



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

Corso di Dottorato in “Antropologia e studi storico-linguistici”
XXVIII CICLO

CASTELLI DI CERA

Un pellegrinaggio e l'esperienza di un confine

Direttore di tesi:
Chiar.mo Prof. Mauro Geraci

Candidato:
Simone Valitutto

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

SSD: M-DEA/01

A te, che stai sul ciglio.

INDICE

INTRODUZIONE

p. 5

1. PELLEGRINAGGIO/*andare*

- | | | |
|-----|-----------------------|-------|
| 1.1 | Caggianesi | p. 13 |
| 1.2 | I devoti di Polla | p. 40 |
| 1.3 | Santomenna | p. 48 |
| 1.4 | Il Cammino silenzioso | p. 53 |

2. CONFINI/*attraversare*

- | | | |
|-----|------------------------------|--------|
| 2.1 | I <i>cinti</i> | p. 78 |
| 2.2 | Rivali | p. 91 |
| 2.3 | Portatori e <i>catene</i> | p. 94 |
| 2.4 | <i>Peregrinatio Mariae</i> | p. 100 |
| 2.5 | Le Genti Lucane | p. 103 |
| 2.6 | Viscere | p. 106 |
| 2.7 | Località o <i>lucanità</i> ? | p. 109 |

3. RESTANZA/*tornare*

- | | | |
|-----|-----------------------------|--------|
| 3.1 | La festa di chi torna | p. 112 |
| 3.2 | Gennaro, o della tradizione | p. 119 |
| 3.3 | Coltivare il confine | p. 129 |

4. PELLEGRINO/*presenza*

- | | | |
|-----|------------------------------------|--------|
| 4.1 | De Martino e il viandante smarrito | p. 139 |
| 4.2 | Restringere il campo | p. 146 |
| 4.3 | L'esperienza <i>dal</i> corpo | p. 148 |
| 4.4 | Da osservatore a pellegrino | p. 154 |

FOTOGRAFIE

p. 157

BIBLIOGRAFIA

p. 169

SITOGRAFIA

p. 179

DISCOGRAFIA

p. 179

INTRODUZIONE

Lucania non è solo il nome di un'area geografica del Meridione italiano, una parola che, a tempi alterni, ha chiamato e legato paesi e luoghi che oggi sono separati da una linea di confine. Lucania ha in sé un sentimento, il sentirsi lucani, che si esprime in un'appartenenza quotidianamente mantenuta in forme e modalità di agire diverse, dalle implicazioni e conseguenze mutevoli¹. Indagare non tanto la storia politica e culturale di quest'area ma attraversarne una frontiera, quella che divide la Basilicata dalla provincia di Salerno, per capire chi è e come coltiva la propria appartenenza il lucano silenzioso che è richiamato dal cuore sacro della regione, è diventato il motivo di questa ricerca. Questo sentimento, che definisco *lucanità*, mi è parso il carburante di uno dei pellegrinaggi più importanti d'Italia che, ogni anno, di quest'area dai confini ancora fumosi ne rappresenta, ritualmente, le politiche e le poetiche che scorrono nelle sue viscere. Questa tesi parte da lì, dal Sacro Monte di Viggiano in Val d'Agri, provincia di Potenza, che ospita da maggio a settembre la Regina delle Genti Lucane: la Madonna Nera. O meglio, rende questo luogo la sua meta fisica e il suo approdo speculativo, il centro di una traiettoria composta da partenze e ritorni. Tra l'andare e il tornare – le azioni non puramente simboliche di una ricerca che, in realtà, non si allontana da casa ma resta a casa – vorrei, in questa breve introduzione, soffermarmi sull'attraversare un confine che sarà più volte evocato nelle pagine a venire e indagato con la lente antropologica, sapere del confine². Il confine che indago, quello tra la Basilicata e la Campania, spostato dalla storia e mantenuto dagli uomini, esiste? Nelle cartine politiche e nella divisione del territorio è segnato da catene montuose, confini naturali di due versanti che nel loro ventre custodiscono due elementi (l'acqua e il petrolio) divenuti centrali per l'intera economia nazionale, ancora oggi attraversate quotidianamente. In un'epoca in cui gli Stati cingono le proprie frontiere di filo spinato e muri, questo confine, non più periferico ma oramai centrale, com'è percepito da chi vive ai suoi margini? Io compio una scelta e mi rivolgo a chi questo confine non lo riconosce, a chi ritiene che quelle montagne siano solamente una componente del paesaggio e non una linea divisoria. Consapevole che questo concetto è di per sé la fondazione della diversità e conseguentemente

¹ Cfr. Herzfeld M., *Intimità culturale*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2003 [1997].

² Cfr. Fabietti U., *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in Salvatici S. (a cura di), «Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni», Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 177-186.

dello stesso sguardo verso il diverso, io provo a capire fino a che punto un confine non riconosciuto possa diventare la metafora di politiche e poetiche dei luoghi, possa diventarne sentimento³.

Ritorniamo al luogo che più spesso nelle pagine a venire, il Sacro Monte di Viggiano, meta di un importante pellegrinaggio. Osservare questa festa complessa, che la prima domenica di settembre richiama migliaia di lucani da diverse provincie meridionali con storie personali e comunitarie diverse e che in tempi e modi differenti rendono onore alla propria protettrice, ha implicato sin dal principio la necessità di restringere il campo e guardare a coloro che vi giungevano da al di là di quel confine che provo ad indagare. Nel 2013 inizio questa ricerca tra i devoti salernitani alla Madonna del Sacro Monte che partecipano, in gran numero, al pellegrinaggio viggianese e che – come nel caso del gruppo organizzato che giunge da Caggiano – rivestono un ruolo da comprimari nell’intera economia della festa. Conoscevo già questo contesto festivo, tornarci ha significato indagarne le origini, inquadrarne le modalità rituali, comprenderne la forza centripeta. L’attenzione iniziale, così, si è rivolta ad una pratica devozionale che durante questo pellegrinaggio sembra richiamare ad un passato magico fedeli dalla Basilicata e dalla Campania: i *cinti*, ex voto di candele che costituiscono il segno visivo della partecipazione dell’intero paese che in esso sente riconosciuto il proprio essere lì comunitario. Approfondendo la questione, osservando e frequentando i pellegrini tornati, dopo il pellegrinaggio, in tre differenti paesi della provincia di Salerno, avrei scoperto delle eccezioni interne. I *cinti*, i “castelli di cera” modellati in forme diverse, rappresentano così il primo elemento identitario dell’andare, la rimodulazione di una prassi rituale che affonda le proprie origini nel tempo indefinito delle religioni pre-cristiane che in Lucania resistono (in alcuni casi periscono) all’egemonia dell’omologazione e custodiscono in essi una serie di elementi simbolici, economici, corporei e rituali ascrivibili, nel conflitto culturale esasperato dalla modernità, alla subalternità del folklore. Utilizzare i concetti di folklore, egemonia e subalternità è l’inevitabile “ritorno a casa” di temi che proprio in Lucania sono stati osservati dalla lente dell’indagine antropologica. Ad Ernesto de Martino, figura errante che ritornerà spesso nelle pagine a venire, appartiene uno degli sguardi, insieme a quelli di alcuni suoi allievi diretti o indiretti, attraverso cui provo a scrutare questa regione

Proprio in Lucania, a Matera, si è svolto dal diciannove al ventuno giugno 2014 il Convegno «La demologia come scienza normale: Quarant’anni di *Cultura egemonica e culture*

³ Sulla metafora del confine: Vereni P., *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Meltemi, Roma 2004; sul sentimento dei luoghi: Teti V., *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli Editore, Roma 2004.

subalterne», un'occasione per la comunità scientifica italiana per riflettere, a più di quarant'anni dalla pubblicazione del testo fondamentale di Alberto M. Cirese, su come e per quali motivi la demologia ancora rappresenti non solo un campo di studi ma anche una metodologia d'indagine che, seppur mutata perché mutato è il suo oggetto, possa ritenersi attuale e ancora fondamentale⁴. La post-demologia, com'è stata definita nei lavori conclusivi del convegno, dopo questa importante occasione di confronto ha definito e rinnovato alcuni dei punti cardine che tratteggiano il profilo e il ruolo dello studioso delle differenze culturali del contesto italiano ed europeo che si riassumono – molto sommariamente – nella prospettiva riflessiva, nell'attenzione ai processi di patrimonializzazione e agli aspetti della vita quotidiana non patrimonializzati e nell'analisi dei processi contemporanei di marginalizzazione interna. Il mio lavoro di ricerca si pone in questo filone di studi italiani indagando uno fra i suoi temi preminenti, il pellegrinaggio, e prendendo in esame alcune delle dinamiche di egemonia e subalternità ad esso afferenti, mutate, in parte, a seguito di una repentina trasformazione economico-culturale della regione lucana.

A questa trasformazione si riferisce la seconda parte di questa ricerca che ha preso avvio quando, all'inasprirsi del conflitto tra un comitato di cittadini in lotta per scongiurare l'avvio di trivellazioni sui monti che segnano il confine tra il Vallo di Diano e la Val d'Agri e una multinazionale petrolifera, parte in pellegrinaggio verso Viggiano *Il Cammino silenzioso*. Pensato e organizzato da Ivan di Palma, contadino-filosofo che ha deciso di ritornare a vivere nel suo paese d'origine dove gestisce la sua azienda agricola, il *Cammino* è l'affidamento nelle mani della Madonna Nera di un territorio, il Vallo di Diano, che non crede più nei propri rappresentanti politici locali e in quelli regionali, che da lì a qualche settimana saranno rieletti. *Il Cammino silenzioso*, fondato sulla necessità di ripercorrere l'antica strada di pellegrinaggio che lega il Vallo di Diano al Sacro Monte di Viggiano per scongiurare un rischio, è, negli intenti iniziali, l'occasione per osservare con lentezza le conseguenze su uomini e luoghi di vent'anni di trivelle ed estrazioni in Basilicata, il cui cuore pulsante petrolio è proprio Viggiano. Io prendo parte alla prima edizione e alle altre tre che ne seguiranno, mutando definitivamente il posizionamento nel campo di ricerca attraverso l'esperienza del camminare che diviene, nel tempo, componente fondamentale della mia metodologia di ricerca.

⁴ Il testo che rifonda la tradizione italiana degli studi demoetnoantropologici mettendone in discussione i confini disciplinari è Cirese A.M., *Culture egemoniche e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo 1971. Per un'analisi storiografica del ruolo dell'opera nella storia degli studi italiani: Alliegro E. V., *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869 – 1975*, SEID, Firenze 2011, pp. 393 – 401. Per gli Atti del Convegno: Dei F., Fanelli A. (a cura di), *La demologia come "scienza normale"?* *Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, in «Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici», Fascicolo monografico, n. 2-3, Olschki, Firenze 2015.

Da un lato la festa e dall'altro il petrolio, dunque.

L'eredità spirituale e culturale di un culto secolare che richiama migliaia di pellegrini e l'investimento economico e tecnico di un'industria moderna che estrae migliaia di barili di greggio convivono nello stesso luogo che appare sempre più tinto di nero. E i due totem, la festa e il petrolio, issati nel centro della Val d'Agri fondano, riaffermano e trasgrediscono i confini e l'identificazione di questa regione appenninica diventata strategica per l'economia nazionale⁵. Ho osservato e provato a raccontare la regione lucana con disincanto, conscio che spesso l'immagine di questa terra ha subito un processo di orientalizzazione soprattutto per mano degli intellettuali italiani⁶ che non sapevano rapportarvicisi, non ne comprendevano le arcaicità, non ne vedevano la modernità, non parlavano la lingua dei contadini, degli emigrati, degli operai che hanno stretto un patto con lei. Per «conoscerla bene bisognerebbe percorrerla tutta», come ad esempio scriveva nel 1889 Ettore Ciccotti, storico meridionalista e politico lucano⁷, riferendosi alle molteplici differenze «etnografiche e geografiche» che intercorrono tra un capo all'altro della regione che, sebbene sia stata stereotipata, mistificata, messa sotto vetro o dimenticata, è ancora (almeno per me) inconoscibile. Per poterne comprendere il suo fitto contenuto parto dal perimetro, distorcendo quel «giro lungo [che] è spesso la via più breve per tornare a casa⁸» che, applicato direttamente al campo domestico, acquista un nuovo significato. Continuando a giocare con le definizioni classiche dell'antropologia: non riesco a piantare la mia tenda al centro del villaggio perché è ai suoi margini. Uscendo da questo gioco metaforico che ha tutta l'aria di un *divertissement*, spiego meglio cosa intendo con queste due blasfemie metodologiche partendo dall'ultima.

All'inizio di questa ricerca ritorno a vivere nel mio paese di origine, Palomonte, che è posto proprio lungo la linea di confine che definisce l'area lucana: al di là di Eboli (riprendendo il confine leviano) e al di qua del fiume Sele (che raggruppava in un'unica regione la Lucania preromana). Dunque ritorno in uno di quei paesi dall'identità etnica fumosa, amministrativamente salernitano e culturalmente lucano che, per di più, dista poche decine di chilometri dai paesi e dagli informatori che frequenterò con assiduità per più di tre anni. Il mio

⁵ Alliegro E. V., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma 2012; Apolito P. *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano 1993.

⁶ Faeta F., *Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di «orientalizzazione» interna*, in Id. «Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 108-150; Id., *La costruzione della diversità. Per una lettura delle rappresentazioni fotografiche nella Lucania del secondo dopoguerra*, in Mirizzi F. (a cura di), *Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 21-32.

⁷ Pascarelli G., Campanelli G., *Ettore Ciccotti. Sud e politica tra realismo e utopia*, Grenelle Edizioni, Potenza 2016, p.185.

⁸ Kluckhohn C., *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano 1979 [1949], p. 20.

ritorno, però non implica solamente conseguenze sul mio posizionamento, ma incide fortemente anche sul mio sguardo e sul mio modo di definire ciò che osservo. Riprendendo una definizione a me molto cara di Vito Teti, la restanza, il tornare e osservare chi parte o resta, diventa probabilmente il mio campo principale d'indagine. Allo stesso tempo, però, per tornare a casa, intendendo per "casa" un paese dall'identità plasmabile come la cera, devo compiere un giro lungo, che per me non ha assunto la forma di una ricerca in contesto straniero ma rappresenta la necessità di arrivare al terreno compiendo un viaggio durante il quale i tempi brevi del mio muovermi sul campo si dilatano. Questo viaggio è *Il Cammino silenzioso*, è l'arrivare a piedi a Viggiano, lì dove annotare una o due volte all'anno i temi da approfondire tornando, insieme ai pellegrini che osservo, a casa nostra. Il viaggio diventa così per me rito e attestazione della mia liminalità⁹ permettendomi di separare l'ordinario dallo straordinario e di poter distaccarmi dalla quotidianità in cui spesso anche vita privata e ricerca non avevano un netto confine.

Il viaggio, però, rappresenta la metafora allusiva¹⁰ dello stesso pellegrinaggio i cui movimenti dell'andare, attraversare e tornare di corpi, ex voto e appartenenza sono divenuti le azioni che caratterizzano i primi tre capitoli di questa tesi.

Nel primo capitolo, *Pellegrinaggio/andare*, racconto lo svolgimento diacronico del pellegrinaggio al Sacro Monte di Viggiano, che ho osservato dal 2013 al 2016. Questa prima parte è dedicata, quindi, all'esposizione dei dati etnografici raccolti in occasione della festa. Ho provato a raccontare parallelamente il rito e il procedere della mia riflessione teorica a riguardo fondendo, soprattutto in nota, le informazioni sulla storia del santuario e dei quattro gruppi organizzati, che partono da paesi della provincia di Salerno, alle osservazioni di antropologi, etnomusicologi, storici che hanno studiato questa specifica festa e il ruolo che riveste non solamente in Basilicata. Il mio intento era quello di far raccontare il pellegrinaggio dalla viva voce dei suoi protagonisti, trascrivendo fedelmente le fasi rituali e le testimonianze, descrivendo luoghi, oggetti e tempi interessanti. Ho esposto ciò che ho visto e fatto insieme a loro, raccontando in prima persona un rito che nel tempo ho appreso diventato anche mio.

Il primo paragrafo di questo capitolo è interamente dedicato a quello che mi è sembrato il gruppo organizzato che riveste un ruolo da comprimario nell'intero svolgimento della festa viggianese: i Caggianesi, ai quali volutamente lascio la lettera maiuscola per indicare, insieme, pellegrini e paese che rappresentano. La descrizione del pellegrinaggio dei Caggianesi si

⁹ Allovio S., *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e finti immortali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014; Augé M., *L'antropologo e il mondo globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

¹⁰ Mazzacane L., Lombardi Satriani L. M., *Perché le feste. Un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, Savelli, Roma 1974.

riferisce al settembre 2014 quando ne ho seguite le fasi preparatorie (questua) e l'intero viaggio Caggiano/Viggiano/Caggiano. Raccontando i diversi ruoli rituali dei Caggianesi riesco a descrivere le parti salienti dell'intero pellegrinaggio e a tracciare un breve quadro storico-antropologico (dal mito di fondazione alla rivalità) della festa. Il mio informatore privilegiato, che riveste un ruolo centrale nell'organizzazione del pellegrinaggio, è Gennaro, un giovane zampognaro. Elemento centrale di questa prima parte è il *cinto* che, insieme alla musica delle zampogne caggianesi, "fa muovere" la statua della Madonna durante la discesa dal santuario estivo sul Sacro Monte fino al paese ricolmo di pellegrini.

