettere sui collegamenti delle varie tessere del mosaico.

Il primo riguarda la presenza di toponimi attestanti la diffusione del ciclo carolingio lungo la Via Cassia, nella zona di Capranica e Sutri: le Querce d'Orlando, la Grotta d'Orlando, il castello di Carlo Magno. Tali presenze, peraltro diffuse in numerose zone d'Italia, insieme a leggende e racconti di tradizione orale tuttora in uso, stanno a testimoniare la vitalità dell'epopea di Carlo e dei Paladini di Francia lungo

questo tratto dell'itinerario romeo². Fu lo studioso francese Joseph Bédier³ che ipotizzò una stretta connessione tra le leggende cavalleresche e le vie di pellegrinaggio, sottolineando come gli organizzatori principali delle vie di pellegrinaggio in Europa nei secoli X e XI, i monaci dell'abbazia borgognona di Cluny, fossero i promotori della diffusione dei modelli a cui i pellegrini dovevano ispirarsi. Collocato all'interno di tale movimento politico-religioso, e della sua lotta contro gli infedeli che porterà di lì a poco alla formazione dello spirito delle Crociate, il fenomeno della diffusione delle *Chansons de geste* diviene più comprensibile. Il modello che viene proposto sempre di più è quello del *peregrinus miles Christi*, pronto a testimoniare la propria fede sia attraverso la pietà e la penitenza, sia attraverso l'uso delle armi contro i nemici. Vedremo più avanti come tale modello di lotta e di affermazione dei propri diritti (pur se senza l'uso della forza) possa avere un riscontro locale.

Il secondo nasce da una suggestiva e singolare analogia rintracciabile nel contesto piemontese della Val di Susa, in cui si sviluppò un complesso rappor-

to tra devozione locale e pellegrinaggio sovranazionale con la presenza di due situazioni culturali interrelate e spesso conflittuali⁴.

La Val di Susa era percorsa nel medioevo da due importanti flussi di pellegrinaggio legati alla *Francigena*, quello per Roma e quello che da Mont St. Michel in Normandia si dirigeva alla volta di Monte S. Angelo del Gargano. Alla fine del X secolo ad opera di un aristocratico dell'Alvernia fu fondata l'abbazia di S. Michele della Chiusa che ben presto divenne una importante stazione di sosta e di ristoro per i pellegrini che attraversavano le Alpi. L'accresciuta importanza che venne acquisendo questa abbazia determinò una certa complicazione nel tessuto religioso locale in cui si era da tempo sviluppato un culto legato all'eremita S. Giovanni Vincenzo, secondo le fonti agiografiche arcivescovo di Ravenna. Attraverso varie vicende si vennero a creare situazioni successive di equilibri instabili tra i due culti, internazionale ed aristocratico quello di S. Michele, locale e popolare quello dell'eremita. Nel tempo accadde che anche i due pellegrinaggi si sovrapposero e interferirono l'uno con

l'altro, rafforzandosi a vicenda nei momenti di crisi. La devozione locale per il santo eremita (è attestato fino alla fine del secolo scorso un flusso di pellegrinaggio alla sua sacra grotta) è tuttavia tenacemente sopravvissuta fino ai nostri giorni.

Questi brevi cenni mostrano la suggestività dell'accostamento (certamente arbitrario se non suffragato da certezze documentarie) con la nostra situazione blerana: anche qui abbiamo due vie - una grande e una piccola - di pellegrinaggio che nel corso dei secoli devono aver avuto forme di rapporto, anche qui abbiamo un flusso di pellegrini sulla strada di Roma e su quella del santuario garganico, e a pochi chilometri abbiamo un pellegrinaggio locale. Ma quello che sorprende è la similarità dei protagonisti. S. Michele Arcangelo infatti è, come vedremo più avanti, uno degli "inquilini" della grotta di Norchia, e S. Vivenzio è anch'egli eremita e vescovo e dispone di un patronato locale (inoltre, in una ipotesi di ricostruzione storica della sua figura, Luciano Santella non ha escluso la possibilità della sua originaria identità con *Vincentius*, martire venerato a Blera -



secondo il *Codex Epternacensis* del Geronimiano redatto intorno al 705 - il 25 di maggio⁵). La vicenda degli affreschi della grotta di Norchia rivela inoltre, se non un conflitto, certamente una sovrapposizione tra i due culti, fino al punto di far scomparire uno dei due. Altrettanto significativa è la tenacia della sopravvivenza del culto di S. Vivenzio e del pellegrinaggio dei blerani alla sua grotta.

La scoperta degli affreschi

Ma veniamo appunto al luogo dove i blerani si recano a piedi in devozione: la grotta di Norchia.

Il 30 ottobre del 1990 si tenne a Viterbo un seminario di studi organizzato dal ccbc su S. Vivenzio e la grotta di Norchia con la partecipazione di vari specialisti provenienti dalle Università di Siena, di Roma, di Campobasso, di Viterbo⁶.

L'occasione era stata offerta dal rinvenimento degli affreschi all'interno della grotta e dal coinvolgimento della sezione di Archeologia e Storia dell'Arte del ccbc con relativa segnalazione alla Soprintendenza ai Beni Ambientali ed Architettonici del Lazio. Il conseguente restauro eseguito a carico della Confraternita del Gonfalone e San Vivenzio e sotto la direzione della Soprintendenza, aveva fatto tornare alla luce un piccolo ma significativo, pur nella sua frammentarietà, complesso pittorico risalente al XIII sec., raffigurante la Vergine Paritura Annunciata e la leggenda garganica di S. Michele Arcangelo.

Tali presenze iconografiche nella grotta che la leggenda vuole scavata dallo stesso Vivenzio, fecero ipotizzare un processo di stratificazione culturale che aveva dato luogo all'accavallarsi di culti, riti e relativi elementi liturgici, probabilmente diversificatisi in un arco temporale molto ampio. La grotta appariva come il luogo che la comunità blerana aveva eletto a sede sacra per consumarvi le proprie devozioni e celebrarvi le proprie cerimonie, devozioni e cerimonie che nel tempo erano cambiate, si erano trasformate, conservando però traccia dei momenti caduti in disuso o relegati a motivi secondari.

E' accaduto assai spesso per esempio che luoghi sacri agli etruschi siano stati utilizzati dai romani e gli stessi poi dai primi cristiani e poi nel Medioevo abbiano subito cambiamenti ad opera della chiesa centrale o delle comunità



locali e siano stati poi rifunzionalizzati dopo il Concilio di Trento.

La vicenda storica del luogo sacro di Norchia (non a caso zona etrusca tra le più importanti di tutta l'Etruria meridionale) avrebbe dunque visto, come ha scritto Fulvio Ricci, "Un ininterrotto sovrapporsi attraverso i secoli di 'rumori semantici' il cui ultimo elemento è rappresentato dall'attuale devozione a San Vivenzio, anch'essa non semplice espressione folclorica, ma momento funzionale alle finalità ed alle esigenze, non solo religiose, del gruppo che in esso trova un fondamentale principio di aggregazione"⁷.

La coesistenza di momenti ed elementi diversi è del resto ravvisabile in tutto il rituale che i pellegrini compiono durante il pellegrinaggio, per cui l'analisi e lo studio degli affreschi veniva a ben integrarsi con punti di vista più direttamente interessati agli aspetti storico-religiosi e a quelli antropologici,

delineando un percorso diacronico presumibilmente risalente a culti agrari e a riti primaverili precristiani, sviluppatosi poi in successive fasi in epoca cristiana e giunto sino ad oggi.

La descrizione e l'analisi dei documenti rinvenuti, le ipotesi realizzate sulla scorta di tale lavoro interpretativo che, consapevolmente si qualificava come l'inizio di un itinerario di studio tutto da affrontare, offriva la possibilità di pensare al pellegrinaggio di S. Vivenzio come ad un evento tra i più interessanti da studiare proprio per la sua complessità⁸.

In realtà per me si trattava di un ripensare, di un ritorno, in quanto già nei primi anni Ottanta ero venuto a contatto con Blera e la sua cultura documentandone alcuni aspetti: nel 1981 Luciano Santella ed io avevamo realizzato il documentario *Blera, memorie dal sottosuolo*, lavoro che cercava di mostrare le varie sedimentazioni lasciate dalla sto-

ria in questo territorio, cercando di coniugarle con il presente. Dal nostro discorso era rimasto fuori il pellegrinaggio perché ci sembrava fenomeno complesso e quindi meritevole di attenzione particolare. Io considerai che un evento come questo avrebbe dovuto essere filmato, per conoscerlo e farlo conoscere, per fissarlo su un supporto durevole che ne rendesse testimonianza futura.

E si trattava di ripensarvi sia con un accresciuta consapevolezza degli aspetti problematici messi in luce dalla scoperta degli affreschi e dal seminario di studi citato, sia con il bagaglio di riflessioni che negli ultimi quindici anni gli sviluppi del dibattito sull'antropologia visiva avevano contribuito a formare.