Il secondo paragrafo di questo capitolo è dedicato a coloro che chiamo i "devoti di Polla", un gruppo familiare che trasporta un *cinto* dedicato ad un proprio congiunto defunto. Questo caso mi permette di approfondire anche la partecipazione al pellegrinaggio di gruppi non organizzati. Continuando, nel terzo paragrafo descrivo forme e modalità di partecipazione al pellegrinaggio del paese posto geograficamente più a nord dell'orbita viggianese: Santomena. Il piccolo paese, duramente colpito dal terremoto del 1980 e a rischio spopolamento mostra, tra le altre cose, due generazioni che si comportano e si muovono diversamente all'interno dello spazio della festa.

L'ultimo e quarto paragrafo è dedicato, invece, a *Il Cammino silenzioso*. Partendo dall'esposizione della storia delle istanze petrolifere nel Vallo di Diano e dalle motivazioni politiche e identitarie di Ivan alla base dell'avvio di questa nuova e al contempo antica forma di pellegrinaggio, ne racconto le quattro edizioni. Accanto alla descrizione dei tempi lenti, dei compagni di viaggio (asini e pellegrini ogni volta diversi), dei luoghi camminati che volta per volta mutano, in questa ultima parte continuo il racconto del pellegrinaggio sul Sacro Monte mutando ruolo.

Il secondo capitolo, *Confini/attraversare*, è invece dedicato all'approfondimento di alcuni temi emersi durante la ricerca che tratteggiano la linea identitaria e rituale attraversata sul terreno, anche la scrittura di questa parte è ibrida perché contiene sia nozioni teoriche che dati d'archivio o di campo corredati da riferimenti bibliografici.

Il primo paragrafo è interamente dedicato ai *cinti* di cui provo a descriverne le tipologie, le funzioni, le componenti materiche e simboliche. L'analisi di questo ex voto, decostruito partendo dalla sua definizione di "reliitto folklorico", è pressoché riferita alla sua pratica rituale contemporanea.

Nel secondo paragrafo affronto il tema della rivalità messa in gioco durante particolari momenti della discesa dal Sacro Monte della Madonna di Viggiano, anche qui si alternano osservazioni di campo e fonti storiche.

Il terzo paragrafo, invece, racconta chi e come si alterna nel trasporto della statua della Madonna lungo il percorso processionale, figura recentemente al centro di una scultura realizzata per celebrarne il ruolo e posta all'ingresso di Viggiano. Anche qui momenti di scontro osservati o ricavati dagli archivi e dalla memoria dei pellegrini descrivono una serie di azioni oppostive dal forte contenuto identitario in cui ho avuto la necessità di riscrivere una definizione di onore. All'interno del quarto paragrafo pongo l'attenzione sulla *Peregrinatio Mariæ*, il viaggio della statua al di fuori dei confini del paese nel quale ha deciso di dimorare in occasioni straordinarie come Giubilei o incontri con i Papi, l'analisi di alcune tappe della Madonna pellegrina permette di capirne il ruolo politico dell'icona.

Nel quinto paragrafo, invece, mi interrogo sulle Genti Lucane, ascritte come le dirette interessate dalla presenza miracolosa della Madonna di Viggiano, loro Regina. Qui provo a definire il confine occidentale della Lucania che, partendo dai dati etnografici risulta ancora fumoso.

Il sesto paragrafo è dedicato ad una riflessione delle viscere che collegano il Vallo di Diano alla Val d'Agri, mondo sotterraneo ricolmo di acqua e petrolio.

Nel settimo ed ultimo paragrafo chiudo il capitolo con una domanda alla quale la mia modalità di indagine non ha saputo rispondere, se e come parlare, nel caso dei lucani occidentali di località o *lucanità*.

Il terzo capitolo, *Restanza/tornare*, è il frutto della ricerca nei luoghi di partenza dei pellegrini osservati in questi anni al pellegrinaggio viggianese, il tornare con loro "a casa", mi ha permesso di affrontare, descrivere e osservare con essi alcune tematiche legate ai concetti di identità, tradizione, andare via/tornare.

Nel primo paragrafo descrivo la festa della Madonna delle Grazie di Santomena, anch'essa, dal viso nero come la Madonna di Viggiano, in trono e con Bambino. Al paese a rischio spopolamento ritrovo i pellegrini già visti sul Sacro Monte e il loro compaesani emigrati, il raffronto tra chi resta e chi torna mi permetterà di approfondire il concetto di restanza.

Il secondo paragrafo è dedicato a Gennaro, al suo ruolo di manutentore della tradizione musicale di Caggiano e al tema della restituzione del patrimonio locale che ci ha visti collaborare per riportare a casa i brani registrati in questo paese dall'etnomusicologo americano Alan Lomax.

Il terzo e ultimo paragrafo affronta la storia del ritorno di Ivan, il suo rapporto con i luoghi e la terra che ha deciso di modellare e coltivare. Proverò a definire il confine che lambisce la sua azienda agricola partendo dalle sue parole e da una serie di visioni del mondo frutto del nostro incontro.

Il quarto capitolo, *Pellegrino/presenza* è dedicato al mio ruolo nella ricerca che volge al termine e all'approfondimento della ricerca demartiniana a Viggiano.

Nel primo paragrafo, infatti, faccio i conti con questa figura presente prepotentemente nella mia scrittura etnografica, ne riassumo il legame con la Lucania, sua patria elettiva, e ne segnalo piccoli ma significativi avvicinamenti alla Madonna di Viggiano.

Il secondo capitolo è l'esplicitazione di un'esigenza, quella di restringere il campo di ricerca, motivata dall'impossibilità metodologica di poter descrivere compiutamente il pellegrinaggio alla Madonna di Viggiano

Nel terzo capitolo descrivo quanto il mio corpo sia diventato, nello svilupparsi della ricerca, un mezzo fondamentale per la produzione dei dati e la comprensione del fenomeno che ho osservato.

Infine, nell'ultimo paragrafo traccio motivazioni e modalità del definitivo mutamento del mio posizionamento: da osservatore del pellegrinaggio ne divento attore, divento pellegrino.

Il testo risultato di questa ricerca non sarebbe mai stato scritto senza queste persone:

Ivan, Valentina, Carlo, Antonio; Gennaro e la sua famiglia; Rosario, Giovanni e tutti i Caggianesi; Maria, Gerardo, Ottavio e chi resta a Santomena, Astrid, Viola, Vera, Cicirinella, Pietro; Carlotta, Miriam, Vincenzo, Dario, Antonia, Sabina, Marianna, Marica, Daniela, Andrea, Raffaele, Ivan, Tazio, Francesca, i ragazzi di Pergola, Caterina; la famiglia Rossi di Polla; Vittorio e tutti i pellegrini incontrati in questi anni; Carolina; Giusi e Sara.

Il restare, invece, non avrebbe avuto senso senza:

Bandiera Bianca; la mia famiglia e Chiara; gli Amici della Biblioteca di Palomonte.

1. PELLEGRINAGGIO

andare

L'elemento popolare "sente", ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale "sa", ma non sempre comprende e specialmente "sente". I due estremi sono pertanto la pedanteria e il filisteismo da una parte e la passione cieca e il settarismo dall'altra. Non che il pedante non possa essere appassionato, anzi; la pedanteria appassionata è altrettanto ridicola e pericolosa che il settarismo e la demagogia più sfrenati. L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed esser appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il "sapere"; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione.

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q.11, § 67.

1.1 Caggianesi

L'appuntamento è nella piazza di Caggiano alle quattro della notte fra venerdì e sabato, è l'inizio del mese di settembre e i Caggianesi sono in procinto di partire verso Viggiano, in pellegrinaggio¹¹.

È questo, il centro del paese, il luogo dove arrivano alla spicciolata i pellegrini: un gruppo di circa quindici persone, uomini e donne di età diverse, indossano, sotto i giubbini necessari per non sentire il freddo delle notti appenniniche, la maglietta gialla che contrassegna la propria presenza alla festa in onore della Madonna Nera del Sacro Monte di Viggiano. Si avviano verso la chiesa del Santissimo Salvatore, la matrice del paese di duemila e ottocento abitanti in

¹¹ Le mie prime osservazioni della festa conclusiva del pellegrinaggio alla Madonna di Viggiano risalgono al settembre 2009, con un ritorno nel 2010. La ricerca di cui questa tesi è l'elaborato finale è iniziata nel 2012, il racconto del pellegrinaggio dei Caggianesi si riferisce al 2013. Sul mio posizionamento e approccio al campo si rimanda al capitolo 4. I Caggianesi è l'appellativo con cui è comunemente definita e identificata la partecipazione organizzata dei fedeli di Caggiano al pellegrinaggio al Sacro Monte di Viggiano.

provincia di Salerno che, nonostante ricada in una provincia diversa rispetto alla potentina Viggiano, riveste un ruolo centrale nella devozione alla “Regina delle Genti Lucane”.

Sono qui, puntuale, perché voglio osservare i momenti del loro cammino verso il santuario: l’arrivo alla meta, l’incontro con la Madonna e le pratiche rituali messe in atto nei due giorni del pellegrinaggio. Sono qui, dopo averli incrociati negli anni precedenti, per annotare le fasi, scandire i tempi della conversione in «comunità di sentimenti» (*communitas*)¹² di coloro che qualche giorno prima avevo visto attraversare il paese in un giro questuante per prepararsi all’avventura.

Il pellegrino intraprende un’avventura, attratto da qualcosa di magico [...]. È una sorta di lavoro di archeologia spirituale: scavare nel passato per rinnovare l’esperienza originaria, dove ciò che è senza tempo si ripiega su se stesso¹³.

Di questa “avventura”, alla pari del lavoro spirituale compiuto dai pellegrini, occorre trovare il nodo, avviare così lo scavo nel passato per scovare il mito d’origine del rinnovamento ciclico dell’esperienza.

Passato simbolico. È necessario, quindi, un passo indietro rispetto alla notte della partenza dei Caggianesi e interrompere fin da subito il racconto etnografico per poterlo comprendere meglio nelle pagine successive. Lasciati i pellegrini diretti verso la chiesa del paese, prima di partire con loro alla volta di Viggiano, occorre che l’etnografo inizi da una conclusione.

Percepire [...] da quale passato simbolico promanano le azioni che essi [i pellegrini] compiono, vuol dire accrescere a dismisura la comprensione della dimensione contemporanea¹⁴.

Francesco Faeta in questa nota metodologica condensa più di cinquant’anni di riflessioni antropologiche sul pellegrinaggio e permette di stabilire che un primo – necessario – approccio analitico circa il «passato simbolico» del pellegrinaggio in questione passa attraverso l’analisi delle leggende di fondazione del culto e del legame storico tra Caggiano e Viggiano¹⁵.

¹² Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997, p. 60.

¹³ Ivi, p. 37.

¹⁴ Faeta F., *La madre di fuori. Un pellegrinaggio, l’antropologia e la storia*, in Id., «Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale», Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 172.

¹⁵ Per quanto concerne la sensibilità storica nella tradizione di studi italiana relativa alle feste il primo approccio in tal senso è il «segnalare i fatti e indicarne l’interesse storico» auspicato dallo storico delle religioni Angelo Brelich in un suo saggio, ancora fondamentale, sul pellegrinaggio alla SS. Trinità di Vallepiera, Brelich A., *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, 1953-1954, pp. 36-59. Un approccio che durerà nel tempo, influenzato dalle correnti teoriche di riferimento; un caso in tal senso è degli anni ’60 del Novecento quando Annabella Rossi analizza le leggende di fondazione di numerosi santuari dell’Italia centro-meridionale individuando in esse la narrazione simbolica della contestazione alla cultura egemone che definisce «alterità», cfr. Rossi A., *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari, 1969, pp. 81-89.

L'uso del plurale non è casuale: la comparsa miracolosa della statua della Madonna di Viggiano è stata raccontata e tramandata con diverse varianti; l'analisi di esse, così come dei rapporti storico-religiosi intercorsi tra i due paesi, passa attraverso voci differenti, con autorità e ruoli tra essi disuguali.

La prima fonte documentaria pervenutaci circa la scoperta della statua ancora oggi venerata è del 1715: lo *Zodiaco di Maria* di Serafino Montorio¹⁶.

Guardavano i loro armenti alcuni Pastori di Viggiano, menandoli à pascoli estivi su le scoscese coste dell'accennato Monte, quando nel mese di Luglio vegliando di notte alla custodia del loro Gregge, videro più volte su l'ultima cima di quella altissima Montagna (che quantunque nelle parti inferiori fosse arbustata di Faggi, ergeva il capo nudo d'ogni pianta, perché di sasso vivo, e dirupevole), un gran lume, che avendo sembianza di splendore, si fé loro conoscere non essere cagionato da fuoco terreno, ma soprannaturale, essendo impossibile, che à quell'ora, uomo alcuno accedesse fuoco in parte così alta, e quasi inaccessibile; quindi mossi da tal giudizio ne diedero parte alli principali Padroni degli armeti, e questi mossi da simile curiosità, vollero vedere cogli occhi, quato loro vene significato da quei Pastori; onde in grà numero si portarono a pernottare in luogo, dode potessero vedere l'accenato prodigio, ed in fatti conobbero essere verissimo quanto quei Villani aveano riferito; e perciò giudicandola cosa celeste, risolverono farne consapevole il Vescovo dell'antico, e rovinato Crumento, ora Marsico, il quale chiamasi Omerio, uomo di santissima vita¹⁷.

¹⁶ Montorio S., *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici Provincie del Regno di Napoli, Come tanti Segni, illustrate da questo Sole per mezzo delle sue prodigiosissime Immagini, che in esse quasi tante Stelle risplendono*, tip. Severini, Napoli 1715. Per un'analisi generale dell'opera cfr. Ciancio E., *Le leggende, l'iconografia, i santuari, i miracoli e gli ex voto nello Zodiaco di Maria di Serafino Montorio*, in «La Capitanata. Quadrimestrale della Biblioteca Provinciale di Foggia», XXV-XXX (1988-1993), 1, pp. 85-150. A qualche anno prima della pubblicazione del domenicano risale il testo che non sono riuscito a consultare: De Sangro A., *Compendioso ragguaglio del portentoso ritrovamento della statua miracolosa di S. Maria del Deposito*, Napoli 1712. La leggenda del ritrovamento è stata cantata in versi, il componimento poetico in ottava rima narra una lunga serie di particolari relativi ai primi miracoli e alla potenza della Madonna raccolti da fonti scritte e orali: Spera G., *Memoria sacra della solenne e fausta incoronazione della Santa Vergine del Monte di Viggiano (4 settembre 1892). Fiori poetici del can. G. Spera*, Angri 1895. In quegli stessi anni al Teatro alla Scala di Milano fu rappresentato il "dramma pastorale" *Viggiano* composto da Vincenzo Ferroni che ripropone in musica il miracolo del ritrovamento e il culto della Vergine, Larotonda A. L., *Feste Lucane. Genealogia di un'identità*, Edigrafema, Policoro (Mt), 2014, p. 108.

Procedendo all'analisi della leggenda mi riferisco alla definizione formulata da Edith e Victor Turner: «La leggenda può essere definita come la raccolta di documenti scritti sulle meraviglie e i miracoli connessi con la genesi e lo sviluppo di un sistema di pellegrinaggio» Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, op. cit., p. 69. Questa analisi della leggenda di fondazione del santuario di Viggiano, a differenza del resto di questa tesi, non "fa parlare" i diretti interessati, non racconta il miracoloso ritrovamento elencando le varianti locali della leggenda per due motivi: l'aderenza della maggior parte di esse alla storia tramandata dai documenti storici analizzati, porre l'attenzione sulla produzione e gestione culturale della classe colta che secondo diverse modalità narrative e artistiche ha egemonizzato un elemento, la narrativa popolare legata ai miracolosi ritrovamenti delle icone, che infonde senso a pratiche del mondo subalterno. Caso contemporaneo di questa pratica è la descrizione del pellegrinaggio viggianese ad opera di un collaboratore della Fondazione "Enrico Mattei" (finanziata dall'ENI che, come si vedrà, è presente con le sue attività legate al petrolio in Val d'Agri da oltre vent'anni) che, utilizzando fonti e categorie antropologiche, avvicina (attraverso la produzione di documenti scritti) la multinazionale al territorio in cui opera; il testo in questione è: Tessari F., *Culti mariani e comportamento economico. Il caso della Val d'Agri*, in «EQUILIBRI», a. XI, n. 3 2007, pp. 327-340. Questo articolo è solo uno (insieme a finanziamenti di ricerche, pubblicazioni, trasmissioni televisive ecc.) degli episodi ascrivibili alla costruzione della nuova "meta identità" di Viggiano ("Città di Maria, dell'arpa e della musica, del petrolio") cfr. Alliegro E. V., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma 2012, p. 17.

Inoltre, sui processi e le dinamiche culturali delle apparizioni mariane con particolare riferimento ad un caso etnografico in Italia meridionale: Apolito P., *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizioni in Campania*, Il Mulino, Bologna 1990.

¹⁷ Montorio S., *Zodiaco di Maria* op. cit., p. 299.

La descrizione, in realtà una relazione del vescovo di Marsico Nuovo redatta nel 1711, fissa così su carta le fasi del prodigio presentandone luoghi e protagonisti. I pastori, in un tempo che gli storici locali hanno provato a datare¹⁸, conoscitori di quella montagna sulla quale osservano un fenomeno anomalo, coinvolgono i loro padroni per attestarne la veridicità e questi, a loro volta, ne danno notizia al vescovo dell'epoca. Un passaggio di testimone tra chi quei fenomeni li vive e chi a questi fornisce un senso, tra chi conosce l'ambiente in cui si sono verificati e per questo li ritiene anomali e chi ha il compito di interpretare e identificare l'origine di tali fenomeni. Da lì, una serie di prodigi e rituali di avvicinamento al luogo di culto.

Conferitosi egli in persona al detto luogo, vedendo il meraviglioso lume, per non errare nel giudizio, da prudente pensò darne notizia al Sommo Pontefice, dal quale alli 25 di Agosto fu risposto, ed ordinato, che il Popolo col Clero, confessati, e cibatisi dell'Eucaristico pane, andassero in Processione sul Monte ad osservare più da vicino la qualità di quel splendore, ed il luogo prefisso, donde quello usciva, segnandolo, per scavarvi la mattina seguente, e ritrovare la ignota, e rara cagione di quello. Secondo avea il Papa ordinato fù tosto eseguito nel primo Sabato di Settembre, e segnato il luogo, fù ivi scavato; mà appena eransi profundati un solo palmo sotto terra, trovarono con indicibile stupore, ed allegrezza una statua tutta di legno indorato, che dava splendori superanti quello dell'oro, e sotto di essa molti Idoli, come diversi nella forma, così distinti nella materia metallica, quali come cose superstiziose furono immediatamente fatte consumare dal fuoco, distruggendo così le reliquie del Gentilesimo in quelle parti¹⁹.

Dall'osservazione del fenomeno, l'intermediazione delle autorità e il coinvolgimento del popolo si giunse quindi alla scoperta della statua ancora oggi venerata. Una serie di miracoli ne stabilirono regole e prassi festive: la Madonna ritornò, un anno dopo il ritrovamento, nella chiesa (Santa Maria alle Mura o del Deposito, la costruzione all'origine dell'attuale basilica) in paese dove da allora venne custodita nei mesi invernali per poi essere riportata sul Monte la prima domenica di maggio, ricalcando l'azione salita/discesa propria di coloro che per primi notarono i fenomeni non spiegabili secondo le regole della natura²⁰.

Se questo è il «passato simbolico» del pellegrinaggio, qual è allora il ruolo di Caggiano?

¹⁸ «Alcuni, appellandosi ad una annotazione che si dice fosse scritta in un libro conservato nell'Archivio parrocchiale di Viggiano, facevano risalire il ritrovamento agli anni del Pontificato di San Marcello 1° e cioè al 310 circa. Altri ancora – facendo riferimento invece ad una pergamena che si diceva conservata negli Archivi Vescovili di Potenza – sostenevano che la Madonna fosse stata ritrovata durante il Papato di S. Silvestro I (314-335)» La Padula B., *Viggiano e la sua Madonna. Indagine storico – illustrativa*, Rocco Olita, Potenza 1968, p. 23. «La Madonna (della quale i Lucani perseguirono il culto, dopo il ritrovamento) era venerata in Grumento in una chiesa a lei dedicata e, dopo i danni delle prime scorrerie saracene (secolo X), fu portata via e nascosta prima che i Saraceni agli inizi del secolo XI distruggessero la città dalle fondamenta: nel folto della foresta di Viggiano, quasi sulla vetta del suo monte, rimase, forse per un secolo e più, ignota e salva» Tramice G., *La Madonna di Viggiano nella storia. Delle genti di Lucania e nella storia del sentimento cristiano d'Occidente*, Appia 2, Venosa (Pz) 1995, p. 49.

¹⁹ Montorio S., *Zodiaco di Maria*, op. cit., p. 299.

²⁰ Cfr. Apolito P., *Viaggio d'autunno. Ritualità arcaiche e modelli ecclesiastici nelle tradizioni popolari del Vallo di Diano*, Laveglia, Salerno 1981. Dopo essere state identificate con fuochi fatui, negli ultimi anni le fiammelle all'origine del ritrovamento sono state legate alla fuoriuscita di riserve di metano e a fenomeni analoghi osservati nel corso del tempo sulle montagne della Val d'Agri.

Secondo alcune versioni della leggenda di fondazione del culto i pastori che per primi osservarono le fiamme sulla cima del Sacro Monte erano proprio caggianesi al servizio di un proprietario locale. La presenza massiccia e organizzata dei Caggianesi al pellegrinaggio a Viggiano nel corso del tempo sarebbe dunque legata agli antenati, annunciatori della presenza mariana e mezzo attraverso cui la statua sarebbe stata – metaforicamente o no – scoperta. Il ruolo, rivendicato e riconosciuto, assegna ai discendenti di quei pastori un ruolo centrale all'interno della festa, rendendone la presenza necessaria per il suo stesso svolgimento. «Senza il *cinto* di Caggiano davanti la Madonna non cammina» ho sentito ripetermi più volte in questi anni.

In mancanza di un'analisi storica che permetta di conoscere in maniera più approfondita i rapporti di natura politica ed economica in epoca medievale (al di là delle datazioni ipotetiche del ritrovamento, quelle del santuario e della statua si riferiscono al XIII secolo) tra Caggiano e Viggiano, la chiave di lettura del ruolo di scopritori assegnato ai pastori del paese salernitano risiederebbe nella natura orientale e bizantina dell'icona.

La statua della Madonna Nera sarebbe stata nascosta sul Monte dalla comunità basiliana locale per scampare alla furia iconoclasta (secondo altre versioni per scampare alle scorrerie saracene); questa origine, seppur smentita dagli storici dell'arte²¹, attribuirebbe a Caggiano la funzione di centro locale dal quale i monaci italo-greci della Val d'Agri sarebbero dipesi²².

Al di là di collegamenti ipotetici di natura storica, l'elemento fondante del legame, simbolico, conservato nella memoria e rievocato ad ogni pellegrinaggio, Caggianesi/Madonna di Viggiano è nell'origine caggianese dei pastori che per primi ricevettero un segnale divino da colei che diventerà loro Regina.

Il gruppo prepara il viaggio. Ritorniamo a quella notte di inizio settembre.

Le zampogne e le ciaramelle della *squadra* accompagnano le donne (*femmn r' centa* e portatrici dello stendardo) e gli uomini (membri della Procura e gli *'mbunntur*) verso l'ex voto di candele

²¹ L'iconografia è riferibile a quella della *Sedes Sapientiae* romanica: «Fuori da una corrente e fuorviante etichetta "bizantina", sembra lecito associare al primo fiorire della scultura romanica in legno in Basilicata, e che anzi – proprio per la posa ancora "arcaica" del Bambino – ne fosse uno dei prototipi e dei più antichi esempi, in ogni caso non molto oltre l'anno 1200». La descrizione è di Pierluigi Leone de Castris ed è contenuta in Venturoli P. (a cura di), *La scultura lignea in Basilicata dalla fine del XII alla prima metà del XVI secolo*, Catalogo della mostra (Matera 2004), Torino 2004, p. 90.

²² L'interpretazione, riferitami dall'anziano parroco di Caggiano don Vittorio Lamattina, è riportata anche nella sezione dedicata alla storia del sito istituzionale del Comune di Viggiano: «Il culto che della Vergine bruna ebbero ed hanno gli abitanti di Caggiano, già sede di monaci bizantini e di lingua greca, induce a pensare che la statua della Madonna di Viggiano risalisse ad epoca bizantina». (www.comuneviggiano.it/storia/basiliani_e_periodo_feudale.htm, ultima consultazione ottobre 2016). Sulla presenza basiliana a Caggiano: Lamattina G., *Caggiano e il suo casale di Pertosa*, Edizione Voce Amica, Caggiano (Sa) 2006 [1975], pp. 118-127.

trasportato sul capo che rappresenterà il proprio paese alla festa della Regina delle Genti Lucane: la *centa*²³. Sono questi i ruoli del pellegrinaggio, ognuno con compiti e funzioni differenti, legati all'organizzazione materiale e logistica del viaggio e della permanenza a Viggiano (Procura), al trasporto del *cinto* (*femmn r' centa*) e al suo passaggio da un portatore all'altro (*'mbunntur*), ad accompagnare con i suoni tradizionali il corteo caggianese (*squadra*). Il portone della chiesa è aperto dal di fuori, i suoni si zittiscono e, dopo un momento di raccoglimento e di preghiera, il *cinto* viene trasportato processionalmente fuori dalla chiesa, dirigendosi verso piazza Lago. Qui sono nel frattempo arrivati due autobus e gli altri pellegrini che viaggeranno col *cinto* che, smontata la corona di candele ricurve, è caricato su un pullman, affianco alla postazione di guida. Nel bagagliaio valigie, zaini, borse con tutto ciò che servirà ai singoli e al gruppo nei due giorni successivi. In un furgoncino sono caricati il cibo, il vino e le borse restanti che contengono il necessario per affrontare le fatiche del pellegrinaggio che uno dei tre membri della Procura porterà direttamente alla "Casa dei Caggianesi", l'abitazione nel centro di Viggiano che sarà la base logistica della loro permanenza nella "Città di Maria". Saliti tutti i pellegrini sui pullman (i tanti giovani di quest'anno quasi tutti sul secondo automezzo), finito di caricare il furgone, si parte.

L'analisi della partecipazione e dei ruoli dei Caggianesi al pellegrinaggio è facilitata dall'osservazione delle modalità del viaggio. Da Caggiano si parte per Viggiano in tre modi diversi: col pullman organizzato (con una distinzione tra il primo mezzo che ospita le figure attive e i loro familiari e il secondo pieno di giovani ragazzi e ragazze), in macchina autonoma (con partecipazione o meno alle pratiche rituali legate al *cinto* e al trasporto della statua), a piedi (una ripresa dell'antico cammino ad opera di appassionati di trekking). Il nucleo di tale partecipazione è, quindi, concentrato nel primo pullman, è lì che siede il «gruppo che prepara il viaggio», che gestendo e partecipando ai diversi momenti rituali infonde senso all'andare e rinnova periodicamente la manutenzione culturale di un «passato rituale» che è, nel contempo fatto comunitario e momento individuale.

Victor e Edith Turner scrivono a tal proposito:

Il gruppo prepara il viaggio; le preghiere al santuario sono collettive e seguono un preciso programma. Ma, il pellegrinaggio è un'opera buona individuale, non un'iniziativa sociale²⁴.

²³ Per un'analisi formale, funzionale e simbolica dell'ex voto si rimanda al capitolo successivo. D'ora in avanti, vista l'esigenza di un nome unitario che non tenga conto delle varianti locali, chiamato *cinto*.

²⁴ Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio* cit., p. 77.

L'opposizione collettivo/individuale, leggibile in ogni forma di pellegrinaggio pende, almeno per quel che riguarda la partenza, a favore dell'elemento comunitario, rinsaldato e nutrito da una serie di pratiche preparatorie, necessarie al compimento dello stesso viaggio²⁵.

La questua. La domenica precedente, l'ultima del mese di agosto, i Caggianesi compiono un giro di questua nell'intero paese. I protagonisti, con la maglietta gialla che li contraddistingue, sono le diverse figure del nucleo del pellegrinaggio, ognuna delle quali anticipa gesti e posture devozionali che compirà nei giorni a venire.

La mattina di questua inizia con l'appuntamento in una sala situata nei pressi della Chiesa Madre, dove nei giorni precedenti è stato ricostruito il *cinto*. Il telaio quadrato di legno – con ai lati della base due aste parallele per il trasporto e gli spostamenti – tornato vuoto l'anno precedente è stato riempito di candele che, legate, si aprono nella parte anteriore per far posto, in una sorta di nicchia illuminata con luci a led, ad una statua della Madonna di Viggiano sormontata da un'incisione in legno che chiude ad arco con su scritto "CAGGIANO". Questa base è sormontata da una raggiera di candele coperta a sua volta da una corona composta anch'essa da candele ricurve intrecciate da nastri colorati e un mazzo di rose rosse di plastica. Dal punto di unione tra raggiera e corona partono dei nastri colorati fissati da coccarde in stoffa a quattro ceri (due anteriori e due posteriori) che si aprono verso l'esterno formando una "V". Nel mezzo è posto un cerchio di carta dorata con il centro bianco contenente il cristogramma "JHS" e le scritte circolari "CAGGIANO" e "SA" circondate da bordo azzurro²⁶. Il *cinto* di quest'anno è stato costruito e finanziato da una donna anziana (che svolge il ruolo di *femmina r' centa*) per ringraziare la Madonna di Viggiano del raggiungimento del cinquantesimo anniversario di matrimonio. Mentre gli *'mbunntur* sistemano la corona sull'ex voto di cera, sono distribuiti dolci, panini, caffè e bevande, la colazione che sosterrà i partecipanti attivi al giro di questua nelle ore successive. Il *cinto* è trasportato in chiesa, il tragitto – molto breve – è costituito da una scalinata di pietra bianchissima recentemente restaurata con incisa una frase di Vincenzo Lupo, martire caggianese della Repubblica Partenopea del 1799. La costruzione di candele è adagiata su un tavolino affianco ad una riproduzione a grandezza naturale della Madonna Nera di Viggiano, nei pressi dell'altare maggiore. Dopo aver partecipato alla prima messa domenicale nella chiesa del Santissimo Salvatore, il nucleo del pellegrinaggio inizia un

²⁵ Approfondirò l'opposizione collettivo/individuale osservata durante il pellegrinaggio dei Caggianesi nelle pagine seguenti; per un'analisi generale cfr. Canta C. C., *Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio notturno alla Madonna del Divino Amore*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 40-46.

²⁶ La descrizione del *cinto* è riferita a quello del 2014. Negli anni di osservazione diretta ha subito poche modifiche legate essenzialmente al colore dei nastri.

lungo giro per le strade principali del paese trasportando con sé il *cinto*. Richiamati dal suono delle zampogne, gli abitanti di Caggiano si sporgono da finestre e balconi lanciando la propria offerta prontamente raccolta in cestini di vimini; altre volte sull'uscio di casa si assiste allo scambio tra denaro e santino della Madonna di Viggiano, qualcuno si avvicina al *cinto* salutandone il passaggio con un segno di croce che termina con un bacio lanciato con la mano chiusa. Ogni casa, condominio, attività commerciale del paese è toccata, laddove qualcuno non si faccia trovare alcuni uomini provvedono a suonare i citofoni per avvertire gli inquilini del passaggio. Alcune famiglie allestiscono dei tavoli con bevande e cibo per alleviare la fatica del giro del paese che dura più di tre ore. Alle offerte della mattinata si aggiungeranno quelle raccolte in un nuovo giro compiuto solamente dai membri della Procura nelle case sparse delle frazioni di campagna. Il denaro raccolto servirà a sostenere le spese del viaggio, il vitto, la musica che accompagnerà il *cinto*, segno materiale e simbolico della partecipazione dei Caggianesi al pellegrinaggio più importante dell'anno²⁷. Allo stesso tempo:

Il denaro diventa oggetto multisemantico; le transazioni monetarie sono modi di comunicare la relazione con il soprannaturale e con i membri della propria comunità; la circolazione monetaria ritualizzata è una modalità di inclusione ed esclusione che utilizza il linguaggio etnico²⁸.

L'ulteriore livello interpretativo delle funzioni della questua non può non fare i conti con ciò che il contribuire alle spese del pellegrinaggio comporta negli equilibri della comunità. Le dinamiche di natura politica ed economica alla base della scelta dei tre membri della Procura incidono spesso anche nella necessità di sostenere tutte le spese della presenza caggianese alla festa di Viggiano e sul relativo prestigio e ruolo all'interno della comunità. La partecipazione con una quota in denaro ad una festa che si terrà fuori dallo spazio del paese può aggiungere un ulteriore tassello alla riflessione di Francesco Zanutelli citata prima: la comunicazione di una relazione della propria comunità con altre affini e al tempo stesso rivali²⁹.

Il percorso della questua è sostanzialmente diviso in due parti: la prima nella parte fuori le mura del paese con strade larghe e case in cemento, la seconda nel centro antico con i vicoli lastricati a pietra e i palazzi signorili che svettano sulle case più umili. A segnare il passaggio è la piazza, piena di compaesani che aspettano e fotografano il ballo di un giovane col *cinto* sul capo. Terminato il giro, toccati i diversi angoli del paese, i punti panoramici, il cimitero, le chiese (di fronte alle quali chi trasportava il peso del *cinto* s'inginocchia oppure provvede ad entrarvi), i

²⁷ Per un'analisi più approfondita delle dinamiche economico-rituali del pellegrinaggio cfr. Gallini C., *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, ILISSO, Nuoro 2003 [1971].

²⁸ Zanutelli F., *Santo Dinero. La finanza morale in due comunità del Messico occidentale*, il Segnalibro, Torino 2006, p. 221.

²⁹ Su questo tema ritornerò nel capitolo 3.

parcheggi, i vicoli ciechi, il corteo questuante entra in chiesa, ripone l'ex voto sempre accanto alla Madonna e, insieme, va a pranzo.

Il viaggio - Riprende il racconto del viaggio.

I due pullman partono dal paese, qualcuno rimane a terra, sono i parenti dei pellegrini e chi, come me, prosegue il viaggio autonomamente in automobile. Aspetto Gennaro all'uscita dell'autostrada A3. Con lui, mio informatore privilegiato che ho conosciuto nelle precedenti osservazioni della festa di settembre a Viggiano, prendo un caffè. Ripreso il viaggio in auto, lo seguo, lui – zampognaro e membro della Procura fino all'anno precedente – conosce la strada per poter raggiungere i Caggianesi dei quali è figura importante. Prosegue fino all'uscita successiva per iniziare a percorrere la Statale che lega il Vallo di Diano alla Val d'Agri. La strada attraversa le montagne che separano la Campania dalla Basilicata, una leggera salita e l'implacabile discesa che in mezz'ora ci fa raggiungere i pullman.