Attraverso queste dinamiche, d'accordo con i colleghi Ricci e Santella che nel frattempo avevano elaborato un progetto di ricerca storica sui luoghi di culto sulla antica Via Clodia, realizzai un primo sopralluogo fotografico del pellegrinaggio nel maggio 1994. L'anno successivo formammo un'équipe di lavoro e realizzammo le riprese con due telecamere, VHS e SVHS. Da tali riprese fu tratto un montaggio di 37 minuti (presentato ai MAV/6, rassegna internazionale di materiali di antropologia visiva che si tiene ogni due anni presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari a Roma), una sorta di taccuino d'appunti che consentisse una "osserva-

zione differita", in vista di un lavoro più articolato da realizzare ritornando sul campo dopo aver acquisito una maggiore consapevolezza. Infatti nel 1996 tornammo a riprendere il pellegrinaggio con una sola telecamera SVHS di qualità superiore, e realizzammo un lavoro in un'ottica definitiva: *Il cammino di San Vivenzio*, documentario di 60 minuti, teso a cogliere e a mostrare la sequenza delle azioni rituali dei pellegrini durante il loro viaggio, nell'arco temporale dell'intera giornata, con un approccio tendenzialmente sincronico.

Il pellegrinaggio

A questo punto mi sembra opportuno fornire qualche cenno descrittivo del pellegrinaggio blerano, cominciando col dire che esso avviene due volte all'anno, il Lunedì di Pasqua e la seconda domenica di maggio⁹.

Alle sette del mattino i Confratelli del Gonfalone e di S. Vivenzio, insieme agli altri pellegrini, si ritrovano nella cripta della chiesa di Santa Maria, indossano con cura le loro tonache aiutandosi l'un l'altro, preparano i paramenti sacri da portare in processione, i bastoni da viaggio, le borse. Quando il parroco arriva, estrae dal tabernacolo, dove è conservato tutto l'anno, il braccio-reliquiario di S. Vivenzio¹⁰ e con esso impartisce la benedizione ai pelle-

grini che pregano e cantano. La maggior parte di coloro che andranno in pellegrinaggio aspetta fuori dalla chiesa l'uscita dei Confratelli e del parroco; sul sagrato si forma l'ordine processionale che sfila per il paese fino a fuori Porta Marina: in testa il quadro del santo e subito dopo il crocifisso, entrambi portati da Confratelli, poi il parroco con il braccio-reliquiario, circondato sempre dai membri della Confraternita, e dietro tutti gli altri pellegrini. Appena fuori dell'abitato c'è la prima fermata, altrimenti detta "alleluia" dall'invocazione canora che i pellegrini rivolgono a S. Vivenzio e alla Madonna¹¹. Qui avviene un fatto molto importante: dopo aver impartito la benedizione col braccio, il parroco lascia la processione affidando la reliquia alla custodia del Priore della Confraternita. D'ora in avanti e fino al santuario, sarà quest'ultimo che guiderà il corteo e impartirà la benedizione nei luoghi deputati. La processione ora s'avvia lungo l'antica Via Clodia, costeggiando il torrente Biedano, inoltrandosi per la campagna e lasciandosi dietro definitivamente Blera. Superato il Ponte della Rocca nei pressi della necropoli etrusca di Pian del Vescovo, il gruppo risale il colle fino alla sommità in località Montagna Spaccata. Qui c'è una breve sosta, i Confratelli si dispongono con le insegne sacre sulla cima del colle e cantano l'alleluia. Poi il priore dà la benedizione con il braccio rivolto verso Blera che è ancora visibile in lontananza. A questo punto lo scollinamento e lo sparire dell'abitato del paese dall'orizzonte sono tutt'uno con lo scioglimento del corteo formalizzato.

Inizia il viaggio vero e proprio verso Norchia, il tratto più lungo del cammino, ciascuno si predispone per la lunga percorrenza, i Confratelli si arrotolano la tonaca, gli zaini e le "catane" vengono sistemati per bene, le insegne processionali vengono caricate a spalla e portate a turno dai devoti, il braccio viene accuratamente sistemato nell'apposito contenitore. Tutti partono in ordine sparso, a gruppi più o meno numerosi, ciascuno con il proprio passo e il proprio fardello.

Il percorso attraversa le campagne, segue i confini dei poderi assegnati con la Riforma Agraria del secondo dopoguerra (in ciò abbandonando tratti delle vie più antiche), attraversa la strada provinciale Aurelia bis in un tracciato che, pur essendo diventato più tortuoso che non in passato, segue un asse che va da SE a NO.



Un paio di soste sono ormai diventate canoniche anche se la consuetudine appare essere relativamente recente: una è quella dei Confratelli che si fermano in gruppo per la colazione del "grottaro-lo" ("grottaro" è il nome che i blerani danno ai pellegrini e il santuario è detto la "grotte"), piccolo spuntino consumato in piena campagna a base di cibi tradizionali preparati in casa; l'altra è quella al "barretto", locanda-bar in località Cinelli dove tutti approfittano per dissetarsi e avere qualche breve istante di riposo¹².

Poco prima delle 10.30 si arriva in vista del santuario: qui il gruppo si ricompone, si aspettano i ritardatari, si riforma la processione, c'è un altro alleluia, e, intonando l'Inno a S. Vivenzio, i pellegrini arrivano alla chiesa, presso la quale ritrovano il parroco (che è arrivato con propri mezzi, un tempo con l'asino, oggi con l'automobile) a cui viene riaffidato il braccio e che riprende possesso delle proprie funzioni. Dopo aver assistito alla celebrazione della messa, i pellegrini imboccano il cunicolo che dalla chiesa scende per circa 40 metri nella profondità del terreno e raggiungono la grotta. Da un punto di vista emozionale questo è il momento più intenso per il pellegrino: la grotta è il luogo dove S. Vivenzio è vissuto, secondo la leggenda egli l'ha scavata con le sue mani. La sacralità del luogo consente al pellegrino devoto di realizzare il contatto diretto con il "suo" santo, attraverso gli atti rituali compiuti all'interno della grotta è come se egli toccasse il corpo del santo: ne bacia l'immagine raffigurata nel quadro, asporta un pezzetto di tufo dalle pareti, si trattiene in preghiera, accende lumini votivi, compie offerte in denaro¹³. Dopodiché esce all'aperto attraverso un'apertura su un fianco della rupe, a picco sul fosso dell'Acqua Alta e, percorrendo un ripido sentiero di risalita, riguadagna il pianoro circostante la chiesa.

Qui, sul prato, sotto gli alberi, a gruppi, a famiglie, i pellegrini allestiscono il pranzo, consumato tutti insieme, per lo più a base di cibi tradizionali preparati la sera prima (la frittata, cucinata in vari modi - con i carciofi, con la ricotta, con il luppulo, con gli strigoli, con gli asparagi selvatici - è sempre presente). I Confratelli generalmente cuociono cibi sul posto allestendo una

cucina da campo; uno dei piatti più apprezzati e di più antica tradizione (la pastorizia è ancora molto praticata nelle campagne blerane) è la cosiddetta pezzata, zuppa di carne di pecora insaporita con diverse spezie e cotta molto a lungo. E' questo il momento della giornata in cui ci si libera maggiormente. Canti e giochi si mescolano all'atteggiamento devozionale e alle preghiere, fioriscono scherzi, battute, lazzi, spesso a sfondo sessuale, e insieme al meritato riposo si godono robuste bevute di vino che aiutano ad incrementare l'atmosfera ludica. A questo proposito va sottolineato che appare una tendenziale differenziazione di ruoli e comportamenti maschili e femminili (la cui analisi

ra ludica è comunque più marcata nel percorso di ritorno. Un altro elemento da precisare è che la differenziazione di ruoli accennata trova un minore riscontro tra la popolazione giovanile che sembra essere in maniera più indistinta protesa verso la partecipazione ludica.

L'atteggiamento e lo spirito profano vengono stigmatizzati sovente dal parroco nella predica durante la messa che richiama alle motivazioni cristiane del pellegrinaggio e invita i presenti ad abbandonare i comportamenti da scampagnata spensierata e ad assumere invece quelli di raccoglimento, di devozione, di penitenza: il modello indicato è quello offerto dalla vita del santo, perciò sono sottolineati i sentimenti e i modi con cui Vivenzio aveva vissuto da eremita per sette anni nella grotta.

Alle 14.30 si riparte. Tolte le insegne dalla grotta, i Confratelli, di nuovo vestiti, si ridispongono in testa alla processione che si forma a partire dalla chiesa e sfila per alcune centinaia di metri fino a raggiungere il luogo dove all'andata il corteo si era ricomposto. Il braccio di S. Vivenzio è di nuovo appannaggio del priore che, dopo che il gruppo ha cantato l'alleluia e pregato, lo usa per la benedizione rivolta verso il santuario. A questo punto i pellegrini sciolgono il corteo, di nuovo si tolgono o si arrotolano le tonache, predispongono le insegne per il viaggio e ciascuno intraprende il cammino di ritorno. Oltre alla sosta al "barretto", ne è prevista una breve al casale Grassi, dove il vecchio proprietario saluta i pellegrini che arrivano in ordine sparso offrendo del vino e una battuta di cordialità

per tutti.