Sulla strada per Marsicovetere (Pz), ai piedi del Sacro Monte, il viaggio fa una sosta. Arriviamo mentre i pellegrini scendono dagli autobus, qui i Caggianesi si preparano a completare la salita verso la Madonna Nera. Si prega cantando una *lutania*, la messa in canto delle richieste di intercessione della Vergine. Agli appellativi della Madonna in italiano si risponde col latino «*Ora pro nobis!*», a guidare il canto è una donna che s'aiuta con la luce di uno smartphone per leggere un libretto antico, chi le sta attorno la segue, a volte l'esecuzione vocale è sovrastata dai suoni della ciaramella e della zampogna di accompagnamento, nonostante la voce acuta dell'anziana. Si fa colazione allo sbocciare dell'alba, cesti pieni di dolci e caffè offerti a tutti, anche a chi è rimasto nei pullman a sonnecchiare. Si mangia ancora insieme. Un consumo vistoso che nei pellegrinaggi dei decenni anteriori poteva rappresentare un «atto eccezionale» e che analizzato agli occhi dei pellegrini più giovani non è certo «da esibirsi entro un tempo e uno spazio eccezionale», la festa appunto³⁰. Il viaggio riprende, i due pullman e le auto che li seguono attraversano Marsicovetere salendo alle spalle del Sacro Monte, la Val d'Agri si staglia se abbasso lo sguardo mentre arriviamo nel cuore dell'Appennino Lucano. Ad un tratto, dopo le curve e il bosco, ecco le piste sciistiche, uno degli elementi antropici del paesaggio legati ai nuovi sfruttamenti economici di queste vette. La pioggia accoglie i Caggianesi al Monte.

³⁰ Gallini C., *Il consumo del sacro*, cit., p. 43. La descrizione dell'antico pellegrinaggio a piedi dei Caggianesi è trascritta da Tommasini N., *Jamm'a lu Monte. Tra Leggende, Storia, Religiosità*, Edizioni del Santuario - Basilica di S. Maria del Monte, Viggiano (Pz) 1993, pp. 141 – 147.

La salita - Scesi dai pullman a Piana Bonocore, il pianoro da cui parte la salita verso il santuario montano di Viggiano, i Caggianesi si preparano per il tratto a piedi che li condurrà alla dimora estiva della Madonna. Qui li aspetta sotto la pioggia per salire con loro Vittorio, il viggianese anima del canto della festa che con la sua voce guiderà la veglia notturna; intanto i pellegrini degli altri paesi salgono e scendono. Ombrelli e impermeabili contro la pioggia, sciarpe, cappelli e giubbotti contro il freddo dovuto all'altitudine e alla parziale assenza di sole, anche lo stendardo è protetto da un impermeabile, il *cinto* è posizionato su un piedistallo per rimontare le due staffe che ne permettono i passaggi, la *squadra* di Caggiano inizia a suonare. Si sale, io salgo con loro anticipandone i passi o, quando lo spazio lo permette, standogli affianco, la pioggia mano a mano si placa. Le curve del sentiero in pietra, le statue con le stazioni della Via Crucis con delle pietre poste dai pellegrini alla base³¹, quelle del Cristo Redentore e di San Michele Arcangelo: la salita al Sacro Monte è vinta, passo dopo passo, tra le pietre della montagna che sale fino a 1725 metri di altitudine. Caggiano risale il Monte mettendo in ordine i simboli della propria devozione, lo stesso ordine della questua di pochi giorni prima: lo stendardo, la *squadra*, il *cinto*.

Lo stendardo è rettangolare con al centro, dipinta in un cerchio, l'icona della Madonna Nera con il Bambino, ai quattro angoli fiori e foglie stilizzati decorano il tessuto beige con i bordi dorati; dai due lati superiori pendono due cordoncini, la punta è forgiata a forma di "M" intarsiata. La *squadra* è tradizionalmente composta da cinque musicisti, due suonano le zampogne a chiave, due la *cocchia* (doppia ciaramella) e uno la ciaramella solista³²; il repertorio eseguito durante il percorso processionale è costituito da diversi brani che spaziano dalla "marcetta" all'accompagnamento delle fasi più solenni con un brano specifico dedicato alla Madonna. Il ruolo della musica nel pellegrinaggio caggianese da un lato è funzionale a sostenere emotivamente e ritmicamente i gesti rituali, dall'altro esprime il sentimento locale; rappresenta, nella forma più alta, la tradizione musicale del paese assumendo il ruolo di «suonatori per eccellenza della festa di Viggiano³³». Tra i gesti rituali più importanti del pellegrinaggio dei Caggianesi vi è il trasporto del *cinto*, l'ex voto di candele è inserito in un

³¹ Questa pratica, nata in seguito all'introduzione delle stazioni nel 1968, si rifà probabilmente ad antiche pratiche penitenziali legate al culto delle pietre attestate fino all'800. Per un approfondimento critico: Alliegro E. V., *Processi di trasformazione di pratiche religiose popolari: il Santuario di Viggiano (1950-1984)*, in «Bollettino Storico della Basilicata», n. 17, 2001, pp. 139-181.

³² L'*ensemble* può variare prevedendo la coppia zampogna/ciaramella, il trio zampogna/ciaramella/*cocchia*, o l'assenza della seconda zampogna o della seconda *cocchia*. Varia, in base alla dimensione e all'accordatura della zampogna, anche la tonalità del brano eseguito.

³³ La duplice funzione verrà approfondita successivamente. Sul repertorio musicale festivo in Lucania cfr. Scaldaferrì N., Vaja S., *Nel paese dei cupa cupa. Suoni e immagini della tradizione lucana*, Squilibri, Roma 2006, p. 24. Sulla zampogna lucana: Gala G. M., *Le tradizioni musicali in Lucania. Strumenti*, SGA, Bologna 2007, pp. 29-286.

complesso sistema che va dalla sua costruzione alla distruzione e passa attraverso il suo spostamento in tempi e luoghi stabiliti. Il *cinto*, nonostante i svariati chili di peso (in passato superava il quintale, oggi consta di circa settanta chili), è trasportato sul capo e passato da un portatore all'altro a seconda della stanchezza del singolo devoto. A sostenerlo in equilibrio sulla testa e, quindi, a spostarlo nel corso dei giorni sono le *femmn r' centa*, otto donne di età diverse che si alternano tra di loro, sostituite – di tanto in tanto – dagli altri devoti che desiderano trasportare il *cinto* per qualche metro. Se in passato questo ruolo era riservato alle ragazze da marito, vestite di bianco, che oltre a sostenere la costruzione di cera ne tendevano scenograficamente anche i nastri colorati che vi pendevano, oggi vi sono soprattutto donne sposate, madri e nonne. Questo mutamento è dovuto, secondo le stesse interessate, all'allontanamento delle giovani da questa pratica e all'esigenza di saper trasportare in equilibrio sul capo un peso notevole, abilità che – venute a mancare le occasioni quotidiane durante le quali si trasportavano oggetti pesanti sul capo – necessita di esperienza. Per portare il *cinto* occorre innanzitutto equilibrarne il peso su tutto il corpo; trovato il baricentro sul capo (facendosi aiutare anche dal cuscino a forma di ciambella chiamato *spara* e costruito con un'asciugamani arrotolata che, posta in testa, serve a sostenere e ammorbidire i chili), il collo deve irrigidirsi e le gambe diventare elastiche. Con le mani si salda la costruzione per maggior sicurezza, solo in pochi la trasportano ancora in assoluto equilibrio. I passi delle *femmn r' centa* sono misurati e saldi al suolo, assumendo un tono solenne che lo sguardo attento e l'attenzione su ogni minimo movimento enfatizzano³⁴. In alcuni casi, raramente ad opera delle donne di Caggiano, si assiste anche al ballo, al corpo che muove e fa girare su se stesso il peso al suono della tarantella. A gestire i passaggi e gli scambi tra le portatrici del *cinto* provvedono gli *'mbunntur*, tre uomini (di cui uno più giovane) che, presa la costruzione devozionale dalle staffe laterali, la alzano e l'adagiano sul capo del nuovo arrivato, lasciando definitivamente il peso una volta che è stato trovato l'equilibrio. Il sentiero e il paesaggio circostante sembrano esaltare i piccoli movimenti dei Caggianesi che stanno per rivedere la Madonna Nera. Pochi metri prima dell'arrivo, i pellegrini ricantano la *lutanià*, quasi a voler far sentire alla Vergine che stanno arrivando, una pausa necessaria a riprendere fiato e smorzare la carica emotiva aumentata alla vista del santuario³⁵.

³⁴ Cfr. Combi M., *Il corpo devoto e la Scala Santa*, in Lombardi Satriani L. M. (a cura di), «La sacra Città. Itinerari antropologico-religiosi nella Roma di fine millennio», Meltemi, Roma 1999, pp. 77-106.

³⁵ «Queste “valvole e resistenze” sacre, sono destinate ad amplificare il sentimento di venerazione, cosicché l'ingresso finale al santuario più sacro di tutti sarà per ogni pellegrino un momento fondamentale.» Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, op. cit., p. 69.

Giunti nei pressi della chiesa sul Monte, i Caggianesi aspettano la fine della messa in corso per entrare. Il *cinto* non si adagia più sui capi, ma è posto ai piedi delle mura dell'edificio sacro che quest'anno non possono perimetrare coi tre giri antiorari rituali a causa del cantiere che sta provvedendo ad ampliare la sagrestia alle sue spalle.

L'incontro. Terminata la funzione religiosa, i Caggianesi entrano nel santuario montano, frutto della completa ricostruzione dell'edificio precedente danneggiato dal terremoto del 1857³⁶. È qui, al confine tra tre comuni (Viggiano, Marsico Vetere, Calvello), che è stata ritrovata l'icona della Madonna Nera ed è qui che ha deciso di ritornare ogni primavera ed estate, dalla prima domenica di maggio alla prima di settembre. Il *cinto* è ora sulla testa di Vittorio che è salito con i Caggianesi. Io osservo dalla porta laterale di fianco alla statua, sono entrato insieme alla *squadra* che, nel lato opposto della teca contenente la Madonna di Viggiano, continua a suonare. Il cantore viggianese si abbassa sulle ginocchia e si avvicina, strisciandole, alla sacra icona che non smette mai di guardare; dietro di lui, gli altri pellegrini lo aiutano a riporre il *cinto* accanto alla teca di vetro nella quale è custodita la Madonna.

I suoni, gli occhi pieni di emozione, i saluti, i baci, le preghiere rivolti a Lei, rendono visivamente l'incontro con il sacro. Il momento del "rivedersi" alla base delle speranze di tanti pellegrini conserva in sé una serie di elementi individuali non categorizzabili, il singolo pellegrino si isola per pochi secondi dal gruppo e si rivolge direttamente alla Madonna. La coralità spezzata per qualche minuto dall'esigenza di dire, chiedere, parlare, mostrarsi, salutare, è, nel gruppo partito di notte da Caggiano ora in fila per avvicinarsi alla Madonna, essa stessa *communitas*. Il cammino, di cui ora osservo l'apice della prima fase, è l'attraversamento di quel *limen* alla base della definizione vangenepiana e turneriana di "liminalità"³⁷. Partiti Caggianesi e arrivati – dopo aver cantato, suonato, trasportato lo stendardo e il *cinto* – singoli fedeli, i pellegrini ritornano a sedimentare il proprio senso comunitario come ad ogni pellegrinaggio. Quasi ad officiare questo ritorno in comunità, ecco il sacerdote di Caggiano per celebrare la messa all'interno del santuario. La sua predica si concentra sul riaffermare che «la Madonna deve guidare verso Colui che ha in braccio: il Figlio e il Padre».

I continui riferimenti all'importanza di vivere la propria spiritualità anche durante il resto dell'anno dedicandosi a Dio, mi presentano il sacerdote di Viggiano che, nonostante la sua origine urbana, è entrato nelle dinamiche dell'organizzazione del pellegrinaggio.

³⁶ Verrastro V., *Con il bastone del pellegrino. Attraverso i santuari cristiani della Basilicata*, Altrimedia Edizioni, Matera 2000, p. 288.

³⁷ Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981 [1909], Turner V., *The anthropology of Performance*, Paj Publications 1986, Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, op. cit..

Terminata la messa occorre risalutare la Madonna. L'incontro, che per tanti altri pellegrini segna l'arrivo alla meta e l'inizio stesso del ritorno a casa, nel caso dei Caggianesi è solo l'inizio di una serie di altri appuntamenti rituali. Gli ultimi saluti alla Regina delle Genti Lucane prima di scendere in paese lì dove le genti lucane stazionano. Il distacco momentaneo è intenso, un "arrivederci" che è metafora dei moti del pellegrinaggio, del vicino e del lontano dal sacro regolati dalla tradizione. Coi che ha offerto le candele che compongono il cinto esce camminando senza smettere di guardare la Madonna negli occhi, procedendo all'indietro, tra due file di pellegrini emozionati che salutano l'ex voto, insieme visivo e materiale di tante preghiere e suppliche.

La discesa. La discesa a piedi fino a Piano Buonocore ritrova in movimento i simboli della devozione caggianese, il peso del pellegrinaggio è sempre lo stesso, diviso tra Caggianesi e giovani del paese che a metà mattinata si avviano così verso Viggiano. Nonostante l'arrivo dalla Madonna, dunque, continuano a suonare, scambiarsi il *cinto*, camminare. Il pellegrinaggio è ancora all'inizio e la sacralità dei gesti rimane immutata, forse più forte, reduce dall'incontro con l'elemento sacro che li ha chiamati a sé. Nel frattempo, lungo il sentiero che porta al santuario montano, altri pellegrini salgono e scendono, pochi i gruppi organizzati (abbiamo incrociato il *cinto* di un altro paese salernitano, Monte San Giacomo), molti quelli familiari, alcuni dei quali si fermeranno nei boschi sottostanti per pranzare. Arrivati a Piano Bonocore, i due autobus si riempiono di nuovo, il pianoro è occupato da venditori ambulanti e camion che già sfornano panini, le decine e decine di automobili fanno della montagna ingorgo: parcheggi e traffico si alternano alle navette che fanno la spola Viggiano/Sacro Monte. Anche Vittorio ridiscende in paese, da lì risalirà a piedi con il proprio *cinto* sul capo. Io riprendo l'auto, seguendo quella guidata da Gennaro, e mi avvio verso Viggiano, il paese già in festa da giorni che dista circa dieci chilometri. Il percorso dei pullman, invece, è quello dell'andata, una strada più lunga, ma meno trafficata e più agevole per gli automezzi che così evitano una serie di curve molto strette. Aspetto i pullman all'entrata di Viggiano, arrivati in paese si parcheggiano nel posto a loro riservato, è il primo in piazza Papa Giovanni XXIII, lì dove lo slargo permette di ricompattarsi per salire alla Basilica di Viggiano³⁸. Dopo essersi radunato, il corteo dei Caggianesi si fa strada tra le bancarelle che occupano i due lati della lunga salita che porta al

³⁸ Il santuario in cui la Madonna di Viggiano risiede nei mesi invernali fu incorporato dal Capitolo Liberiano alla Basilica di Santa Maria Maggiore di Roma il 12 giugno 1740, riconfermato il 21 novembre 1964. L'elevazione a Basilica Minore è dell'anno seguente (11 dicembre 1965), dignità concessa da Paolo VI nella bolla *Lucanae genti*. Il testo della bolla, tradotto in italiano compare in La Padula B., *Viggiano e la sua Madonna*, op. cit., pp. 62-63.

centro del paese. È mattina ma la folla già è incalcolabile, migliaia di pellegrini comprano, tra i panini e i dolci consumati, i souvenir per chi è rimasto a casa, i vestiti per l'autunno, oggetti per la casa.

Quindi anche lì dove hanno preso piede in misura maggiore pratiche di consumo edonistiche e antinomiche, rimane la tendenza per le pratiche di consumo più vicine al corpo di acquisire uniformità attraverso l'abitudine: cibo, vestiario, acconciature³⁹.

Il piccolo gruppo attraversa questa fiera di approvvigionamento e spreco, di utile e inutile: l'economia globale che risponde e crea bisogni locali attraverso modalità poderose, oramai spesso svincolate dal contesto festivo.

La salita verso il cuore del paese significa per i Caggianesi anche salutare gli amici di Viggiano e delle altre comunità di pellegrinaggio, l'espressione di una familiarità che in molti casi travalica i tempi della festa e nasconde frequentazioni e rapporti di reciprocità coltivati durante gli altri mesi dell'anno. Grazie a Gennaro imparo a conoscere e ad attribuire un nome e un'origine ai tanti volti visti gli anni precedenti.

Passiamo davanti alla "Casa dei Caggianesi", la porta è aperta, con le provviste scaricate dal furgone partito poche ore prima da piazza Lago⁴⁰. È pronta ad accogliere i pellegrini solo dopo che abbiano fatto visita alla Basilica. Qui, davanti al portone con in rilievo la storia miracolosa della Madonna Nera che celebra la spiritualità lucana⁴¹, i Caggianesi sono accolti da un

³⁹ Appadurai A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001 [1996], p. 94.

⁴⁰ L'abitazione è sita in via Roma n. 10. Ai lati del balconcino che guarda sulla strada sono poste due nicchie, una contiene un bassorilievo raffigurante la Madonna di Viggiano con sotto la scritta "CAGGIANO", l'altra la scritta «TERREMOTU EVERSAS FRANCISCUS PUCCIARELLI CAIANENSIS REIFICIENDAM. CURAWTO AD. MDCCCLX». Il terremoto a cui l'iscrizione fa riferimento è quello del 1857 che distrusse numerosi centri della Val d'Agri e del Vallo di Diano tra cui anche Viggiano; per un approfondimento antropologico dell'evento sismico: Alliegro E. V., *Vedere, fotografare, osservare la catastrofe. Il resoconto di Robert Mallet come documento antropologico*, in Ferrari G. (a cura di), *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857. L'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val d'Agri*, SGA, Bologna 2004, pp. 269-288. La ricerca nell'archivio parrocchiale di Caggiano non mi ha fornito dati utili a datare o approfondire la presenza al centro di Viggiano di questa casa utilizzata esclusivamente nei giorni del pellegrinaggio. Tale presenza, a mio avviso, è un ulteriore elemento che conferma il ruolo predominante dei Caggianesi nel contesto festivo e testimonia una serie di relazioni storiche ed economiche intercorse tra i paesi di Viggiano e Caggiano.

⁴¹ Il portone in bronzo e oro zecchino, realizzato nel 1999 dallo scultore lucano Marco Santoro e dall'americano John Patrick Kelly, è composto da sei formelle in altorilievo che raccontano altrettanti momenti e storie del culto viggianese (l'origine basiliana, l'occultamento e il ritrovamento della statua, la devozione popolare – con musicisti dell'arpa popolare della Val d'Agri e i portatori che la riaccompagnano in paese – e l'ultima incoronazione pontificia del 1991), Verrastro V., *Con il bastone del pellegrino*, op. cit., p. 286. «Alle sei scene si uniscono una ricca ed elegante successione di simboli mariani ed una serie di sei ritratti di santi e beati lucani, il tutto inquadrato all'interno di una cornice di raffinate decorazioni vegetali che, oltre a conferire leggerezza e grazia al bronzo dorato, richiamano concettualmente al legame, antico e ancora fortissimo, con la terra lucana, i suoi frutti e le sue stagioni»: descrizione tratta dal sito web del Comune di Viggiano (www.comuneviggiano.it/l'arte_del_santuario.htm, ultima consultazione ottobre 2016). La figura mariana è così inserita in un contesto devozionale e spirituale più ampio che celebra la religiosità popolare lucana.

sacerdote che, sulla possente scalinata a doppia rampa, benedice il *cinto* e i pellegrini che all'interno, con il parroco del proprio paese, recitano ulteriori preghiere per sé e per chi di loro è rimasto a casa.

Il vuoto. Il *cinto*, accompagnato dalla musica delle zampogne, è riposto nel cappellone sinistro, al lato dell'altare maggiore. L'interno della Basilica, con lo sfarzo sette-ottocentesco che la connota, accoglie, nonostante l'assenza della statua, numerosi pellegrini che qui giungono per una benedizione e per custodire i propri *cinti*. La teca vuota che riaccoglierà la Madonna Nera è essa stessa tappa obbligata del pellegrinaggio, è qui che si concentra il potere immaginifico della semplice icona, è qui – tra gli stucchi e le opere d'arte – che le genti lucane ne percepiscono l'assenza⁴². Al vuoto fisico della nicchia lasciata aperta corrisponde quello della memoria del

⁴² La prima fonte storica riguardo la chiesa di S. Maria del Monte risale ad una pergamena datata 11 giugno 1393 contenente il testamento del nobile Tommaso de Bono Iurno che assegna al santuario dieci grana *pro luminaris*, la tipologia del lascito spinge la storica Valeria Verrastro a ipotizzare «un culto santuarioale all'epoca già abbastanza affermato» Verrastro V., *Sui passi dei pellegrini. Un itinerario attraverso i luoghi del sacro in Basilicata*, Archivio di Stato, Potenza 2000, p. 21. La storia dell'attuale basilica, che assume i nomi di S. Maria alle Mura e Chiesa del Deposito è stata descritta, attraverso l'analisi delle relazioni *ad limina* dei vescovi di Marsico e delle fonti documentarie conservate negli archivi parrocchiali, da Giovanni A. Colangelo che traccia alcune coordinate storico-politiche sulle quali ritornerò: Colangelo G. A., *Il Santuario di Viggiano*, Osanna, Venosa (Pz) 1984. La basilica attuale è il frutto della ricostruzione terminata nel 1735 dell'antica chiesa colpita dal terremoto del 1673 (un altro devastante sisma distrusse nel 1857 la chiesa principale del paese, dedicata ai santi Pietro e Paolo, che non fu mai più ricostruita, le cui funzioni furono inglobate nell'attuale santuario mariano rimasto miracolosamente illeso). «L'ingresso si presenta a tre navate con soffitto ligneo a formelle dipinte, realizzato nel 1854 da V. Trezza, il quale comprende al centro una grande tela di scuola napoletana raffigurante l'Assunzione di Maria Vergine, circondata da altre quattro tele più piccole della stessa scuola raffiguranti i *Quattro Evangelisti*. In controfacciata sono posti due bassorilievi tardo-quattrocenteschi in marmo bianco raffiguranti: quello sulla destra di chi entra la *Madonna col Bambino*, l'altro sulla sinistra *S. Giovanni Evangelista*. [...] La navata centrale, con la porta principale protetta da un tamburo sovrastato da una tela raffigurante l'Annunciazione della fine del XIX secolo, termina con un'abside sormontata da una cupola con lanternino, ricca di intrecci e stucchi. Sulla parete di fondo del presbiterio è una conca d'altare in legno della prima metà del XIX secolo, partita da quattro colonne scanalate, nella cui nicchia centrale è posta la scultura venerata della Vergine e nelle due laterali due sculture lignee raffiguranti S. Pietro e S. Paolo, probabilmente provenienti dall'ex chiesa madre e databili al XVII secolo. Davanti ad essa è situato l'altare maggiore in marmo bianco, scolpito nel 1854 con motivi ornamentali desunti dal repertorio settecentesco. L'abside comunica con i cappelloni in cui terminano le due navate laterali mediante due archi trionfali su cui si trovano due grandi affreschi raffiguranti la *Natività* e la *Disputa di Gesù fra i dottori del Tempio*, opere del lucano Michele Lanziani. Nel lato destro del transetto è una tela di Salvatore Ferrari del 1714, raffigurante la *Madonna del Sacro Monte con S. Gianuario vescovo e martire*, patrono della diocesi di Marsico [altri vi vedono San Gennaro N.d.A.], e *S. Francesco di Paola*. Nel transetto sinistro si conserva invece una tela proveniente dal convento francescano di S. Maria del Gesù e raffigurante l'*Immacolata con simboli mariani*, eseguita dall'artista Filiberto Guma di Pignola nel 1656, e un Crocifisso ligneo del XV secolo. Alle pareti laterali del santuario vi sono due sontuosi altari in stile barocco, quello di destra dedicato al Sacro Cuore di Gesù, quello di sinistra conservante varie reliquie, tra cui il corpo di san Prospero, proveniente dalle catacombe di Roma. Sempre alle pareti laterali, altre due tele del Lanziani: *S. Giovanni Battista* e *S. Anna*. Nella navata destra una tela ottocentesca raffigurante S. Cecilia, protettrice dei musicisti, ricorda la tradizione artistica del paese.», Verrastro V., *Con il bastone del pellegrino*, cit., pp. 286-288. La descrizione del patrimonio storico – artistico conservato all'interno della basilica permette di “vedere” la prosperità economica nel tempo del luogo di culto (oggetto di numerosi lasciti e offerte) e di incastonare la statua della Madonna di Viggiano in un panorama artistico e devozionale che racconta fasi del culto, localismo e questioni politiche sottotraccia, come approfondirò nel capitolo successivo. Cfr. Palumbo B., *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma 2003.

ruolo e della funzione che il santuario urbano assumeva in passato. Interessanti, a riguardo, i dati raccolti nel settembre 1950 da Viviana Pâques, etnologa del *Musée de l'Homme*:

I cortei di ogni paese giungevano a Viggiano sotto la pioggia dirotta; alcuni dalla strada maestra, ma i più dai sentieri che sboccano nella piazza principale. Allora, senza lasciarsi distrarre neppure un istante dalle baracche della fiera o dai muggiti di un grammofono che urlava una canzonetta francese, salivano alla chiesa e aspettavano sulla soglia che il prete venisse a benedire tutta la compagnia, il suo *cinto* ed il suo stendardo. Finalmente entravano, deponevano il *cinto* su di un altare e cadevano su di un banco o per terra ai piedi degli altari, ebbri di stanchezza, di canto e di gioia.

Per alcuni il viaggio finisce lì; si rifocillano, si asciugano, si riposano in chiesa che è casa loro in quel paese estraneo; certuni si addormentano sdraiati per terra, stanchi morti, altri cantano o pregano: uomini donne e fanciulli fanno la guardia al loro *cinto*, sbirciano discretamente quelli degli altri villaggi e li paragonano ai loro⁴³.

I dati etnografici della studiosa francese descrivono un santuario pieno, nonostante l'assenza della statua della Madonna Nera. La pienezza, racchiusa nella frase «è casa loro in quel paese estraneo», mostra le antiche funzioni del luogo sacro: rinfrancare dalla stanchezza i pellegrini degli anni '50 che giungono alla meta dopo interi giorni di cammino. Nessuna distrazione, prima della benedizione del sacerdote sulla soglia, l'intimità del santuario è condivisa con altri pellegrini, ognuno risponde ai propri bisogni (riposare, cantare, pregare) in assenza della Madonna che ritornerà in paese il giorno successivo. Oggi questo vuoto ha perso quelle funzioni perché sono mutate le modalità e i tempi del pellegrinaggio stesso.

Terminati gli impegni della mattina, il parroco di Caggiano ritorna in paese e i Caggianesi si perdono nel corpo vivo della festa. Per qualche ora i pellegrini non hanno obblighi o appuntamenti se non soddisfare i propri bisogni: mangiare e riposare. Il gruppo di Caggiano si disperde così nella festa, chi in giro per bancarelle, chi al ristorante, chi nei pullman, chi nella Casa. L'autonomia del pellegrinaggio è espressa anche dalle diverse modalità nelle quali un gruppo così saldo, appena le pratiche rituali si sospendono, esce dal rito. Se i più giovani preferiscono allontanarsi dal resto del gruppo, le figure centrali dei Caggianesi siedono ai tavoli dell'Hotel dell'Arpa per pranzare, mentre altri adulti e anziani si sistemano nella "Casa dei Caggianesi", piena di sedie e fornita di bagno. Anch'io mi perdo tra la festa, approfittandone per mangiare e poi riposare.

⁴³ Pâques V., *La processione di Viggiano*, in «La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», a. I, n. 1, Chieti settembre 1953, pp. 13-14.

La descrizione continua con i gruppi di pellegrini che salgono sul Sacro Monte per partecipare alla veglia notturna su cui ritornerò nelle pagine seguenti. Nel caso dei Caggianesi, l'organizzazione temporale dell'antico pellegrinaggio a piedi prevedeva l'arrivo al santuario montano il pomeriggio del venerdì, la notte di veglia e riposo all'interno di esso e la discesa in paese il sabato mattina, Tommasini N., *Jamm 'a lu Monte*, cit., pp. 144-145.

I Caggianesi, i pellegrini dalla maglia gialla, si ritroveranno alle ore diciotto alla chiesa di Sant'Antonio (convento francescano di S. Maria di Gesù) per accompagnare la salita alla Basilica di un quadro riprodotto la Madonna di Viggiano trainato da due buoi.

Processione dei pellegrini. La “processione dei pellegrini” è stata reintrodotta nel calendario festivo da qualche anno dal rettore del santuario. Partendo dal convento francescano, divenuto sede – nel 2008 – della Fondazione ENI “Enrico Mattei” e del locale museo di Tradizioni popolari, i gruppi organizzati dei devoti arrivati a Viggiano si riuniscono, si assemblano in una processione che mostra la centralità dei Caggianesi nel contesto festivo. Senza il *cinto* custodito nel santuario, a rappresentare Caggiano ci sono le zampogne, che si alternano alla banda musicale locale, e lo stendardo, che non è in fila insieme agli altri posti dietro il crucifero che apre il corteo. I Caggianesi sono compatti, distinguibili facilmente dalle magliette gialle, dietro la riproduzione della Madonna; *femmn r' centa* e *'mbunntur* trasportano il baldacchino processionale che segue il quadro e ne segna la sacralità. Dietro di loro centinaia di pellegrini, qualcuno di loro andrà via, altri resteranno a Viggiano per aspettare l'arrivo della statua in paese del giorno seguente. Davanti ai due buoi bardati a festa che trasportano il carro colorato, il rettore del santuario che coordina le preghiere che si alternano alle musiche e il sindaco di Viggiano con la fascia tricolore; li anticipano due file composte da donne e uomini. Gli stendardi, la croce e due lumi in testa completano l'ordine della processione. Dopo l'ennesima curva, noto arrivare un *cinto* che viene incontro al corteo, è dei “Devoti di Polla”, appena arrivati in paese dopo aver salutato la Madonna sul Monte, si accoderanno al corteo per poi riporre l'ex voto in basilica. La processione è seguita in diretta da una tv regionale e trasmessa sui maxischermi posizionati in punti strategici della festa, la cronaca dell'evento si alterna a notizie e interviste dei giornalisti dell'emittente che aggiungono un nuovo elemento alla riproducibilità della partecipazione popolare. All'appuntamento religioso ritrovato, giunto il quadro davanti alla basilica, segue la messa all'aperto.

I Caggianesi, il cui gruppo partecipa alla funzione religiosa, si disperdono nuovamente nella Viggiano che risuona a festa. Nel mentre il santuario sul Monte continua ad essere la meta incessante di gruppi di pellegrini e il luogo di continue funzioni liturgiche. Le ore serali in paese sono la punta dell'elemento ludico del pellegrinaggio, le preghiere fanno posto alle tarantelle zittite a loro volta dal concerto di Ambrogio Sparagna in piazza Papa Giovanni XXIII.

I suoni della veglia in paese. Il numero dei pellegrini è esponenzialmente aumentato e ho perso di vista Gennaro, il giovane zampognaro caggianese. Ne approfitto per un giro più attento alle

bancarelle che strabordano di merci, molte delle quali con stampata sopra l'effigie della Madonna che ha richiamato così tanti acquirenti. Ad un tratto, tra le radio e i video musicali dei paninari, i richiami di espositori provvisti di microfono che celebrano come in una televendita prodotti appena arrivati sul mercato e le tarantelle diffuse dalle casse di altri venditori ambulanti, sento una musica dal vivo, è una tarantella con zampogna. La riconosco, è quella della *squadra*.

Così, richiamato da suoni oramai familiari, trovo Gennaro e suoi compagni musicisti nei pressi della chiesa di San Sebastiano, poco lontano dalla "Casa dei Cagginesi", suonano, accompagnati con chitarra e tamburello dai membri del gruppo di riproposta popolare di Viggiano. La musica, ora, non è più quella sacra dell'accompagnamento al *cinto*, è quella legata al ballo e alla convivialità. Le facce più serene indicano che il ruolo di questi suoni è prettamente ludico e non devozionale (o almeno, non direttamente).

Si spostano, scendono in piazza Papa Giovanni XXIII ed io li seguo. Qui riprendono a suonare mischiandosi a musicisti di altri paesi, s'improvvisano danze a coppia e la quadriglia comandata. Si crea un cerchio attorno a chi suona e chi balla, il climax ascendente della tradizione musicale lucana, foraggiato dalle birre e dalla felicità di stare assieme, si ferma bruscamente. Inizia, sul palco, il concerto della vigilia che quest'anno vedrà esibirsi Ambrogio Sparagna con i suoi musicisti e gli interventi di Peppe Servillo. La tradizione diventa spettacolo, la partecipazione, benché alcuni ballino o cantino, è legata a modalità passive di usufruire la musica che, pescando dal repertorio tradizionale, ne cristallizza alcuni elementi e ne muta altri⁴⁴.

Intanto è arrivata domenica sette settembre.

La dicotomia della veglia della notte con i pellegrini in paese a far festa per poi riposare in pullman, tenda, auto o – chi proviene dai paesi limitrofi – tornare a casa e quelli sul Monte a pregare, dialogare col canto e la resistenza alla stanchezza e al freddo con la Madonna.

Il gruppo dei Caggianesi si sfalda per portare a termine due compiti definiti: c'è chi sale e chi resta in paese, chi accompagnerà i primi passi della Madonna del Sacro Monte e chi le avvicinerà il *cinto* più bello e pesante senza il quale, da tradizione, il cammino della discesa sarebbe arduo, se non impossibile.

Io, dopo un paio d'ore di riposo, salgo in auto sul Monte.

Le voci della veglia sul Sacro Monte. Sul Sacro Monte sono saliti due dei tre membri della Procura, i portatori con le pettorine gialle, tanti giovani caggianesi, una zampogna e una

⁴⁴ Tornerò su questo tema nel capitolo 3 del presente lavoro.

ciaramella. Molti di loro non sono partiti con i pullman, ma arrivano a Viggiano appositamente per la veglia. Il santuario montano è ricolmo di gente, Vittorio – arrivato con i suoi sodali da Viggiano a piedi con il *cinto* sul capo – guida il canto. Una serie di versi dedicati alla Madonna, in italiano e dialetto, raccontano le speranze e le paure dei pellegrini antichi e le mutazioni legate alla politica post-riformistica di livellamento delle pratiche devozionali. Le parole, le formule fisse, le metafore, le descrizioni del bellissimo corpo della Madonna, i canti di arrivo e commiato, le descrizioni del cammino in versi e le richieste di grazia intonate, le diverse inflessioni dialettali si mescolano: è un panorama canoro quello della veglia che richiama testi e linee melodiche di altri pellegrinaggi dell'area lucana nel quale la Vergine viggianese primeggia⁴⁵. Il canto polivocale guidato da Vittorio, con gli altri fedeli che ripetono le strofe intonate da lui o da chi lui lascia cantare al proprio posto, riecheggia nel santuario. Leggendo gli appunti etnografici di Vincenzo Esposito, raccolti trent'anni prima, sembra che la veglia sul Sacro Monte non abbia subito mutamenti sostanziali.

Molte donne, molti uomini, molti bambini che pregano, cantano, parlano, dormono appoggiati alle panche di legno o alle pareti della costruzione: a fasi alterne, con il trascorrere delle fredde ore della notte, prevarrà di volta in volta uno di questi aspetti della "veglia" ai piedi della Madonna nera che, chiusa nella sua teca di vetro, osserva seraficamente il suo popolo circondata dalle "cente" [...]. Al lato della cappella, un poco più in basso, è costruito un piccolo rifugio nei pressi di un pozzo. All'interno si riparano dal freddo notturno sempre più intenso, tutti quei pellegrini che non trovano posto in chiesa o che hanno deciso di lasciare spazio agli altri che, numerosi, continuano ad arrivare sulla cima del sacro monte. [...] Per tutta la notte i momenti di danza si alterneranno a momenti di riposo in assoluto silenzio che riesploderanno in danze e tarantelle proprio quando si sarebbe portati a pensare che tutti si siano assopiti⁴⁶.