Riattraversata Montagna Spaccata, stavolta senza sostarvi, e raggiunta con una lunga discesa la valle del Biedano, il percorso prevede una deviazione: in località Bottagone di Santa Maria si lascia la Clodia, si supera il torrente tramite un ponticello costruito per la bisogna il giorno prima, ci si inerpica per un ripido e stretto sentiero che permette di raggiungere l'altura sulla quale, poco oltre, c'è la chiesa della Madonna della Selva. Qui i Confratelli arrivano con i propri bastoni processionali ("mazzarelle") ornati di fiori di campo e fronde (a maggio sono usate per lo più le ginestre), raccolti nelle immediate vicinanze. La sosta stavolta è più lunga, la più



andrebbe approfondita con un supplemento di ricerca), che si esplicita nella componente maschile in una maggiore propensione per gli atteggiamenti ludici e in quella femminile per quelli devozionali. Nei pellegrinaggi a cui ho partecipato negli ultimi anni ho potuto osservare spesso anche la contemporaneità dei due modi di comportamento: mentre sul prato gli uomini abbandonano ogni atteggiamento compassato (i Confratelli si sono liberati anche della tonaca) e assumono toni conviviali giocosi, nell'interno della chiesa gruppi di donne si trattengono in preghiera. Questa duplicità è del resto osservabile anche in altri momenti del pellegrinaggio, pure se bisogna dire che l'atmosfera

lunga di tutta la giornata (eccetto ovviamente quella al santuario). Per una buona mezz'ora i pellegrini si riposano, si dissetano, legano i fiori alle "mazzarelle", si rilassano in vista dell'ultimo tratto, aspettano i ritardatari, chiacchierano, commentando in genere con tono scherzoso l'andamento della giornata, stigmatizzano episodi e prendono in giro comportamenti individuali di questo e di quello. Effettuato l'alleluia all'interno della chiesetta e dopo la benedizione sempre impartita dal priore, si ricompone il corteo formalizzato che riparte alla volta di Blera. In vista del paese si intensificano i canti e le invocazioni che accompagnano senza soluzione di continuità, come una colonna sonora, il corteo. E' come se i pellegrini volessero annunciare il loro ritorno alla folla di compaesani che li attende. Nei ripidi tornanti sotto il paese, ormai alle viste di quanti li aspettano, i pellegrini acquistano ulteriore forza e baldanza e, cantando a gran voce, raggiungono la chiesetta del Suffragio, situata *extra moenia*, poco fuori l'antica Porta Romana oggi non più visibile, cioè sul lato opposto del paese rispetto a quello da cui erano partiti al mattino, delimitando così in maniera circolare lo spazio dell'antico abitato. Insieme alla folla festante, vengono accolti dalla banda, dalle autorità cittadine, dalla Confraternita femminile con le insegne, dal parroco. Quest'ultimo riprende con sé il braccio-reliquiario, benedice i pellegrini che dentro la chiesetta cantano di nuovo a squarcigola l'alleluia e si ridispongono al centro della processione che si forma, accresciuta di tutti i fedeli rimasti a Blera, e che, percorrendo tutta Via Roma, raggiunge in pompa magna la piazza e la chiesa di Santa Maria, accompagnata dal suono della banda. I Confratelli, consegnati i bastoni da viaggio, si dispongono intorno all'altare dietro il quale il parroco impartisce la benedizione, cantano ancora a gran voce l'ultimo alleluia in una chiesa stracolma di pellegrini e di devoti, dopodiché sfilano per il bacio finale all'immagine del santo, seguiti da tutti i convenuti. Mentre la gente continua a passare davanti al quadro di S. Vivenzio per il bacio e per l'offerta, e nella chiesa ancora risuonano i canti, i Confratelli scendono nella cripta dove s'erano radunati al mattino, si liberano rapidamente degli abiti confraternali, escono nella piazza e si confondono tra la folla vocante che la gremisce.

Il contesto micaelico nella Tuscia

Da quanto detto finora, si può facilmente intuire che i problemi di studio che il pellegrinaggio blerano pone non sono pochi né di lieve entità. In questa sede non posso far altro che tentare di enumerarne alcuni molto schematicamente, ipotizzando e auspicando successivi percorsi di ricerca che ne mettano a fuoco tutti gli aspetti peculiari e arrivino a soluzioni interpretative coerenti e rigorose da un punto di vista scientifico.

Il primo problema su cui soffermarsi nasce dalla succitata scoperta degli affreschi nella grotta di Norchia, in cui compare la Vergine gravida e la leggenda garganica di S. Michele. Molto è stato detto e scritto e rimando alla bibliografia relativa agli atti del seminario del 1990, con particolare riferimento al contributo di Fulvio Ricci.

Mi sembra importante tuttavia sottolineare l'ampiezza della diffusione nella Tuscia del culto di S. Michele Arcangelo. Una numerosa quantità di toponimi e di raffigurazioni ne segnalano una presenza diffusa: dai centri di S. Michele in Teverina, con la relativa chiesa parrocchiale, e di S. Angelo di Roccalvecce, al Monastero di S. Angelo sul Monte Fogliano ed alla Grotta di S. Angelo presso Vallerano, un tempo affrescata con l'immagine dell'Arcangelo, alle chiese di S. Michele Arcangelo nella campagna di Orte e nel centro storico di Vasanello (a Orte nella tradizionale Processione del Cristo Morto sono presenti sette confraternite tra cui quella di S. Michele e quella della Madonna delle Grazie, sorta quest'ultima sul colle di S. Angelo che si dice meta di pellegrinaggi)¹⁴; il Privilegio di Leone IV al vescovo Virobono di Tuscania, citando le chiese della zona di Orcla (l'attuale Norchia) ne nomina tre urbane, S. Pietro, S. Giovanni e S. Angelo e due extraurbane, S. Sebastiano e S. Angelo ad *Petram Fictam*¹⁵; lo stesso documento, a proposito dell'insediamento di *Biterbum*, destinato a diventare la città di Viterbo, menziona la *cella Sanctae Mariae* e la chiesa di S. Michele Arcangelo, attualmente non identificabili; a Viterbo esiste tuttora la chiesa di S. Angelo, fuori dal centro storico medioevale; raffigurazioni esistono in altri contesti rupestri, quali la chiesa di S. Maria di Montecasoli, presso Bomarzo, la chiesa della Madonna del Parto a Sutri, la chiesa di S. Michele Arcangelo nei pressi di Vitorchiano; in

ambito non rupestre è da segnalare la raffigurazione dell'Arcangelo nella chiesa della Madonna della Neve a Castiglione in Teverina, associata alla Madonna del Latte; a sud ovest di Blera, in territorio tolfetano, è da segnalare l'esistenza di un antico monastero di S. Angelo situato sul Monte Piantangeli.

Numerose sono anche le attestazioni in Umbria e in Sabina, nonché in Abruzzo, dove esistono ben sette grotte dedicate all'Angelo.

Questo elenco, del tutto incompleto, fornisce tuttavia un'ampia testimonianza del culto di S. Michele nel territorio viterbese. Pur se le sue origini sono probabilmente orientali, e se era già noto presso i romani che ne tramandarono la festività il 29 settembre, la sua diffusione, di portata europea, ha avuto un grande impulso in tutta l'Italia centro-meridionale ed oltre ad opera soprattutto dei Longobardi, che adottarono l'Arcangelo come proprio santo protettore, stabilendone la festa l'8 maggio, che, secondo la tradizione, è il giorno della consacrazione del santuario di Monte S. Angelo del Gargano. Esso fu consacrato nella seconda metà del VI secolo, e dal 686 in avanti la figura del santo appare sulle monete di tutti i re longobardi con gli attributi guerrieri della lancia e dello scudo. Le sue caratteristiche di santo guerriero, dominatore delle forze naturali, e nello stesso tempo taumaturgo e risanatore, appaiono molto congeniali alle esigenze politico-religiose della gente longobarda: ben presto il santuario garganico diventa il santuario nazionale longobardo, la sua fama si diffonde ovunque, così come i pellegrinaggi e i luoghi di culto, generalmente localizzati in grotte, monti, alture, nei pressi di sorgenti o acque¹⁶.

I culti precristiani di tipo ctonio e iatrico, legati alle pietre, documentati in area mediterranea, devono ragionevolmente essere trapassati nel culto micaelico che via via si venne imponendo attraverso la progressiva cristianizzazione delle genti della penisola, a partire dalla parte meridionale, più direttamente soggetta all'influenza bizantina.

Non sembra dunque azzardato collegare il pellegrinaggio blerano a S. Vivenzio ad una situazione culturale precedente situabile nell'area dei pellegrinaggi micaelici attestati a partire dai primi secoli dell'Alto Medioevo. La grotta, luogo dotato di intrinseche caratteristiche sacrali sin dall'antichità più remota¹⁷, si presenta come il luogo tipico in cui consumare cerimonie devo-

zionali, spesso legate alla protezione della fecondità, del parto, della nascita, della lattazione, delle acque, della cura di malattie. Le figure che nell'ambito della cristianità sono tradizionalmente rappresentanti di tali poteri e influenze sono la Vergine Maria e S. Michele Arcangelo, spesso associati nell'iconografia e nel culto¹⁸. Del resto la presenza della leggenda garganica negli affreschi della grotta di Norchia accanto alla Vergine gravida sembra lasciare pochi dubbi in tal senso¹⁹.

Da sottolineare la vicinanza geografica di una situazione iconografica analoga quale quella della chiesa rupestre della Madonna del Parto a Sutri, che presenta inoltre le immagini di un pellegrinaggio garganico in un affresco databile tra la fine del Trecento e la prima metà del Quattrocento²⁰. Il luogo, inserito in un importante contesto etrusco e romano, probabilmente dedicato al culto del dio Mitra, è tale da far supporre una relazione con la grotta di Norchia, altro insediamento etrusco di prima grandezza. Si aggiunga inoltre che a pochi chilometri da entrambi i siti, esisteva, secondo Apollonj Ghetti²¹, il monastero di S. Angelo sul Monte Fogliano e che esso è databile anteriormente al pontificato di Sergio II (844-847), in quanto fu proprio tale Papa ad occuparsi del suo restauro.