Dopo trent'anni il freddo e l'alternanza silenzio/suoni sono rimasti immutati.

A cambiare sono l'abbigliamento dei pellegrini e la possibilità di raccontare in diretta, ciascuno secondo il suo linguaggio, il proprio essere lì. La possibilità di documentare fotograficamente e di comunicare attraverso i social networks ha sicuramente reso la veglia notturna un momento meno intimo, ma globale. Anche la televisione regionale segue in diretta la veglia e la messa conclusiva della nottata di preghiera e silenzio; i dati diffusi qualche giorno dopo dei collegamenti (registrati in tutti e cinque i continenti) raccontano come, quella notte, a millesettecento metri sul Sacro Monte ci siano stati anche pellegrini che non si sono mossi da casa.

⁴⁵ Alcuni testi di canti popolari raccolti al pellegrinaggio di Viggiano sono trascritti in: Romagnano F., *Santuario Madonna del Sacro Monte di Viggiano (Lucania)*, Viggiano 1968; Tommasini N., *Lucania sacra*, Osanna, Venosa (Pz) 1986, pp. 250-252; Id., *Jamm'a lu Monte*, op. cit..

⁴⁶ Esposito V., "Si parte la Madonna da lu monte...". *Feste tradizionali in Val d'Agri*, Quaderni Regionali Enaip Cultura Popolare, Moliterno (Pz) 1987, pp. 15-16.

Quest'anno Gennaro non è sul Monte circondato dai suoi amici, così ha deciso la Procura, rappresenteranno la tradizione musicale di Caggiano altri due suoi compaesani. Gli anni precedenti, invece, era sempre lì, a suonare con il suo compagno, così contribuiva a mettere in pratica l'alternanza silenzio/suoni che pare essere una costante del pellegrinaggio. Capisco che la musica che accompagna il timido sole a sporgersi oltre l'orizzonte è un modo per scaldare chi circonda i musicisti. Al tempo stesso, nel caso dei Caggianesi la spontaneità dell'esecuzione musicale è legata a ruoli ben precisi, a responsabilità che incidono, da come mi dicono, sul rito. Le zampogne di Caggiano sono le soliste di un concerto durante il quale gli esecutori disperdono nell'alba i suoni che si sono "portati" da casa, frutto di una serie di rimodulazioni e influenze (molte delle quali recepite durante il pellegrinaggio) che ne fissano ulteriormente la forma. Le zampogne di Caggiano, oltre a riprodurre la melodia e il ritmo più riconoscibili e legati con un nodo stretto al pellegrinaggio delle genti lucane, rappresentano il marchio sonoro di una delle «comunità temporanee, spesso tra persone di diversa provenienza, che identificano la ragione dello stare insieme nelle pratiche musicali⁴⁷» della regione lucana. Analogamente ai canti, le tarantelle e le suonate conviviali della veglia fanno del *soundscape* del Sacro Monte:

uno dei tanti *ethnscapes* che compongono il quadro della nostra esperienza; esso consiste in eventi legati non tanto da appartenenze territoriali, etniche o sociali, ma costruiti e percepiti tramite processi che coinvolgono la memoria e gli affetti, in un sistema di pratiche e relazioni che possono essere locali ma che, assai spesso, si presentano ritagliate trasversalmente in un contesto più vasto⁴⁸.

Mentre vedo i portatori Caggianesi (distinti dagli altri pellegrini da una pettorina gialla su cui è raffigurata la Madonna coperta d'oro davanti e lo stemma del proprio comune con sotto la scritta "CAGGIANO" dietro) assemblarsi, capisco che è arrivato il momento tanto invocato: l'inizio del viaggio della Madonna Nera verso Viggiano.

L'uscita. Appena il sole si affaccia dalle montagne ad est diradando la nebbia fitta e il vento forte, i pellegrini si accalcano attorno alla porta del santuario. Due grosse barre di legno massiccio sono prelevate dal rifugio attiguo e poste dai Viggianesi sotto la teca settecentesca che custodisce la statua della Madonna del Sacro Monte. Le telecamere riprendono tutto, mentre io sono fuori ad aspettare l'inizio del viaggio. La statua esce lentamente, anticipata da musicisti

⁴⁷ Scaldaferrì N., *La Lucania del 2000. Nuovi terreni di indagine etnomusicologica*, in Rigolli A., Scaldaferrì N. (a cura di) *Popular music e musica popolare. Riflessioni ed esperienze a confronto*, Marsilio, Venezia 2010, pp. 129-140. La frase citata è a p. 134.

⁴⁸ Ivi. Scaldaferrì riprende in questo passo l'eccezione di *soundscape* formulata da Kay Kaufman Shelemay in Kaufman Shelemay K., *Soundscape. Exploring music in a changing world*, W.W. Norton & Co, New York 2006. Definizione mutata dall'etnomusicologa statunitense dall'*ethnoscape* appaduriano, cfr. Appadurai A., *Modernità in polvere*, op. cit.

tradizionali, si affaccia sulla Valle e resta ferma per pochi secondi dominando la regione di cui è protettrice. Nonostante mi si dipani davanti un mare di schermi di smartphone che ne riproducono l'immagine, parte un applauso al primo di una lunghissima serie di «Evviva Maria!».

La processione si compone.

Ad aprirla ecco due grandi bandiere alte circa cinque metri, il tessuto – fino ad ora torto al palo che termina con nastri e fiori colorati – sventola al vento dell'alba lucana lasciando ammirare due ricami che ritraggono la Madonna del monte Sirino che fra due domeniche scenderà in paese⁴⁹. Seguono i *cinti*: uno composto da lumini rossi e bianchi che formano una piramide decorata con fiori di plastica, quello bianco di Santomena (Sa)⁵⁰, uno composto esclusivamente da spighe di grano (*gregna*) proveniente dall'area del Pollino e quello in legno e carta trasportato da Vittorio, con sopra raffigurati i santi principali tra quelli venerati in Lucania. Vicino ai *cinti*, alcuni suonatori con organetto, zampogna e ciaramella accompagnano primi passi di tarantella. Subito dopo, ecco il gruppo dei portatori caggianesi. Dodici di loro, in un piccolo tratto adiacente il santuario, hanno il diritto di trasportare per pochi secondi il simulacro al grido «Onore a Caggiano!», tra gli applausi degli astanti⁵¹. Intanto le zampogne si alternano ad altri strumenti e al silenzio dell'alba. Attorno alla statua i portatori di Viggiano, con le magliette blu che oramai li identificano, si alternano a gruppi di dodici per il trasporto. Li segue una folla che lo sguardo non riesce a contenere, tanti sono coloro che hanno trascorso la notte accamandosi nei pressi del santuario. Hanno facce stanche ma felici, molti infagottati in coperte e cappotti invernali con cui hanno resistito al freddo, altri in tenuta da trekking, altri ancora indossano maglie leggere. Le curve a malapena contengono le staffe che sostengono la teca in legno dorato e vetro che da ogni punto della processione lascia intravedere il sacro contenuto. Prima in testa al corteo e poi accodato ai pellegrini, ne segue il flusso ed entro, nonostante la necessità di osservare e avvicinarmi alla statua, nel ritmo della discesa. Il sole sempre più alto mostra cos'erano le luci che illuminavano la Val d'Agri, danno un nome ai paesi e agli insediamenti industriali, il più grande dei quali è il C.O.V.A. (Centro Olio Val d'Agri): il cuore pulsante di quella che è diventata la Valle del petrolio.

Il fiume di persone che accompagna la Madonna fino a Piana Bonocore è impetuoso ed impiega pochi minuti per placarsi nel pianoro. La processione si ferma, i *cinti* danzano, alcuni pellegrini ne approfittano per fare colazione ai chioschi che hanno lavorato tutta la notte, la Madonna si

⁴⁹ Assisterò con Gennaro e i suoi compagni, chiamati appositamente a suonare il proprio repertorio durante la processione, a questa ulteriore discesa da un monte di Maria in terra lucana.

⁵⁰ Sul pellegrinaggio di Santomena rimando al paragrafo 3 di questo capitolo.

⁵¹ Sull'alternanza dei portatori rimando per un'analisi più dettagliata al paragrafo 2 del capitolo seguente.

ferma su un poggio di marmo al centro dell'anfiteatro naturale di pietre ed erba modellato dai pastori. Dopo i saluti di chi incontra ora la Madonna, baci preghiere e segni di croce, la processione riprende nello stesso ordine con il quale si era fermata. I Caggianesi hanno di nuovo il diritto di trasportare la statua per qualche metro per poi rilasciarla ai Viggianesi, nel frattempo le curve si addentrano in un bosco di faggi dietro il quale filtra il sole. La processione seguirà la strada d'asfalto costruita negli anni '60, incontrerà gli impianti sciistici, l'ingresso di un pozzo petrolifero⁵², il bosco si diraderà facendo spazio alle querce e ai pascoli d'altura, si riposerà in due poggi in pietra (nei pressi di uno dei quali un'azienda agrituristica locale allestirà un buffet di ristoro per i pellegrini) e continuerà a scendere verso il paese⁵³. Molti pellegrini, lasciata la Madonna e il suo cammino, prendono le proprie auto per ritornare a casa o aspettare il corteo in paese. Ci sono anche io tra loro, anticipo la processione per ritrovare la metà del gruppo dei Caggianesi rimasti a Viggiano.

L'avvicinamento. Alle sei e mezza, dal santuario davanti il quale troneggiava il quadro portato in processione poche ore prima e dove si è svolta una santa messa, è partito un altro corteo. Dopo aver parcheggiato, gli corro incontro. Lo stendardo, la *squadra* con zampogne, ciaramella e cocchie, *femmn r' centa*, *'mpunntur* e il terzo membro della Procura accompagnano e sostengono il *cinto*. Il corteo, che passa attraverso bancarelle già allestite, devoti appena svegli che si lavano il viso alla fontana e auto nelle quali tanti pellegrini dormono ancora, incontrerà lungo la strada altri piccoli gruppi diretti al primo poggio al di là del torrente Alli. Sono contento di rivederli e di ritrovare quei suoni e quei passaggi di *cinto* oramai familiari. Descrivo a Gennaro, che ne sa certo più di me, cosa è successo sul Monte, poi lui stesso aggiunge dettagli e particolari che non avevo notato. Alcuni chilometri di cammino e, in un tratto pianeggiante, lo *'mpunntore* più anziano mi propone di portare l'ex voto che con tanta cura si sta muovendo da giorni. Io ci provo, temendo l'irreparabile. Ripongo la macchina fotografica, mi fermo davanti alla portatrice di quel momento, metto la *spara* in testa e aspetto. Lentamente sento che il *cinto* è sopra di me, ne percepisco l'ombra, provo ad alzare lo sguardo ma in quel momento mi si riversa tutto il peso addosso. Settanta chili di cera e decorazioni che moltiplicano il carico

⁵²Dall'originario pozzo Monte Enoc W1 sono stati installati lungo il costone del Sacro Monte altri due pozzi (Alli 4 Or e Monte Enoc Or B). Del ruolo simbolico e politico del petrolio in Val d'Agri e, soprattutto, della sua inevitabile presenza nell'analisi del pellegrinaggio contemporaneo a Viggiano, accennerò nel paragrafo 4 di questo capitolo e, in più occasioni, nei capitoli seguenti. Importante citare qui, a proposito dei pozzi in questione le «resistenze [che] s'ispirarono a profondi legami con luoghi ritenuti carichi di valenze culturali, storiche e simboliche» di alcuni cittadini di Viggiano alle prime richieste dell'AGIP di avviare perforazioni in questi «luoghi delle radici e dell'appartenenza, divenuti improvvisamente spazi degli affari» Alliegro E. V., *Il totem nero*, op. cit., p. 148.

⁵³ Ho seguito completamente il percorso di discesa nel settembre 2009, nel 2010 e nel 2013 in maniera invece solo parziale.

al solo pensiero di cosa racconta e custodisce. Gli altri mi dicono di indurire il collo, di piegare lievemente le gambe, di sentire da solo il raggiunto equilibrio. Stringo le sbarre di legno e provo ad alzare il busto e il collo, i Caggianesi lasciano la presa restandomi accanto. Inizio a camminare e il collo s'annoda alla spina dorsale mentre la forma che porto in testa sembra muoversi, mutare ad ogni piccolo, impercettibile altrove, soffio di vento. Faccio pochi metri e sento la *spara* spostarsi di lato, prontamente chi mi sta attorno chiama una sostituta. Gennaro e gli altri ridono, è un riso amichevole che prende in giro la mia goffaggine e diventa la dimostrazione di quanto, per poter comprendere, all'osservazione va legata la pratica. Rido anch'io, imparando la lezione⁵⁴. Poco dopo attraversiamo il torrente Alli e ci fermiamo al poggio che accoglierà la Madonna. Il *cinto* dei Caggianesi è adagiato lì sopra, gli altri, trasportati da diversi gruppi di pellegrini arrivati prima o dopo di loro, partiti anche loro da Viggiano, sono fermi su un muro di contenimento che dà sulla strada. L'attesa è abbastanza lunga, la maggior parte delle compagnie di pellegrini aspetta l'arrivo della Madonna mangiando e dissetandosi. Io mangio un panino, l'ennesima offerta di cibo dei Caggianesi, il sole è già cocente, nonostante sia ancora metà mattinata.

Comunità ritmica. Lo slargo in poco tempo si riempie di pellegrini, molti approfittano dell'attesa per espletare i propri bisogni fisici, altri ballano e suonano. L'anziana donna che abita una delle case contigue racconta del latte che veniva offerto ai devoti della Madonna e della violenza che in passato quell'assemblamento ha generato⁵⁵.

Gennaro e gli altri zampognari decidono di continuare a camminare, si avvicinano alla Madonna che sta affrontando le ultime curve prima di questa tappa intermedia della processione. Io li seguo. Incontriamo pellegrini che stanno anticipando l'arrivo della processione, in lontananza sveltano le bandiere di Lagonegro, la folla non ha ancora assunto una sua forma. Salgo su un muro e rimango colpito dalla macchia blu nel mezzo dell'onda di persone che si avvicina impetuosa, sono decine e decine di portatori Viggianesi che sembrano sollevare, tutti insieme, la pesante teca.

La processione mi passa davanti, nell'ordine con cui l'avevo lasciata poche ore prima e con un elemento in più: la *squadra* che si pone tra i cinti e la Madonna e riprende a suonare il suo repertorio. A differenza dei musicisti di Caggiano saliti sul Monte per la veglia, Gennaro e i suoi compagni, con i loro suoni che si perdono e al tempo stesso risaltano nel corposo corteo,

⁵⁴ Rimando al capitolo 4 per l'analisi di questo momento della ricerca, inserita in un discorso più ampio sul mutamento del mio posizionamento.

⁵⁵ Approfondirò il tema nel capitolo successivo.

riescono a porre ordine ritmico alla processione, con la loro marcetta assegna i passi delle genti lucane una coordinazione che fino ad ora sembrava assente. Eppure, allo stesso tempo, il fenomeno potrebbe essere interpretato a parti inverse: è il ritmo della processione, conosciuto e modulato in quella marcetta, che risucchia i musicisti di Caggiano che emergono sulle voci e gli altri suoni del panorama sonoro processionale. Con l'ingresso della *squadra* quell'onda di gente diventa «comunità ritmica», «il cuore di ogni festeggiamento» in cui «relazioni strutturate da ritmi» enfatizzano «il tratto musicale delle relazioni umane»⁵⁶. Una comunità ritmica, riassumendo in parte la riflessione di Paolo Apolito, è generata da *performance* individuali che coinvolgono il resto del gruppo attraverso un processo mimetico che, a sua volta, produce un'idea condivisa del “Noi”⁵⁷. Il “Noi”, nel caso dei festeggiamenti che sto raccontando, è l'appartenenza riconosciuta al gruppo delle Genti Lucane protetto dalla Madonna Nera: non mi stupisco che una delle prime informazioni che Gennaro mi ha riferito nelle nostre chiacchierate sulla festa settembrina riguardi proprio il ruolo delle zampogne e del *cinto* di Caggiano senza i quali la Madonna non si muove. Lontani dalla statua i *performer* principali della processione, la discesa dal Monte perde il suo ritmo e così un elemento fondante della festa.

Io, forse perché fisicamente non immerso nella comunità ritmica che mi passa davanti, decido di anticiparla, camminando sul muro alto e districandomi tra coloro che si stavano preparando ad accogliere l'arrivo di Maria, arrivo al poggio. Qui la processione si comporrà in un nuovo ordine.

L'arrivo. Mentre mi avvicino noto che i *cinti* posti sul muro sono già in fila, in ordine per iniziare il cammino; quello di Caggiano è spostato dal poggio e aspetta l'arrivo della Madonna non lontano da dove passerà. La forma d'oro, illuminata dal sole, sbuca dall'ultima curva, i Caggianesi in maglia gialla le mandano baci dopo essersi fatti il segno della croce con la destra. Partono fuochi d'artificio e applausi a più riprese, la Madonna è sempre più vicina. Arrivano le bandiere di Lagonegro che si dispongono per far passare nel mezzo la statua, il *cinto* di lumini saluta quello di Caggiano, le due donne di paesi ed età diverse si piegano sulle gambe inchinando gli ex voto che hanno sul capo. Ad accogliere la Madonna è colei che ha sostenuto le spese della cera e che, al passaggio della statua, cede il posto a un'altra *femmina r'centa*. La Madonna Nera è arrivata ad Alli. Adagiata sul poggio in pietra costruito nell'800, è ferma nel suo ennesimo cammino.

⁵⁶ Apolito P., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 47-51.

⁵⁷ Ivi.

Appoggiati alle sbarre in legno che la sostengono, i Viggianesi osservano gli omaggi e le preghiere di chi fino ad ora l'ha aspettata. Le modalità sono simili a quelle del 1950 osservate da Viviana Pâques:

È estremamente importante avvicinarsi quanto più possibile alla statua e, meglio ancora, toccarla. Così le donne si precipitano sull'urna, e ne stropicciano i vetri col fazzoletto che conserveranno religiosamente, o anche si contentano di toccare l'urna con quattro dita della mano destra che poi baciano⁵⁸.

Ad esse si uniscono altri gesti, i cappelli tolti dal capo dagli uomini e i bambini a cui si insegna come salutare la Madonna, i santini strofinati sul vetro, le lacrime, le preghiere, le fotografie. A colpirmi di più sono due azioni che ben descrivono un altro opposto, forse l'unico, del pellegrinaggio, dai confini fumosi e legato anche alle altre modalità: il pregare ora e qui anche per chi è rimasto a casa. Assenza/presenza che riassume il vuoto/pieno dei luoghi e il silenzio/suoni del paesaggio sonoro. È forse questo il nucleo simbolico del pellegrinaggio? Il passaggio esistenziale rappresentato in una metafora vivida e offuscata dalla statua che ascende e discende il Sacro Monte? "Io ci sono per chi non c'è" portando in dono il viaggio e ricevendo in cambio una promessa di consolazione, spiegherebbe l'elemento spirituale alla base di una serie di dinamiche sociali, economiche, politiche ineludibili dalla definizione del pellegrinaggio. Forse le due azioni a cui ho fatto accenno, cristallizzate nella memoria e nel mio taccuino, possono dipanare meglio questo nodo teorico.

Una giovane donna è ferma davanti alla Madonna, immobile, impassibile nonostante il canto corale di altre pellegrine al quale fino a pochissimo prima aveva partecipato. Cerca qualcosa nel suo sguardo, forse un cenno, una risposta, un segno, lo fa con forza e senza scoramento. A questa sorta di risposta dovuta, che dura alcuni interminabili secondi, seguiranno gli occhi che si riempiono di lacrime e un fazzoletto custodito nella mano destra che sfiora verticalmente il vetro che la separa dal poter toccare direttamente la statua.

Dall'altro lato, poco prima, un'altra donna parla al telefono. Ad un tratto si mette in fila per potersi avvicinare alla teca, sempre con il cellulare in mano che, appena giunto il suo turno, appoggia sul vetro tendendo il braccio. Per qualche secondo chi stava dall'altro capo del dispositivo ha avuto la possibilità di parlare con la Madonna di Viggiano, mentre la donna ne osservava il profilo, emozionandosi. Terminato il tempo necessario la donna riprende a parlare al telefono allontanandosi.

⁵⁸ Pâques V., *La processione di Viggiano*, in «La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», a. I, n. 2, Chieti dicembre 1953, pp. 28-29.

Le due donne, presenti all'incontro con la Madonna, diventano il mezzo attraverso cui gli assenti possono rivolgersi a lei o percepirne l'aura.

Nel frattempo, alcuni uomini di Viggiano hanno prelevato dalle case contigue i raggi di legno dorato da apporre alla teca che custodisce la statua. Il montaggio richiede poco tempo, nascondendo il drappo in velluto rosso posto alle spalle della statua dall'anno mariano del 1954 e rendendo la teca simile ad un sole.

Le catene. Finito il tempo della sosta, i portatori di Caggiano si dispongono in due file mentre i *cinti*, che fino ad ora avevano danzato, avanzano. Tra i dodici uomini con la casacca gialla passano il sacerdote e le cassette di legno delle offerte che si erano aggiunti alla processione e poi la Madonna. Osservare il passaggio tra i due gruppi di portatori è facilitato dai due colori che in un preciso momento si incastrano, dietro ad ogni viggianese si interpone un caggianese, i primi lasciano mentre i secondi prendono il peso. «Onore a Caggiano!» e gli applausi testimoniano l'avvenuto scambio. A coordinare il passaggio è un viggianese, lo stesso che scandirà i tempi degli altri che da ora in poi si intensificheranno.

Ad Alli (*r' Jumaredd* in dialetto caggianese) si prepara ad attraversare un torrente, ulteriore passaggio, fisico e simbolico, che la traghetterà a Viggiano, da qui partono le *catene*, la staffetta devota di alcune comunità lucane che, per antichi e nuovi diritti, hanno l'onore di trasportare il simulacro della propria Regina a fasi alterne.

Dopo Viggiano, ecco Caggiano, poi Senise – Carbone e Tramutola, di nuovo Caggiano. Quando inizia il ponte Alli la Vergine ritorna ai Viggianesi che la rendono di nuovo ai Caggianesi, lungo il ponte, Senise – Carbone e Marsico Nuovo, Corleto Monforte e Caggiano, Senise – Carbone, Tramutola, Marsico, poi Sant'Angelo Le Fratte. Il contendersi la Madonna Nera si sospenderà solamente quando i Caggianesi la adageranno sul penultimo poggio posto lungo il cammino verso Viggiano⁵⁹.

Tra canti, piccoli scontri verbali, applausi e, ad ogni passaggio fra comunità, gli «Onore a...!» ripetuti a voce alta per celebrare il ruolo e la forza dei paesi “contendenti”. Le *catene* sono soprattutto espressione della resistenza degli uomini ai quintali del simulacro, qualche donna vi prende parte direttamente (creando per questo momenti di tensione) o prendendosi per mano, scorrendo parallelamente ai portatori del proprio paese. Contemporaneamente i *cinti* ballano, disegnando coreografie e movimenti che anticipano il passaggio della Madonna, sorretti dai devoti al suono di zampogne ed organetti.

⁵⁹ Approfondirò questo passaggio di statua nel prossimo capitolo. Tutti i paesi citati, tranne Caggiano e Corleto Monforte, ricadono nella provincia di Potenza.

Dopo la sosta al poggio, vegliata dai Caggianesi, la Vergine passa ancora sulle spalle forti dei suoi paesi devoti, continuano le *catene*, continua il contendersi – regolato dalla tradizione – la statua ad opera delle comunità, oggi distinguibili da magliette, pettorine e *foulard* di colori diversi.

Durante l'agone, singoli fedeli provano ad avvicinarsi, qualcuno, non ostacolando i passaggi di spalla in spalla, per lunghi momenti tocca, sorregge l'antico simulacro, costruendo un rapporto diretto con la Vergine.

L'arrivo in paese. Alle porte del paese, Viggiano riprende in custodia la Madonna Nera (alternandosi a tratti con Caggiano), è il momento dell'ultimo poggio (nei pressi di una casa), è il momento dei fuochi d'artificio, della banda musicale, delle forze dell'ordine in alta uniforme, della gente ai lati della strada che, con le bancarelle, quasi impedisce il passaggio. In aria, le luminarie fanno faticare i Lagonegresi che, dall'alba, sorreggono due grosse bandiere a manifestare la propria presenza durante l'intero tragitto. I dialetti e i silenzi si confondono, gli sguardi e i gesti si distinguono, ogni devoto ha qualcosa da chiedere, manifesta il proprio stupore, la propria adesione alla festa. Migliaia di pellegrini da tutta la Lucania hanno atteso per ore l'arrivo della Madonna: chi è qui dal giorno prima, chi è partito da casa all'alba, chi è arrivato da poco. Sono migliaia, hanno ricoperto il territorio di Viggiano di automobili e bisogni di servizi sopperiti dalla presenza massiccia di volontari della Protezione Civile e Forze dell'Ordine, sono venuti qui per salutare la Vergine e far festa, come ogni prima domenica di settembre.

I Caggianesi hanno continuato, lungo tutto il tragitto, a sorreggere col capo il *cinto*, a ballare, a suonare, a pregare, alternandosi con le altre genti lucane, la propria Regina. Li vedo e sento da lontano, perso e stanco. Arrivano in piazza Papa Giovanni XXIII, dinanzi a tutti i vescovi della Regione, di un Sottosegretario del Governo nazionale, degli amministratori regionali, provinciali, locali, delle TV, sono accolti e riconosciuti come il gruppo di pellegrini più devoto. Durante la messa in piazza c'è chi ne approfitta per ristorarsi, chi non perde di vista la Madonna e il *cinto*. Il pellegrinaggio per i Caggianesi non è ancora finito. Anche la mia osservazione, dopo il ristoro all'ombra, continua.

Verso il santuario. La statua, preceduta dagli stendardi e dai *cinti*, dai vescovi e dalla musica delle zampogne e della banda, si avvia, da questo momento trasportata solo dai Viggianesi, tra un fiume di gente e bancarelle, verso il santuario. A seguire, a fare da contraltare, gli stendardi di Regione e province lucane, dei comuni, sorretti dalla polizia locale in alta uniforme, e la

classe dirigente, politici con mogli, portaborse e fascia tricolore. Salutano i loro elettori e discutono, il potere in terra lucana è alle spalle della Madonna di Viggiano, in uno dei paesi nodali delle scelte politiche ed economiche dell'intera regione. Unico gonfalone extraregionale è quello del comune di Caggiano, così le tre torri dello stemma del paese sembrano confondersi alle tre torri dell'analogo stemma di Viggiano.

La presenza della classe politica lucana dietro la statua può essere interpretata secondo la riflessione di Francesco Faeta:

Ognuno degli attori presenti nel teatro festivo, sia pure in quantità ineguali, per via della diversa posizione in esso ricoperta, riceve su di sé la potenza responsabile custodita nel simulacro e ne trae giovamento. Se, insomma, il simulacro divino, lungi dall'essere mero oggetto, è essenza, questa, attraverso la festa, viene elargita ai presenti. L'occasione si pone come grande momento di spesa, collettivamente organizzata e politicamente orientata, del simulacro e dell'essenza in esso contenuta⁶⁰.

L'essenza del potere, così, è lottizzata, suddivisa non tra correnti di partito ma tra i rappresentanti politici di diversi centri lucani e gli amministratori regionali che, in occasione di un evento religioso così importante, alle spalle della Madonna Nera si mostrano, esprimono, attraverso i simboli dei propri territori (gonfaloni), la presenza stessa di quei territori e del ruolo politico (fascia tricolore) che essi rivestono nel panorama regionale⁶¹.

Leggendo la descrizione del 1950 delle fasi finali della processione, quando la Madonna, dopo essere stata accolta dal clero all'ingresso del paese, entra nel santuario, si presenta un panorama diverso. I pellegrini partono subito alla volta delle loro case, perché il proprio compito, «accompagnare la statua dal santuario a Viggiano, di vegliare che il percorso si effettuasse secondo le regole prestabilite⁶²», era terminato. In più:

Essi parevano sapere che quaggiù non avevano nessuno a cui ricorrere, ed alla Vergine soltanto si rivolgevano e senza mediazione alcuna⁶³.

La mediazione della classe politica lucana nel pellegrinaggio di metà '900 era assente. Non perché nella Lucania degli anni '50 la mediazione tra patrono/cliente non esistesse, la ricerca a "Montegrano" di Edward Banfield (sebbene controversa) sul "familismo amorale", tra il

⁶⁰ Faeta F., *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Sellerio, Palermo 2000, p. 42.

⁶¹ Su questo tema ritornerò nelle pagine seguenti. Sul ruolo della rappresentanza politica in contesti festivi dell'Italia meridionale si veda anche: Signorelli A., *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli 1983; Palumbo B., *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze 2009.

⁶² Pâques V., *La processione di Viggiano*, op. cit., p. 29.

⁶³ Ibidem.

1954/55, descrive la società lucana dell'epoca salda a logiche clientelari⁶⁴. I politici, i notabili, le autorità mancavano a Viggiano per due ordini di motivi: perché la partecipazione al pellegrinaggio era appannaggio delle classi popolari e perché l'arena in cui manifestare il proprio ruolo mediatore era limitata ai centri locali. In realtà, nella Lucania post-bellica sono già individuabili alcuni elementi tutt'ora operanti o influenti nella Basilicata contemporanea (monopolio DC, presenza di agenzie nazionali di sviluppo), a mutare era il ruolo del pellegrinaggio stesso all'interno delle logiche di potere regionale e territoriale.

Se in passato erano le compagnie di pellegrini a mettere in campo ritualmente o simbolicamente l'“onore” del proprio paese, oggi, con Viggiano divenuto centro economico nazionale perché cuore pulsante del giacimento petrolifero su terraferma più grande d'Europa e, con il mutamento stesso delle logiche di potere e politiche regionali, la politica lucana ha l'esigenza di essere presente per rivendicare il proprio ruolo. In pochi decenni, anche in seguito alla nomina di Paolo VI della Madonna a “Regina e Patrona della Lucania”, il potere locale, parallelamente a quello ecclesiastico, ha assunto qui, fuori dai propri paesi, il ruolo di mediatore.

La Casa dei Caggianesi. Salito il corso, presa la strada che porta al santuario, la Madonna incontra lungo il cammino che la riporta alla dimora dei mesi successivi la “Casa dei Caggianesi”.

La *squadra*, il *cinto*, *femmn r' centa*, *'mpunntur*, portatori, la Procura, uomini e donne, giovani ed anziani, con le riconoscibili maglie gialle oppure senza, ecco i Caggianesi di fronte alla propria casa viggianese, per il saluto più emozionante del pellegrinaggio: quello della Madonna Nera a Caggiano. Pochi secondi, tanto si ferma la statua di fronte a questa enclave devota, che bastano tuttavia a testimoniare tanto e, soprattutto, ad emozionare. Lacrime che superano la fatica del pellegrinaggio e donano un sentimento comune, un grazie alla propria Regina che guarda i visi rigati dal pianto, gli occhi arrossati dei discendenti di chi, forse, la riportò alla luce. Lo stato d'animo di coloro che sto seguendo da circa trenta ore è anche il mio, l'emozione dei Caggianesi non riesco a fermarla, mi invade, mi rende partecipe, mi coinvolge. Per frenarla, provo a scattare qualche fotografia, a documentare visivamente ciò che anch'io provo. Il

⁶⁴ Banfield E. C., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe 1958. Per un'analisi diacronica, in territorio lucano, dei temi strettamente legati al clientelismo e alle politiche messe in campo in un paese nato a seguito della riforma agraria cfr. Minicuci M., *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma: Scanzano Jonico*, CISU, Roma 2012. Un'altra recente ricerca di campo in Basilicata sul mutamento del clientelismo in raccomandazione è in Zinn D. L., *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, Donzelli Editore, Roma 2001.

risultato non è soddisfacente, ma per fortuna la Madonna riprende i suoi passi e non mi resta che accodarmi al corteo.

Il viaggio continua, pochi metri e si scorgerà il piazzale ai piedi del santuario dove la Madonna riceverà l'omaggio della gente della Lucania fino a sera, poi entrerà finalmente nella chiesa che ha scelto per dimora invernale.

Mentre la folla si mette in fila per avvicinarsi alla statua, seguo Gennaro verso la Casa. Noto l'emozione negli occhi dei suoi compaesani e anche nei suoi, è come se qualcosa si fosse rotto e pian piano va a ricomporsi, i gesti sono lenti, per ritornare ad essere quel blocco devoto colorato di giallo occorrono alcuni minuti.

Il pranzo. Ora che il sole è alto e batte forte, c'è l'ultimo pranzo per i Caggianesi a Viggiano di quest'anno alla fine del quale, stanchi, renderanno l'ultimo omaggio della giornata alla Madonna. Gennaro deve andare via, insiste affinché io vada al ristorante al suo posto insieme agli altri, ci rivedremo la sera a Caggiano.

Mi siedo al tavolo, non sono certo di compagnia, stanco e soprattutto assonnato.

Le portate all'Hotel dell'Arpa ripescano nella cucina locale mentre il vino è stato portato da Caggiano, mangio e sto zitto, nonostante abbia molte cose da chiedere ai commensali. In realtà osservo la composizione dei tavoli e vi leggo rapporti di parentela e alleanze, rinsaldati o mutati non solo dal pellegrinaggio, ma anche dalla sua organizzazione. Questo è il primo anno della nuova Procura, un passaggio importante che segna lo spostamento del baricentro all'interno del gruppo. Tra i nuovi tre uomini a capo dell'organizzazione e i tre dell'anno precedente (Gennaro e suoi due compagni della *squadra*, di cui inevitabilmente appaio un "alleato"), nell'arco totale delle mie osservazioni di campo, ho notato la necessità di marcare un "prima" e un "dopo". Spostamenti millimetrici della costruzione qual è il pellegrinaggio dei Caggianesi che, in una serie di equilibri che investono non solo il viaggio e la permanenza a Viggiano ma anche (e soprattutto) il ritorno a casa, seduti a quei tavoli sembrano metri.

Per chiarire il mio ruolo – tutti sanno che sto lì per studiare il pellegrinaggio a Viggiano – e al tempo stesso per un atto sentito e dovuto, avvicino uno dei tre della Procura e decido di fare un'offerta per partecipare alle spese del pellegrinaggio. Il gesto è accolto con sorpresa, ma accettato.