Altri pellegrinaggi

Stabilite queste relazioni, appaiono conseguenti le osservazioni riguardanti il secondo problema: il contesto dei pellegrinaggi nella Tuscia. Anche in questo caso mi limito a segnalazioni incomplete, generiche e dunque nient'affatto esaustive e me ne scuso con il lettore.

Il pellegrinaggio di S. Vivenzio si inserisce nel ciclo pasquale e nella tradizione delle "poggiate" del Lunedì dell'Angelo e in quelle del ciclo di maggio, diffuse ovunque.

E' significativo, a mio avviso, segnalare quella che avviene a Vitorchiano l'8 maggio, il giorno della festa di S. Michele, in cui i fedeli raggiungono a piedi la chiesa omonima dedicata al loro santo patrono, situata ad alcuni chilometri di distanza dal paese, su una rupe tufacea; così come appartiene ad una dimensione analoga la "poggiata" che i bomarzesi fanno, a piedi, il Lunedì di Pasqua, alla succitata chiesa di S. Maria di Montecasoli, anch'essa rupestre, situata in una zona interessata da una necropoli etrusca.

L'8 maggio a Vetralla viene celebrato lo Sposalizio dell'Albero: si forma un corteo che sfila per il paese e si dirige a piedi e con vari mezzi verso il Monte Fogliano; percorsi circa 6 chilometri, raggiunto un bosco a ridosso del

Monastero di S. Angelo, viene celebrato il matrimonio tra un vecchio cerro e una giovane quercia. Nel corteo i due alberi futuri sposi sono personificati da un anziano uomo e da una adolescente che sfilano verso la cerimonia su di un carretto addobbato con fiori di ginestra.

Altri pellegrinaggi e processioni si svolgono per tutto il mese di maggio in numerosissime località. Per lo più sono festeggiamenti e devozioni dedicate alla Madonna, che hanno spesso in comune l'allestimento di infiorate o l'uso di addobbi floreali e quasi sempre la consumazione collettiva di cibo.

Evitando di trarre qualsiasi conclusione che dovrebbe essere frutto di approfondimenti documentari e di affinamento di strumenti di analisi, non si può tuttavia fare a meno di notare analogie e rimandi che appaiono significativi nel tentativo di delineare un'ipotesi di costruzione di un tessuto comune di cerimonialità, genericamente attribuibile all'area "primaverile".

Le analogie che mi sembrano segnalabili per questo gruppo di cerimonie sono relative alle circostanze calendariali (Lunedì di Pasqua e festa micaelica dell'8 maggio), a quelle riguardanti i siti (grotte e santuari rupestri, alture, boschi, luoghi sacri), i modi (pellegrinaggi o cortei a piedi), i percorsi (allontanamento dal paese, attraversamento delle campagne, raggiungimento della





meta, atti rituali sul posto, riattraversamento delle campagne, rientro in paese), le cerimonie (entrata nel luogo sacro, sosta e celebrazione rituale, uscita, momento conviviale e ludico), il sostrato simbolico (presenza a diversi livelli del maschile e del femminile).

Oltre a questi, il pellegrinaggio di S. Vivenzio e lo Sposalizio dell'Albero presentano specificamente altri elementi in comune su cui mi sembra opportuno offrire riflessione.

Bisogna premettere che Blera e Vetralla hanno una vicinanza geografica veramente forte, trattandosi di luoghi che distano pochi chilometri l'uno dall'altro e in più che sono sorte su un sistema viario antico di primaria importanza specialmente per quanto riguarda l'asse longitudinale (la Via Clodia, la Via Cassia e la sua deviazione Cimina), ma non meno importante anche per i percorsi trasversali di transumanza tradizionalmente legati alle vie della pastorizia.

Il maschile e il femminile

Il primo aspetto da sottolineare è la presenza, molto marcata in entrambi gli eventi, del *topos* simbolico maschile/femminile, che permea di sé e costella la progressione rituale. Esso è evidente ed esplicito nella cerimonia arborea, in cui la celebrazione dell'unione sessuale tra due vegetali sta a simboleggiare l'origine universale della vita e la comune appartenenza di tutti i viventi a un unico ordine naturale.

È meno esplicito ma altrettanto palesemente evidente in quella blerana, in cui appare non come asse principale

uniformante, ma come costellazione diffusa. A questo proposito vanno sottolineati alcuni aspetti tralasciati nella precedente descrizione in cui avevamo appena accennato ad una certa differenza di comportamenti maschili e femminili.

Il canto che i pellegrini eseguono nelle soste canoniche, l'alleluia, è eseguito dal gruppo dei Confratelli che lo intonano in maniera forte e urlata; ad esso fa da risposta il contro canto femminile di un gruppo di donne che, pur eseguendo la stessa frase musicale, è invece su toni morbidi e salmodianti²². Dai toni maschili traspare una straordinaria potenza che rimanda ad un ruolo virile connotato sessualmente, in netto contrasto con la contenuta, quasi sottomessa, tonalità femminile. Bisogna poi aggiungere che il canto si rivolge alternatamente a Santa Maria e a S. Vivenzio.

Anche l'iconografia degli affreschi della grotta presenta aspetti che rimandano a significati sessuali, non soltanto per la presenza di figure femminili e maschili (la Madonna, S. Michele Arcangelo), ma perché sia la Vergine che la anonima figura che le sta accanto ostentano uno stato gravidico. Del resto proprio la scialbatura degli affreschi avvenuta dopo il Concilio di Trento sta a significare una sorta di intervento censorio nei confronti di immagini ritenute poco consone e in qualche modo contigue a comportamenti spinti su un piano ludico-sessuale, forse tramandati da antichi riti di fertilità che la Chiesa posttridentina non poteva certo tollerare in quanto traccia di paganesimo.

Un altro tassello da aggiungere, per quanto riguarda il simbolismo del maschile e del femminile è quello

riguardante il trasporto delle insegne, il quadro, il crocefisso e il braccio. Esse sono sempre appannaggio dei Confratelli durante le parti formalizzate della processione, mentre possono anche essere trasportate da donne durante il percorso libero, eccettuato il braccio che è sempre trasportato dal priore o da altro confratello.

Anche nella leggenda di fondazione del patronato di S. Vivenzio appaiono significativi aspetti riguardanti il rapporto maschile/femminile: Vivenzio, vescovo di Blera, viene attirato nottetempo in un tranello e gli vengono fatti indossare abiti femminili che lo espongono alla pubblica riprovazione e all'accusa di avere commerci sessuali (sembra quasi la esplicitazione di una norma di divieto; la condanna di Vivenzio in quanto protagonista presunto di scambi sessuali simboleggia la condanna delle licenze sessuali tout court). Per espiare le colpe dei suoi accusatori egli si ritira in volontario romitaggio nella grotta di Norchia. Qui, dopo aver vissuto in penitenza per sette anni, conosce Lucia, una fanciulla cieca²³, a cui ridona la vista, e a cui dà il compito di procurargli una coppia di buoi aggiogati e un carro per poter rientrare a Blera: Vivenzio quindi, compiendo un largo giro per diversi territori, ritorna in paese, dove è accolto trionfalmente, grazie all'aiuto, reso alla luce del sole, di questa fanciulla.

Il problema dei confini

Altro aspetto rilevante è quello del significato per così dire civico che le due processioni assumono. La celebrazione del matrimonio tra i due alberi serve ai vetrallesi per riaffermare ogni anno il possesso del territorio del Monte Fogliano nei confronti del comune di Viterbo. Il sindaco, celebrante l'ufficio, rappresentante laico della comunità, lo esplicita a chiare lettere durante la cerimonia. I vetrallesi sanno che attraverso quell'atto essi sanciscono i propri diritti e che non possono interrompere nemmeno per un anno la ricorrenza cerimoniale, pena la decadenza del possesso. Essi vanno dunque ogni anno sul monte a ribadirlo.

La stessa cosa, anche se in forme non istituzionalizzate in un cerimoniale, fanno i blerani: la località dove è situato il santuario è nel territorio del comune di Viterbo, tuttavia i blerani sanno che il luogo sacro a S. Vivenzio è loro possesso inalienabile e sanciscono ogni

anno tale diritto recandosi in pellegrinaggio. Durante tutta la giornata e specialmente nel tempo che essi sostano al santuario e nei dintorni, appare molto chiara la coscienza del diritto di proprietà sul luogo. Anche essi, come i vetralllesi, sostengono che l'interruzione del loro pellegrinaggio anche per una sola volta farebbe decadere irrimediabilmente il loro diritto. E' anche per questo che essi si recano alla grotta pure in presenza di condizioni meteorologiche avverse. Le origini di tali forme di appropriazione codificata di un luogo sono probabilmente da ricercarsi in vecchie contese territoriali tra comuni vicini, o in conflitti di potere risalenti a storiche rivalità medievali²⁴.

A questo proposito gioverà richiamare, per analogia, quanto avvenuto in Terra Santa per tutto il periodo delle Crociate. Come accennavo anche nella parte introduttiva a proposito delle *Chansons de geste*, nei luoghi sacri a Cristo si andava per affermare e riaffermare il supremo diritto dei cristiani sugli stessi. In questo senso il pellegrinaggio e la guerra santa tendevano a confondersi l'uno nell'altra: penitenza e devozione si sposavano con il compito di sottrarre i luoghi sacri agli infedeli. Le spedizioni e i viaggi dei pellegrini-guerrieri servivano per dare una continuità al diritto di possesso, che veniva continuamente messo in discussione dalle forze avverse non appena si allentava la pressione della presenza occidentale. Andare in Terra Santa

era per il cristiano un atto dovuto per visitare il sepolcro di Cristo e venire in contatto con la sacralità del luogo e acquisirne merito, ma era allo stesso tempo il modo più sicuro per garantirne l'appartenenza al mondo cristiano.

Quello della funzione civica o politica è un tema di indubbio interesse: la ricognizione dei confini del regno, con l'idea di circoscrivere un territorio simboleggiandone e segnalandone sia

all'interno che all'esterno il dominio, è stata considerata storicamente da tutti i regnanti un'azione dotata di grande forza di persuasione. Visitare i luoghi di frontiera, piantarvi il proprio vessillo, compiere cerimonie connotanti l'identità del luogo: sono tutte azioni rituali indirizzate a rinforzare il senso di appartenenza di una comunità.

Può avere interesse citare l'esempio di una processione a piedi effettuata

che nei luoghi preposti sparano in aria. Si svolge attualmente con grande partecipazione di popolo ed è vissuta dai protagonisti come necessaria per marcare con forza il territorio contro eventuali nemici più o meno identificati. Anche a Sonnino, come a Blera, il parroco ha una partecipazione marginale, compare solo all'inizio e alla fine, per officiare la messa in cui vengono benedette le torce e per la messa del giorno dopo, quella

dell'Ascensione. Anche qui troviamo un legame con l'Arcangelo: la chiesa dove vengono benedette le torce e da cui i pellegrini partono è quella di S. Angelo.

Anche nella leggenda di S. Vivenzio appare un accenno ai confini: il santo vescovo, tornando a Blera da Norchia, si comporta come un governante che visita il suo territorio, compie un giro lungo, come una perlustrazione. Significativa la differenza tra la tradizione scritta e quella orale a questo proposito: la prima descrive un tracciato abbastanza aderente ad una geografia realistica (Foro Cassio, Viterbo, Capranica)²⁶; la seconda invece dice soltanto che passò a Toscanella - dove lasciò la pianella - e a Bracciano - dove lasciò il braccio - due città che sono agli antipodi rispetto a Blera, rispettivamente all'"estremo" nord e all'"estremo" sud.

Insomma appare assai inverosimile un percorso siffatto se inteso come viaggio realistico e sembra invece voler indicare i luoghi, nell'immaginario popolare considerati estremi, su cui Blera poteva

estendere la propria influenza.

Le Rogazioni

Delineati sommariamente questi due contesti di riferimento, quello del culto micaelico e quello dei pellegrinaggi di primavera che tuttora si svolgono in molte zone del viterbese nelle stesse date e con modalità analoghe²⁷, ed effet-



espressamente con lo scopo di perlustrare i confini, quella che si svolge a Sonnino (LT) la vigilia dell'Ascensione, la cosiddetta processione delle Torce²⁵. Così chiamata perchè vi vengono trasportate alcune torce di cera benedette, costruite dai sonninesi con tecnica particolare, la processione copre un percorso di circa 40 chilometri, è guidata anch'essa da laici (i "caporali"), ed è assistita da un nutrito gruppo di fucilieri

tuato un confronto con lo Sposalizio dell'Albero di Vetralla, c'è da sottolineare un terzo termine di paragone che può aiutare a comprendere meglio lo spessore dell'evento di Blera: le Rogazioni.

Le Rogazioni - o Litanie Minori - sono processioni campestri di origine altomedioevale effettuate nei tre giorni precedenti l'Ascensione, festa mobile, quest'ultima, legata alla Pasqua, ricorrenza 40 giorni dopo. Esse furono istituite da San Mamertó, vescovo di Vienne, nella regione del Delfinato, nel 470, per porre fine ad una serie spaventosa di eventi naturali calamitosi, attraverso il digiuno, le preghiere, le benedizioni dei campi. Le processioni erano piuttosto lunghe e tendevano a circoscrivere i campi compresi entro i confi-

complesso di reinterpretazione sincretica durato probabilmente molti secoli²⁹.

Questo tipo di "sostrato folklorico", facilitò indubbiamente il diffondersi delle Rogazioni, che nel volgere di alcuni secoli raggiunsero tutto il mondo cristiano.

Gli stessi Romani avevano un rito di tipo agricolo volto a purificare i campi coltivati da ogni male, e a preservarli da ogni nemico, che si effettuava sempre a maggio: gli *Ambarvalia*. Nel periodo preposto andavano in processione nei campi (*arva*), percorrendone il perimetro per tre volte, portando con sé tre tipi di animali, maiali, pecore e tori (*suovetaurilia*), che venivano sacrificati. Processione lungo i confini, sacrifici animali, preghiere e invocazioni affinché tenessero lontani agenti malefici,

che continuavano ad avere una funzione di primaria importanza nella società.

Tornando alle Rogazioni, uno dei rituali che venivano compiuti era quello di portare le croci nei campi e di piantarle a protezione e qui viene indubbiamente la tentazione di paragonare il rituale romano a questo cristiano: durante gli *Ambarvalia* si portavano animali lungo i campi e si sacrificavano; nelle Rogazioni non ci sono sacrifici animali, ma c'è però il simbolo supremo del sacrificio, la croce, con il Cristo Salvatore morto per la remissione di tutti i peccati, non a caso l'*agnus dei*, colui dunque che con il proprio sacrificio può preservare da tutti i mali.

Van Gennep, descrivendo i diversi usi delle croci nei campi, distingue tre categorie, presumendone un'evoluzione nel tempo a partire dalle forme più arcaiche: 1) vengono piantate nei campi delle semplici bacchette benedette; 2) le bacchette sono disposte a forma di croce; 3) le bacchette sono scomparse e si fabbricano a bella posta delle croci di legno. In alcuni casi le verghe benedette vengono adornate con mazzetti di fiori di campo³².

La attuale vitalità delle processioni rogazionali in Italia è attestata in diverse aree geografiche. Due testimonianze recenti ne parlano a proposito dei comuni dell'astigiano³³ e di quelli dell'Altopiano di Asiago (Vicenza)³⁴. Per il viterbese ho raccolto segnalazioni orali riguardanti la zona della Teverina, con particolare riguardo per i comuni di Castiglione e Graffignano. A Blera le Rogazioni sono state praticate fino alla fine degli anni Sessanta.

La struttura del rituale rogazionale sembra rivelare una certa affinità con quanto si svolge durante il pellegrinaggio di Blera. Cercherò di mostrarne i principali punti di contatto.

Innanzitutto la concordanza calendariale: siamo da un lato alla seconda Domenica di maggio e dall'altro ai tre giorni precedenti (spesso ridotti ad uno soltanto) l'Ascensione che cade frequentemente tra la prima e l'ultima settimana di maggio.

Poi il percorso circumambulatorio a piedi: nonostante una lunga parte di esso sia, per così dire, unilineare, nel senso dell'andata e del ritorno, nelle campagne più vicine al paese i pellegrini blerani compiono una deviazione che li porta a chiudere in un cerchio tutta una zona con l'interessamento anche dell'abitato. Tale chiusura circolare, come abbiamo visto comune anche agli *Ambarvalia*, è dotata di forti valenze



ni della parrocchia o del comune ed a visitare in preghiera cappelle, edicole, chiesette rurali, presso cui riposarsi e raccogliersi. Altre soste venivano effettuate, sempre con preghiere e benedizioni, in luoghi carichi di valenze simboliche, quali per esempio incroci e quadri.

Secondo Van Gennep tali manifestazioni sono situabili all'interno di un più vasto "ciclo di primavera", comprendente un periodo in cui sin dall'antichità precristiana si compivano riti agrari di fecondazione e di propiziazione del raccolto³⁵. Proprio su questo substrato antico si sarebbero inserite le pratiche cristiane, che avrebbero a mano a mano sostituito quelle pagane, pur accogliendone e utilizzandone tematiche e motivi, in un processo dinamico

costituivano il complesso rituale, effettuato in forma privata, usato dai Romani durante gli *Ambarvalia*. Tale tipo di celebrazioni erano principalmente rivolte a Marte, dio guerriero invocato per la sua forza, per il suo dominio riconosciuto sugli eventi naturali, per la sua potente capacità di protezione; venivano anche chiamati in causa Cerere, i Lari dei del suolo e i *Semones*, personificazione dei *semina* (la sementa)³⁶.

Pur presentando notevoli affinità, la parentela per via diretta tra *Ambarvalia* e Rogazioni non è dimostrabile con certezza³¹. Quel che appare probabile è che nella complessa transizione dal mondo tardoantico a quello altomedioevale ci sia stato un trasferimento di motivi culturali dall'uno all'altro, in corrispondenza con bisogni e rappresentazioni



simboliche.

In terzo luogo le soste con benedizione, quelle che i blerani chiamano "alleluia", effettuate in luoghi canonici, per lo più in punti critici di passaggio, oppure nei pressi dei siti sacri, o dentro le chiese visitate dai pellegrini: anch'esse sono comuni ai due rituali.

In quarto luogo c'è da segnalare la presenza delle croci, elemento caratterizzante le Litanie Minori, e presenti nella processione di S. Vivenzio: il crocifisso infatti è una delle tre insegne che i pellegrini trasportano a turno e inoltre una piccola croce è situata sulla cima dei bastoni processionali in dotazione ai Confratelli.

Gli stessi bastoni che - e siamo alla quinta concordanza - vengono ornati con mazzetti di fiori e fronde. Infine si può dire che l'idea di fondo, lo scopo principale delle due manifestazioni (a cui si può aggiungere anche il rituale romano) sia accomunabile: sconfiggere il male, sia che esso si presenti come calamità naturale sul raccolto (Rogazioni, *Ambarvalia*), o come nemici e cattivi confinanti da cui difendersi (tutti e tre), sia che esso sia visto come malattia, menomazione, disgrazia, o morte (pellegrinaggio di Blera). La

sconfitta del male può avvenire tramite la penitenza (fino a pochi anni fa molti pellegrini compivano il loro viaggio scalzi), la preghiera, il digiuno, elementi comuni a molti riti cristiani; oppure tramite il sacrificio animale, elemento proprio della ritualità pagana romana, (abbiamo però sottolineato il tema del Cristo come agnello sacrificale e il suo simbolo nella croce).

Così come vanno rimarcate le analogie, è opportuno anche sottolineare le differenze. Esse possono servire a capire lo scarto tra fenomeni diversi e ad aprire spazi proficui di analisi.

La prima differenza è nella sostanziale "laicità" della processione blerana: mentre nelle Rogazioni è sempre il parroco che guida e dirige le operazioni, qui è il priore della Confraternita e il suo gruppo di Confratelli che sono caricati dei maggiori poteri. Il parroco rimane ai margini, si defila quasi subito, consegna il braccio al priore e non effettua il viaggio a piedi. Ricompare poi alla grotta per officiare la messa, consuma il pasto in forma privata come un pellegrino qualsiasi e lascia di nuovo tutto nelle mani del priore. Infine si ripresenta a Blera dove si pone al centro della processione finale per le

vie del paese, quella più marcatamente istituzionale.

Un'altra differenza da rimarcare è la presenza forte del momento ludico di cui s'è già detto e che non appare nelle Rogazioni.

Indubbiamente significativa sul piano delle differenze è anche la esecuzione del rituale che i pellegrini compiono dentro la grotta e che sembra avere una struttura autonoma, non avvicinabile al complesso rogazionale.

Infine mi sembra ci sia una certa diversità anche nel rapporto di tipo "personale" che i pellegrini devoti a S. Vivenzio stabiliscono con il loro santo. Sia nei momenti più sacri che in quelli più profani la presenza del santo è vissuta con atteggiamento diretto, accade spesso di avviare con lui una sorta di dialogo, sia nella preghiera e nella invocazione di una grazia, sia nell'atmosfera conviviale, sia nella questua fatta in suo nome, intessuta di battute scherzose.

Spero non sembri esercizio ozioso cercare di tracciare questo profilo di somiglianze e di differenze, utile, credo, a cercare di capire le stratificazioni culturali, le influenze e le ibridazioni succedutesi nella vita storica della cerimonialità primaverile blerana. Mi rendo

conto piuttosto della necessità di sviluppare maggiormente gli strumenti di analisi e di ampliare la ricerca e l'interpretazione dei documenti, al fine di conferire al discorso diacronico maggiore profondità di quanto non si possa fare in un breve articolo.

Morte e rinascita

Qui può forse essere non inutile abbozzare un tentativo di analisi del nostro pellegrinaggio alla luce delle intuizioni, forse desuete ma non definitivamente in soffitta, elaborate da Van Gennep nel suo famoso studio sui riti di passaggio³⁵.

In effetti, trattandosi di un viaggio con una accentuata dimensione rituale, il modello offerto dallo studioso belga può trovare la sua applicazione, data la presenza, a più livelli, di momenti di partenza/separazione, di ritorno/aggregazione, di trasformazioni subentrate in situazioni considerabili iniziatiche, e così via. Vediamone brevemente un possibile utilizzo.

1) Al mattino i pellegrini lasciano il paese compiendo una serie di atti interpretabili come riti di separazione o allontanamento; per esempio la cura con cui indossano abiti cerimoniali, la preparazione, anch'essa accurata delle insegne sacre e degli accessori di viaggio che li accompagneranno durante tutto il percorso, il passaggio simbolico sotto l'arco di Porta Marina, la benedizione ricevuta dal parroco sul limitare dell'abitato e la contemporanea presa in consegna della sacra reliquia del braccio, la rituale formalizzazione della processione che procede cantando gli inni sacri, l'attraversamento di luoghi simbolici come il Ponte della Rocca, e infine l'alleluia effettuato sulla cima del monte, con la benedizione rivolta verso Blera conferita dall'ultimo luogo in cui il paese è ancora visibile.

2) Tutta la ritualità, che abbiamo vista complessa e articolata e che non starò qui a ripetere, che si compie al santuario e nei suoi pressi, può far pensare che siamo in una situazione al limite; i pellegrini si trovano alla massima distanza da Blera, a contatto con il luogo sacro, in una terra di confine, "sulle soglie dell'ignoto"; essi vivono come una condizione di sospensione tra due mondi e due dimensioni, la stessa vicinanza con il sacro li espone a rischi supremi, sono uomini, che partecipano però per qualche attimo della condizione sovraumana e trascendente del loro

santo, attraverso il contatto fisico con il luogo-grotta che è nelle viscere della terra, al buio, nel regno dei morti. Si trovano nella situazione che Van Gennep designa col termine di *margine*³⁶. Per questo l'apparato rituale, che garantisce sicurezza e protezione attraverso l'iterazione del gesto sempre uguale a se stesso, appare come amplificato; i pellegrini che scendono nella grotta dopo aver assistito alla celebrazione della messa, ripetono gli stessi gesti, hanno le stesse movenze; essi si stanno purificando delle loro colpe, devono morire per potere accedere ad una nuova vita; anche nei riti di iniziazione la situazione liminare è quella più delicata, quella in cui avviene la trasformazione attraverso il superamento della prova e del proprio *status* precedente.

La dialettica tra momenti rituali sacri e momenti profani, ben presente, come abbiamo visto, dopo che i pellegrini sono arrivati al santuario, è qui ulteriormente precisabile: mi sembra che essa possa simbolicamente esprimere il rapporto tra morte e rinascita, quel rapporto cioè che, nelle sue varie forme, ha attraversato sia l'immaginario delle civiltà precristiane legate ai culti della terra e ai riti agrari di fecondità, sia quello elaborato nel corso dei secoli dal pur variegato mondo cristiano occidentale, subentrato a quello precedente e trasmesso in eredità storica fino ai nostri giorni, che ha come suo schema fondamentale la raffigurazione della morte e della resurrezione del Cristo Salvatore³⁷.

Ecco allora che, come dice Propp in un famoso saggio³⁸, al divieto di ridere relativo all'entrata nel mondo dei morti, subentra l'obbligo di ridere quando si esce e si torna alla vita: il momento ludico è legato alla nascita, il riso è datore di vita, abbandonarsi al riso significa permettere che la vita rinasca, suscitare le più profonde forze vitali. In questo contesto sarebbe interessante analizzare le differenti motivazioni comportamentali tra uomini e donne a cui accennavo sopra.

3) Quando i pellegrini fanno ritorno a Blera, assistiamo ugualmente a momenti rituali definibili, con Van Gennep, di aggregazione: la comunità li accoglie festosa, essi mostrano forza e baldanza, sorpassano di nuovo, stavolta al contrario, "soglie" simboliche (ponti, porte), prima di rientrare definitivamente in paese sostano presso la chiesetta del Suffragio dove ricevono una benedizione, infine, accompagnati in pompa magna dalle autorità cittadine, dalla

banda e da tutto il resto della comunità, sfilano con grande ieraticità per le vie del paese fino a raggiungere il suo punto centrale, la piazza, e vengono poi accolti dentro la chiesa che avevano lasciato al momento della partenza, al mattino.

Anche per ciò che riguarda questa breve disamina delle possibilità di lettura nel senso indicato da Van Gennep del pellegrinaggio blerano, devo chiedere scusa al lettore per l'eccessiva schematicità dell'argomentazione e per la sua frettolosità, dovuta alla sede e ai tempi sempre tiranni.

Il viaggio non termina qui

D'altro canto, credo anche che, per delineare uno studio coerente in tutte le sue parti, si debba necessariamente imboccare la via dell'analisi antropologica condotta sugli elementi sincronici, volta ad indagare quali sono effettivamente le valenze funzionali a tutti i livelli, individuali e collettive, interne alla comunità, la via appena incominciata attraverso la realizzazione del documentario. Mi sembra irrinunciabile riuscire ad avere un quadro completo del pellegrinaggio di S. Vivenzio e delle sue complesse dinamiche, attraverso i racconti degli attori, i loro processi; le loro rappresentazioni, le loro motivazioni, in una parola, riuscire a comprendere la strutturazione simbolica dell'immaginario dei pellegrini oggi, il valore e le funzioni che essi attribuiscono alle loro pratiche rituali.



Come dice V. Lattanzi: "Il problema (...) è quello di raccordare la struttura storica dell'istituto rituale (iscritto nella tradizione culturale locale, nei tempi e nei modi definiti dal contesto) alla dinamica dei comportamenti e delle azioni sociali, in modo da poter verificare, su questo piano sincronico, la capacità del rito di funzionare da strumento attivo di intervento sul quotidiano"⁷⁹.

Nodo da sciogliere rimane uno dei luoghi classici dell'analisi degli storici delle religioni, degli etnologi, degli antropologi: il nesso tra mito e rito.

Argomento di troppo vasta portata e con una letteratura così molteplice in tutte e tre le aree disciplinari da non poter essere affrontato in poche battute di chiusura, esso può fornire il quadro d'insieme entro cui sistemare i vari tasselli conoscitivi che si possono via via costruire.

La speranza per il futuro è quella di dare risposte soddisfacenti, per lo meno in parte, ai numerosi interrogativi che rimangono sul tappeto del ricercatore.

NOTE

* Le foto pubblicate nell'articolo sono state realizzate dall'autore durante il pellegrinaggio del maggio 1994.

¹ Questa ottava è molto diffusa nella tradizione orale blerana. Cfr. F. PETROSELLI, *Blasoni popolari della provincia di Viterbo*, Parte prima, Viterbo, 1978, p. 78. Petroselli lo riferisce in due versioni: nella spiegazione della prima cita l'aneddoto secondo cui "...Un asino aveva brucato la cicuta e stava lamentandosi in un burrone. La gente, che l'udiva e non lo vedeva, credendo si trattasse di una persona, e non potendolo raggiungere, chiamò il prete che fece la funzione funebre da lontano"; nella seconda invece c'è il riferimento ad un altro aneddoto in cui si racconta che i blerani, nel corso di una cerimonia, "abbandonarono il Crocefisso per inseguire una lepre". Non sappiamo di quale cerimonia si trattasse. Visto l'incontro con l'animale è presumibile che potesse essere una processione campestre o comunque fuori dell'abitato.

² Cfr. R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio del medioevo le strade per Roma*, Firenze, Centro Studi Romei, 1986, pp. 31-37. Cf. ANNA IMELDE GALLETI, ROBERTO RODA (a cura di), *Sulle orme di Orlando - Leggende e luoghi carolingi in Italia*, Padova 1987, in particolare ELISABETTA SILVESTRINI, *La Tuscia e Roma. Nascita, giovinezza e combattimenti di Orlando*, pp. 213-234.

³ Cfr. J. BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste*, Paris, I, 1908-1912; III, 1926-1929.

⁴ Cfr. G. SERGI, *Culto locale e pellegrinaggio europeo: un'interferenza nel medioevo piemontese*, in "Luoghi sacri e spazi della santità", a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SCARAFFIA, Torino, 1990, pp. 61-73.

⁵ Cfr. L. SANTELLA, *Il culto di San Vivenzio a Blera*, in "Informazioni" n° 7, Viterbo, luglio-

dicembre 1992, p. 98.

⁶ Il seminario si tenne presso gli uffici del CCBC e vide la partecipazione della Prof.ssa Maria Andaloro (Università della Tuscia), del Prof. Vittorio Dini (Università di Siena), del Prof. Mario Sensi (Università Lateranense di Roma), della Prof.ssa Fiorella Giacalone (Università di Campobasso), del Prof. Marco Mancini (Università della Tuscia), del Prof. Massimo Miglio (Università della Tuscia), del Prof. Enzo Spera (Università di Siena), del Dr. Luciano Santella e del Dr. Fulvio Ricci (CCBC, Sez. Archeologia e Storia dell'Arte). Gli atti del seminario sono stati pubblicati in "Informazioni" n° 7, op. cit., pp. 76-119.

⁷ F. RICCI, *Gli affreschi della grotta di S. Vivenzio a Norchia*, in "Informazioni" n° 7, op. cit., p. 82.

⁸ In data anteriore alla scoperta degli affreschi c'era stata una comunicazione ad un convegno: V. RECCHIA, *Un rito primaverile nel viterbese: la processione di San Vivenzio a Norchia*, in *Riti feste primaverili e il lago di Bolsena*, Atti del convegno tenutosi a Bolsena il 7-8 giugno 1986, Viterbo, 1988, pp. 105-117.

Di epoca più recente invece un lavoro di carattere informativo su alcune cerimonie della Tuscia tra cui quella di Blera: *Riti di primavera nella Tuscia Laziale*, (fotografie di Massimo Vollaro e testi di Quirino Galli), Viterbo, Lyons Club, 1996.

Di sicuro interesse antropologico, oltre che fotografico, è invece: F. GALLI, G. MONACI, *San Vivenzio a Blera. Immagini e racconto di un pellegrinaggio primaverile*, Viterbo, 1996, volume pubblicato a cura del Comune di Blera, dell'Università agraria e della Pro Loco.

⁹ Non vi sono documenti atti a formulare un'ipotesi o che comprovino l'origine di questo particolare. Fiorella Giacalone tiepidamente sostiene che "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". Cfr. F. GIACALONE, *Il simbolismo mitico rituale connesso alla Grotta di S. Vivenzio a Norchia: ipotesi di un percorso storico-religioso*, in "Informazioni", n° 7, op. cit. p. 94.

Anche L. Santella vi accenna: "La particolarità del doppio pellegrinaggio sembra, a prima vista, una duplicazione a scopo rafforzativo intervenuta di recente, se si presta fede alla testimonianza di Fedele Alberti che nella sua storia parla soltanto di quello del Lunedì di Pasqua. Effettivamente tra il primo e il secondo pellegrinaggio non si colgono differenze (...)". Cfr. L. SANTELLA, op. cit. p. 105.

In realtà alcune significative differenze ci sono. La prima e più evidente è che nella giornata del Lunedì di Pasqua c'è una partecipazione di gente molto maggiore, tale per cui il santuario e lo spazio circostante vengono letteralmente invasi da molte centinaia di persone, qualche volta più di un migliaio, con la presenza di bancarelle, automobili e motociclette. Molti intervenuti non sono blerani, ma provengono dai paesi dei dintorni. Il clima è quello della scampagnata di Pasquetta. La densità della presenza umana negli spazi a disposizione è molto alta, il vociare è cospicuo: sia da un punto di vista visivo che sonoro la scena appare piuttosto diversa. Nella giornata di maggio infatti l'atmosfera è molto più contenuta, i partecipanti sono quasi esclusivamente devoti blerani e

il numero è decisamente ridotto: non ci sono bancarelle, poche le auto e le moto, tutti si conoscono personalmente.

La seconda è che la messa al santuario avviene all'aperto il Lunedì di Pasqua e all'interno per maggio. Il motivo ufficialmente fornito è che la chiesa è piccola e non ce la fa a contenere l'alto numero di fedeli presenti nel primo caso.

La terza riguarda il sentimento che una larga parte di blerani nutre nei confronti dei due pellegrinaggi: il primo viene visto più come profano, mentre l'altro è quello che realmente si fa per devozione a S. Vivenzio. Tale differenza viene sentita a tal punto che molti pellegrini scelgono di non partecipare il giorno di Pasquetta e vanno soltanto a quello di maggio. Per questo vengono chiamati "maggiaiori".

¹⁰ Il braccio con mano benedicente e il busto sono due reliquiari argentei della fine del XV secolo commissionati dai blerani agli orafi Russolini di Viterbo in data 17 aprile 1480. Cfr. L. SANTELLA, op. cit., p. 100.

¹¹ Come ben dice L. Santella il termine "alleluia" sta ad indicare le Litanie dei Santi e l'Inno a San Vivenzio che i pellegrini cantano durante il loro viaggio devozionale. Siccome alcuni di questi "alleluia" si cantano in luoghi e momenti stabiliti per tradizione, nell'accezione popolare si è esteso il significato assumendo il valore di "sosta della processione in luoghi stabiliti con benedizione impartita con la reliquia del santo. Il susseguirsi di questi "alleluia" durante il pellegrinaggio rappresenta la scansione dei momenti processionali dall'inizio alla fine". Cfr. L. SANTELLA, op. cit., p. 105.

¹² Una fermata intermedia per un alleluia è attestata dalla tradizione orale a circa metà percorso e viene segnalata anche da L. SANTELLA in op. cit. p. 105 come il "quarto alleluia". Avendo seguito tutto il percorso in più anni, non ho mai rilevato l'esistenza di tale sosta, che è da presumere quindi scomparsa.

¹³ "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". Cfr. F. GIACALONE, op. cit., p. 93.

¹⁴ Cfr. L. CUSTODI (a cura di), *Vita, Storia, Folklore, Geografia di Orte*, Orte, 1995, p. 13.

¹⁵ Il *Privilegium Leonis IV* viene citato sia da F. RICCI in op. cit. p. 81, che solleva però qualche dubbio sull'autenticità del documento e ammette la possibilità che S. Angelo *ad Petram Fictam* sia identificabile con l'attuale sito dedicato a S. Vivenzio, sia da L. SANTELLA in op. cit. p. 99 e soprattutto le note 11 e 12 a p. 108, in cui riporta la datazione del documento all'anno 847 fatta in A. TURRIOSI, *Memorie storiche della città di Tuscania*, Roma, 1778, e rivela che esso è attualmente conservato nell'Archivio Comunale di Tuscania in una copia del XIII secolo. Al contrario di Ricci, Santella identifica con certezza la chiesa extraurbana menzionata da Leone IV con la attuale Grotta di S. Vivenzio, evidentemente dedicata al culto dell'Angelo ancor prima di essere affrescata. Cfr. anche J. RASPI SERRA, C. LAGANARO FABIANO, *Economia e territorio. Il Patrimonio Beati Petri nella Tuscia*, Napoli, 1987, in cui compare un'ampia rassegna di materiale documentario riguardante antichi toponimi ed insediamenti culturali nella Tuscia con numerosi riferimenti al periodo longobardo, che è quello di maggiore propagazione del culto micaleico.

¹⁶ Cfr. A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano*, in "Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa sino alla prima Crociata", Todi, 1963, pp. 145-180. Dopo aver illustrato l'origine orienta-

le della figura di S. Michele e dopo aver ipotizzato, sulla base dei rinvenimenti, pellegrinaggi e cerimonie precristiane e paleocristiane antecedenti al santuario garganico, Armando Petrucci si domanda quale posto tale culto venne a occupare nella religiosità popolare del tempo: "Interrogativi affascinanti senza dubbio. Ma ad essi è assai difficile rispondere in maniera esauriente. Non ci soccorre, da questo punto di vista, che un testo, la ricordata *Apparizio*. In esso S. Michele appare con tutti gli attributi che alla sua persona furono legati dalla tradizione cristiana orientale e che si ritrovano nelle versioni della leggenda greca della sua apparizione a Chonai in Asia Minore: è l'angelo che è sempre vicino al Signore, ma nello stesso tempo è l'imperatore che interviene direttamente contro i pagani, con l'ausilio di saette di fuoco e salutato da terremoti, folgori, tempeste; usa apparire *per visionem*, scendendo dal cielo; il suo culto si svolge su un'alta cima e nella spelunca, volutamente spoglia, ad esso dedicata, non è possibile entrare di notte. Dalla roccia che la forma e su cui, a testimonianza dell'apparizione, è impressa l'orma del suo piede, sgorga un'acqua che sana ogni morbo. Un tale tipo di culto, legato in parte a tradizioni precristiane, e dedicato a un santo risanatore e purificatore, non poteva non provocare un'ampia forma di pellegrinaggio, mosso anche dal desiderio di visitare la sacra reliquia lasciata dall'arcangelo sulla pietra della grotta". (*Ibidem*, pp.157-158).

¹⁷ A proposito dell'uso sacrale della grotta nell'antichità, cfr. A. BRELICH, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXIV-XXV, 1953-54, p. 36-59.

¹⁸ Rimando all'esauriente analisi sul nesso tra le due figure effettuata da F. RICCI in *op. cit.* pp. 81-82.

¹⁹ Nell'interessante contributo di Mario Sensi sui santuari e sui culti di santi in funzione antipeste, S. Michele Arcangelo è citato spesso, in quanto raffigurato in numerose situazioni iconografiche insieme alla Madonna, grande protettrice invocata contro il morbo. Cfr. M. SENSI, *Santuari, culti e riti "ad repellendam pestem" tra medioevo ed età moderna*, in "Luoghi sacri e spazi della santità", *op. cit.*, pp. 135-149.

In J. da VARAGINE, *Leggenda aurea*, trad. di C. Lisi, Firenze, 1952, pp. 202-204, viene riportato l'episodio della peste del 590, in cui, dopo lunghe devastazioni e sofferenze, e dopo che il pontefice ebbe ordinato nel tempo pasquale una processione intorno alla città con l'immagine della Vergine in testa, apparve l'Angelo sulla Mole Adriana a decretare la fine del morbo e la Mole da allora prese il nome di Castel S. Angelo.

In M.G. MARA, *Michele Arcangelo, santo*, in "Bibliotheca Sanctorum IX", Roma, 1967, p. 425, si narra dell'apparizione che l'Arcangelo fece al vescovo di Siponto nel 1655, promettendo la salvezza dal male a tutti coloro che avessero con sé una piccola pietra presa nella grotta del santuario di Monte S. Angelo nel Gargano. Pare che anche il pontefice Alessandro VII se ne fornì portandola costantemente appesa al collo.

²⁰ Cfr. E. FEDERICO, *La leggenda di S. Michele negli affreschi di S. Maria del Parto a Sutri*, Manziana (Roma), 1996.

²¹ B.M. APOLLONI GHETTI, *Notizie su tre antiche chiese in quel di Sutri*, in "Rivista di archeologia cristiana", 62, 1986, pp. 61-107.

²² Cfr. P.G. ARCANGELI, *Suoni trascritti del sacro e dell'osceno*, in "Informazioni" n° 7, *op. cit.* pp. 117-119.

²³ La versione orale della leggenda narra di una fanciulla o di una vecchiaia. La versione colta, tra-

mandata dall'arciprete Fedele Alberti nel suo libro del 1822, parla invece di una vecchia cieca, quasi ad allontanare ogni sospetto o tentazione. Cfr. F. ALBERTI, *Storia di Bieda, città antichissima della Toscana suburbicaria*, Roma, 1822. Il capitolo terzo del secondo libro è intitolato: *Vita di San Vivenzio prima Parroco, ed Arciprete, e poi Vescovo di Bieda*.

²⁴ A questo proposito cfr. L. SANTELLA, *op. cit.* pp. 107-108, in cui viene ipotizzata l'origine del culto di S. Vivenzio in epoca immediatamente successiva al Concilio di Trento. Sulla base delle restrittive disposizioni tridentine, la comunità blerana avrebbe visto messo in pericolo il santuario di Norchia e avrebbe tentato di rifunzionalizzarlo insediandovi un santo vescovo, garante della "bleranità" del luogo.

²⁵ Cfr. V. LATTANZI, *Pratica rituale e produzione di valori*, Roma 1996. L'analisi che Vito Lattanzi compie della processione delle Torce a Sonnino (LT), frutto di una ricerca realizzata nell'arco di un quindicennio, è molto articolata, sia da un punto di vista storico-religioso, che da un punto di vista antropologico. La messa in campo di apparati concettuali e di strumenti disciplinari differenziati e reciprocamente integranti, unitamente ad una pratica di ricerca sul terreno effettuata con continuità nel tempo, ha consentito la realizzazione di una indagine attenta sia alle ragioni della storia che a quelle dell'antropologia. La lettura del volume, unitamente agli scambi personali avuti con l'autore, mi sono stati molto utili ai fini del presente lavoro.

²⁶ Cfr. L. SANTELLA, *op. cit.* pp. 103-104, in cui mette a confronto le due versioni della leggenda.

²⁷ Esula dalle possibilità e dalle finalità del presente lavoro il confronto su scala geografica più ampia. Basti dire, com'è noto, che la diffusione di pratiche rituali consimili è ampiamente diffusa e attestata in tutto l'occidente cristiano.

²⁸ Cfr. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, 1946, tomo I, vol. IV, pp.1637 e segg. ed anche A. VAN GENNEP, *Il ciclo di maggio nei costumi popolari della Savoia*, in F. JESI, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, 1977, pp. 149-173.

²⁹ *Ibidem*, pp. 164-165: "Non è affatto strano

che le Rogazioni cristiane corrispondano ad alcune cerimonie greche o romane. Esse risalgono certamente ad un'epoca assai più remota, e sarebbe erroneo considerare le Rogazioni in Francia solo come la sopravvivenza di un elemento importato dai Romani. Si tratta di cerimonie preistoriche, che in Gallia furono integrate nel sistema magico-religioso detto druidico, poi assimilate ai loro equivalenti romani, e infine cristianizzate nei primissimi tempi del cristianesimo. Le divinità fecondatrici e protettrici invocate hanno semplicemente mutato nome, ma il rito è rimasto pressoché lo stesso, sebbene alcuni elementi del culto, come gli steli o i fasci di rami collocati nei campi, siano stati cristianizzati quanto alla forma e al significato interno".

Cfr. anche J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, pp. 199 e segg..

³⁰ Cfr. A. CATTABIANI, *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Milano 1988, p.195.

³¹ Cfr. V. LATTANZI, *op. cit.* pp. 118 e segg..

³² Cfr. A. VAN GENNEP, *Il ciclo di maggio nei costumi popolari della Savoia*, *op. cit.*, pp. 164-172.

³³ Cfr. P. GRIMALDI, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano 1994, pp. 68-69, 199-200 e 251.

³⁴ Cfr. M. MARANGON, *Antenati e fantasmi sull'Altopiano. un'identità etnica cimbra e le sue modulazioni antropologiche*, Roma 1996, pp. 161-194. (Il capitolo è intitolato *Immaginario magico-religioso e crisi della presenza etnica: le Rogazioni*).

³⁵ Cfr. A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981, (ed. orig., Parigi 1909).

³⁶ *Ibidem*, p. 16.

³⁷ La struttura essenziale delle feste religiose del Meridione d'Italia sarebbe riconducibile allo schema fondamentale della Passione di Cristo, con la triplice scansione della penitenza (ascesa al Calvario), dell'offerta (morte di Cristo come offerta sacrificale), della risoluzione di salvezza per la vita eterna (resurrezione): "Non sembra azzardato pertanto supporre l'assunzione da parte delle feste dello schema narrativo tripartito della passione, crocifissione e resurrezione. Al di sotto della multiforme apparenza delle feste religiose popolari meridionali sarebbe rinvenibile la struttura permanente del modello simbolico di riproduzione della 'vicenda' esemplare del Cristo". Cfr. L. MAZZACANE, *Struttura di festa. Forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Milano 1985, p. 89

³⁸ Cfr. V. J. PROPP, *Edipo alla luce del folklore*, Torino 1975, pp. 41-81, il saggio è intitolato *Il rito rituale nel folklore* e risale agli studi propiani sulla fiaba successivi al suo famoso *Morfologia della fiaba*, del 1928.

³⁹ V. LATTANZI, *op. cit.*, p.159.

Sulle problematiche della festa e del rito nella società complessa cfr. anche V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo 1983; F. GIALLOMBARDO, *Festa, orgia, società*, Palermo 1990; P. APOLITO, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Milano 1993; G.L. BRAVO, *Festa contadina e società complessa*, Milano 1984; V. VALERI, "Festa", in *Enciclopedia*, vol. 6, Torino 1979, pp. 87-99; V. VALERI, "Rito", in *Enciclopedia*, vol. 12, Torino 1981, pp. 210-243.