Il saluto. I più giovani, coloro che riempivano il secondo pullman e che avevo visto – slegati dai Caggianesi che indossano le maglie gialle – nelle ore precedenti sia durante la veglia che durante la processione, sono rimasti nella "Casa dei Caggianesi". Qui hanno smontato il *cinto*:

la raggiera di cera è stata separata dal corpo in legno ed ogni singola candela sfilata, le decorazioni messe da parte. Una piccola processione dalla “Casa dei Caggianesi” parte verso il santuario, sempre a suon di zampogne, preparando il saluto alla Vergine. I pellegrini di Caggiano non aspettano il turno in fila, ma possono oltrepassare le transenne ed avvicinarsi alla statua. Hanno tutti, anche i più giovani, nelle mani le candele sfilate dall'ex voto, queste, benché pagate da una sola persona, sono un altro dono dei Caggianesi alla Madonna di Viggiano. Gli ultimi saluti per quest'anno, le ultime preghiere, gli ultimi sguardi, Caggiano si congeda dalla sua Madonna con i sospiri di ogni singolo pellegrino, che poi ripone le candele che conteneva in un pugno ai piedi delle scale che conducono al santuario e che un sacerdote provvede a sistemare in alcune scatole per poi trasportarle dentro. Il saluto non ha il sapore dell'addio, molti rivedranno la Madonna a maggio o a settembre, qualcuno ritornerà a Viggiano con le proprie famiglie⁶⁵. Le distanze accorciate rendono meno insicuro il rivedersi e meno carico di dolore il salutarsi.

Il ritorno. I Caggianesi prendono scatoli e borse da riportare nel proprio paese e chiudono la porta della loro Casa. Il gesto, che parrebbe usuale, appare carico di significato, quasi a sancire che verrà riaperta a tutti solamente tra un anno e nel frattempo resterà vuota. Tagliando la folla di pellegrini che mangia, compra e si dirige a salutare la Vergine, procedono verso i pullman; quello che era il *cinto* ora appare un simulacro nudo: assi di legno da cui penzolano nastri colorati, della base di cera resta integra solamente la parte anteriore, è portato sempre sul capo. Ciascun pellegrino trasporta un borsone o uno zaino con ciò che non è stato consumato in questi giorni, ognuno ha una o due candele del *cinto* da portare a casa o donare ai parenti. Insieme, ritornano a Caggiano.

Io, che li anticipo in auto, trovo la piazza del paese piena di gente.

Ad aspettare i pullman a piazza Lago decine e decine di caggianesi, chi è appena tornato da Viggiano, chi quest'anno non è riuscito ad andarci, gli uomini affacciati ai bar, le donne pronte per la messa. C'è anche Gennaro, mi chiede come siano andate le ultime fasi del pellegrinaggio e scherza sul mio viso stanco. Tornati in paese i pellegrini, alle sette della sera di domenica sette settembre, è festa. Si sale in processione verso la chiesa del Santissimo Salvatore, chi è restato chiede ragguagli sul pellegrinaggio quasi a volervi partecipare attraverso i ricordi e le

⁶⁵ Alla salita la prima domenica di maggio, benché rimanga una festa soprattutto dei Viggianesi e di alcuni centri della Val d'Agri, i Caggianesi hanno iniziato a partecipare, sempre con l'organizzazione della Procura, dall'inizio degli anni '90. Gennaro, che non ha potuto salutare quest'anno la Madonna, ritornerà a Viggiano la domenica successiva, insieme a me, durante la celebrazione della riposizione sull'altare maggiore del santuario della statua, l'intronazione.

impressioni di chi vi ha preso parte. Il *cinto* spoglio passa ancora di capo in capo, le zampogne suonano accogliendo pure Gennaro che (vestito in maniera elegante perché di ritorno da un battesimo), una scatola contiene decine di candele, ritornate benedette dal pellegrinaggio e pronte ad entrare nelle case di Caggiano.

Dopo la messa, le candele che facevano parte del *cinto* entreranno nelle abitazioni di chi le prenderà in cambio di un'offerta. L'ex voto che rappresentava la comunità, smembrato, diventerà il simulacro domestico di un legame centenario. E così immagino che sia la comunità di Caggiano, il suo senso, a fondersi come la cera, ogni anno, i primi giorni di settembre.

1.2 I devoti di Polla

Polla è un comune di poco più di cinquemila abitanti che, per chi arriva da Salerno, rappresenta l'ingresso nel Vallo di Diano. L'ospedale (voluto da Luigi Curto emigrante che fece fortuna in Argentina a inizio '900) e l'area industriale lo rendono uno dei paesi più attivi economicamente del territorio, capace di attirare investimenti e di svilupparne il tessuto urbano. Da qui partono per il Sacro Monte di Viggiano *I devoti di Polla*, un gruppo familiare allargato che con il *cinto* mantiene il proprio paese nell'orbita lucana.

Pellegrinaggio familiare. Questa forma di partecipazione al pellegrinaggio verso Viggiano ristretta ai parenti e al nucleo familiare è, negli ultimi decenni, divenuta quella maggioritaria non solamente in Basilicata ma anche in altri contesti italiani. Le famiglie, con la possibilità di muoversi agiatamente in automobile, preferiscono dunque svincolarsi da viaggi organizzati o di gruppo per gestire autonomamente i propri spostamenti. Questo fenomeno, in realtà, affranca i pellegrini da una serie di pratiche rituali strettamente legate alla rappresentazione corporea e visuale della propria appartenenza territoriale: non essendoci cappelli o *foulard* colorati, stendardi o *cinti* a definirli e indicarli, si perdono nella folla multiforme dei pellegrini che affollano Viggiano la prima domenica di settembre⁶⁶. Molti sono rappresentati da famiglie con

⁶⁶ Un'analisi approfondita dei mutamenti del pellegrinaggio viggianese a partire dal Concilio Vaticano II è stata redatta, unendo ai dati etnografici quelli relativi all'attività pastorale e alla produzione scientifica di stampo storico-religioso del rettore del santuario di Viggiano dal 1958 al 1993, don Francesco Romagnano, da Enzo V. Alliegro in Alliegro E. V., *Processi di trasformazione di pratiche religiose popolari*, op. cit.. Per uno sguardo generale sul fenomeno: Albera D., Blanchard M. (a cura di), *Pellegrini del nuovo millennio. Aspetti economici e politici delle mobilità religiose*, Mesogea, Messina 2015.

i propri figli (neonati, bambini, adolescenti⁶⁷), tanti da coppie di sposi adulti o da anziani accompagnati da figli e nipoti: il pellegrinaggio delle famiglie, autonomo e veloce, resta a Viggiano per poche ore unendo al saluto alla Madonna l'occasione per una scampagnata in montagna e l'acquisto di beni alla fiera. Il caso dei *devoti di Polla* rappresenta il punto d'incontro tra il pellegrinaggio "tradizionale", ritualmente organizzato, e quello "nuovo" delle famiglie lucane. La famiglia in questione è composta da due sorelle e dai rispettivi figli e mariti che sostengono la fatica del *cinto* accompagnati da zampognari locali salariati. Assenti gli anziani genitori, coloro che hanno istillato nelle due donne la fede nella Madonna e che hanno tramandato la pratica dell'ex voto di candele. Nei ricordi dell'anziano, che ho avuto l'occasione di incontrare a casa sua, trapelano i pellegrinaggi del dopoguerra, quando per andare a Viggiano si poteva prendere il treno alla stazione di Polla, scendere a Marsico Nuovo e continuare in camion o a piedi⁶⁸. Oggi le sue figlie partono da casa in auto nel primo pomeriggio del primo sabato di settembre, si dirigono al santuario sul Monte dove salgono il *cinto*, presentandolo alla Madonna, andandole incontro calpestando con forte emozione i pochi metri dell'edificio sacro. Dopo aver adagiato il *cinto* al lato della statua, partecipano alla santa messa e ridiscendono, alla fine, in direzione del paese. Qui, com'è avvenuto nel 2014, vanno incontro alla "processione dei pellegrini" che lentamente risale verso la basilica dove, dopo essersi accodati al corteo, entrano, non prima di essere stati benedetti. Qui il *cinto* incontrerà gli altri ex voto provenienti da diversi paesi e qui sarà riposto per poche ore. All'alba sarà rimesso sul capo dalle due donne e dai loro parenti e si avvierà verso Alli dove aspetterà la Madonna di Viggiano, lungo il suo percorso di discesa dal santuario montano. Ripresa la processione, si avviano con il *cinto* verso il paese. Questo, sempre accompagnato dalla musica, passa di testa in testa, anche su quelle di portatori non legati da vincoli di parentela con la famiglia. Arrivati a Piazza Papa Giovanni XXIII, lì dove il clero lucano accoglie l'arrivo di Maria, sistemano l'ex voto sul palco e partecipano alla santa messa. Ripartiranno verso casa quando la statua sarà ritornata davanti il santuario, dopo aver smembrato le candele da offrire alla Madonna.

Il cinto. Ogni prima domenica di settembre degli ultimi anni (tranne il 2015), tra i *cinti* che aspettano ad Alli l'arrivo della Madonna di Viggiano, è presente una costruzione di candele bianche a raggiera adornata di numerosi fiori di plastica, nastri colorati e con, al centro della

⁶⁷ Negli ultimi anni si assiste sempre di più alla partecipazione autonoma di comitive di ragazzi, legati alla festa settembrina dai ricordi dei propri pellegrinaggi familiari o dall'occasione di trascorrere alcune ore, anche accampanosi per la veglia, in montagna.

⁶⁸ La tratta di riferimento è la Atena L.-Brienza, reticolo delle ferrovie Calabro Lucane, inaugurata nel 1931 e chiusa nel 1966 (www.ferrovieabbandonate.it/linea_dismessa.php?id=71, ultima visita ottobre 2016).

parte superiore, un quadro contenente una fotografia della Madonna Nera. Alla sua base è affisso un cartello in carta plastificata con su scritto “I DEVOTI DI POLLA – A memoria di Francesco Caso”. Il *cinto* è quindi dedicato alla memoria di un congiunto della famiglia che ogni anno si carica delle spese per la cera che verrà offerta alla Madonna e che metterà in pratica quelli che sembrano essere gli elementi principali per trasformare ritualmente la costruzione di candele in un ex voto: salita al santuario sul Monte, discesa in paese, benedizione alle porte della basilica, custodia nel cappellone al lato dell’altare, processione dei pellegrini, veglia, cammino verso Alli, attesa dell’arrivo della Madonna, ritorno insieme agli altri *cinti* verso il paese, messa e offerta delle candele. Il tutto, ricalcando il modello caggianese, con l’accompagnamento di due musicisti del paese salariati che suonano zampogna e ciaramella. La differenza, però, tra i pellegrinaggi dei due paesi confinanti è scritta sul cartello alla base dell’ex voto di Polla.

I devoti. A reggere il peso del *cinto* di Polla non sono i rappresentanti della comunità ma i membri di una famiglia che offrono il proprio essere lì, identificandone l’origine geografica ma al tempo stesso anche limitandone, attraverso una parola, la rappresentatività. “I devoti”, seppur indichi quella parte del paese che riconosce nella Madonna di Viggiano la propria Regina, afferma che tra di essi vi è una cerchia ancor più ristretta che mette in pratica le azioni del pellegrinaggio. Il sostantivo può essere interpretato anche come aggettivo indicando in questa doppia lettura una serie di azioni, compiti, gesti rituali che altri pellegrini che partono da Polla non mettono più in atto. Tanti, infatti, sono i devoti (sostantivo) che partono da questo paese e da molti altri del Vallo di Diano che non indicano visivamente la propria appartenenza e non attuano in gesti legati al *cinto*, diventando così, di fatto, parte di quella folla anonima non contraddistinta alla vista che riempie Viggiano nei giorni di festa. Questo “anonimato” legato al pellegrinaggio contemporaneo ha silenziato forme di partecipazione legate alla tradizione mutandone anche le componenti. La famiglia di Polla rappresenta così il nocciolo della devozione locale alla Madonna Nera, mutuandone le pratiche, accollandosi da un lato la rappresentatività e dall’altro svincolandosene. Un processo analogo, la riduzione del raggio di coinvolgimento a pratiche legate all’ex voto, sono ravvisabili in molti contesti festivi, soprattutto feste patronali, in cui l’assenza di forme di pellegrinaggio e la scarsa partecipazione degli stessi compaesani ha accollato sulle spalle di pochi rappresentanti i compiti tradizionalmente affidati al *cinto* o elementi rituali simili. Il caso di Polla, dunque, descrive un fenomeno non legato strettamente al contesto locale ma ravvisabile in molti altri paesi lucani in cui si sta assistendo alla progressiva scomparsa di pratiche devozionali dovuta non solamente a

motivi religiosi (nuove mete di pellegrinaggio, nuove regole imposte dai sacerdoti) ma soprattutto a motivi culturali⁶⁹.

A memoria. La memoria a cui si fa riferimento nel cartello dell'ex voto richiama quella di un defunto, del quale la Madonna deve proteggere e guidare la permanenza nell'aldilà, una pratica rituale che lega al pellegrinaggio un'ulteriore forma di cura di un'assenza. Il trasporto e l'offerta alla Madonna del *cinto* evita ai parenti del defunto, i devoti di Polla, di «passare con ciò che passa⁷⁰» assurgendo al ruolo di “simbolo protettivo” che innesca la destorificazione necessaria a «ridischiudere l'agire»⁷¹. Riprendendo la ricerca sul pianto funebre in Lucania di Ernesto de Martino, l'ex voto appare così «azione rituale circoscritta da un orizzonte mitico.⁷²»

Il riferimento alla “crisi della presenza”, al suo superamento che potrebbe apparire forzato e non supportato da solide basi documentarie, in realtà inserisce questa pratica nel panorama magico-rituale lucano a posteriori rispetto alla ricerca demartiniana, trovando una serie di similitudini e analogie che approfondirò in seguito. Il caso del *cinto* “a memoria di” osservato a Viggiano non è l'unico, seppur questa dedicazione *post mortem* sia sempre più rara, e rappresenta l'incontro tra il pianto e la festa, tra l'ambiente domestico del ricordo e la celebrazione pubblica della memoria di un congiunto devoto scomparso.

La memoria, però, porta a interpretare il *cinto* di Polla quale ultimo esemplare di ex voto di candele costruito e offerto nel paese del Vallo di Diano dove, sia in occasioni di feste religiose locali, patronale (San Nicola) o particolarmente sentite (Sant'Antonio), non ho potuto osservarne altri offerti al santo, così come mi è stato riferito che in occasione di altri pellegrinaggi non ne siano costruiti. La memoria offerta è quindi l'ultimo «debito votivo⁷³» proveniente da Polla, l'ultimo simbolo superstite di un passato che diventa assenza, l'ultimo esempio di “castello di cera” che si avvia a sciogliersi.

⁶⁹ Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, op. cit., pp. 75-80.

⁷⁰ De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 [1958], p. 21.

⁷¹ Ivi, pp. 33-34.

⁷² Ivi, p. 55.

⁷³ Mirizzi F., *Gli ex voto*, in «Itinerari del Sacro in Terra Lucana. Numero monografico di “Basilicata Regione”», XXIV, 1999, 2, p. 279-284: 279.

1.3 Santomenna

Santomenna è un piccolo paese di poco più di quattrocento abitanti, è situato nell'Alta Valle del Sele, punto d'incontro della provincia di Salerno con l'Irpinia e la Basilicata⁷⁴. Da questo borgo, stravolto dal terremoto del 1980, è ripreso da oltre un decennio il pellegrinaggio organizzato verso il Sacro Monte di Viggiano, riallacciando così il legame con la Madonna Nera interrotto con la tragedia naturale che ha innescato una serie di dinamiche di natura socio-economica che hanno ricostruito le case e manomesso l'equilibrio comunitario.

Dalle case ricostruite dopo il sisma arriva un gruppo, composto soprattutto da anziani e dai pochi giovani che ancora le abitano, che rappresenta il punto più a nord della rete devozionale che ha al centro Viggiano⁷⁵.

Il viaggio di nozze. Una delle presenze costanti del pellegrinaggio sanmennese è quella del vigile del paese, è lui, insieme al nipote, uno degli organizzatori del pullman che ogni settembre parte da Santomenna in direzione di Viggiano⁷⁶. Un viaggio organizzato che è la "naturale" continuazione di un altro viaggio, avvenuto più di settant'anni prima, ripescato dalla memoria dalla moglie: il viaggio di nozze dei suoi nonni. Un cammino a piedi durato dieci giorni nel 1937 che, partito dal paese salernitano, ha attraversato le montagne lucane macinando chilometri, prima prova di una lunga vita coniugale. Questo ricordo familiare, non inusuale in tante case meridionali, lega al pellegrinaggio una fase della vita ben precisa (passaggio all'età adulta, costruzione di una nuova famiglia) innestando un cortocircuito nella distinzione *liminale/liminoide* adottata da Turner⁷⁷. Il pellegrinaggio, così, è l'ultimo atto di un rito di passaggio qual è il matrimonio, sancendo con il ritorno a casa degli sposi il definitivo nuovo *status* della coppia di giovani. L'esperienza, della quale sono descritti soprattutto gli elementi

⁷⁴ Santomenna non è l'unico paese della Valle del Sele a prendere parte al pellegrinaggio, uno fra questi è Contursi Terme che ogni anno è presente con un piccolo *cinto* a forma di barca (nonostante nelle occasioni festive del paese questa pratica sia pressoché scomparsa). Proveniva da Oliveto Citra, un altro paese di questa zona della provincia di Salerno, un pellegrino che ha ricevuto un miracoloso prodigio dalla Madonna di Viggiano. «Nel 1854 (questo fatto risulta anche registrato in Archivio) nella cappella sul monte si trovava un gruppo di pellegrini di Oliveto Citra e la preghiera di un po' di tutti era interessata al caso di un ragazzo, Celestino Calabrese, storpio e sordomuto portato al santuario dal padre. In uno scoppio di pianto al momento del ritorno il papà rivolto alla Madonna così gridò: "lo so che devo riportarlo storpio a casa, ma almeno fallo parlare". Poco dopo si vide il bambino gettare le braccia e dire: "Tata (papà), la Madonna mi ha fatto la grazia!"» Tommasini N., *Jamm'a lu Monte*, op. cit., p. 187. Oggi il pellegrinaggio di gruppi organizzati di pellegrini olivetani non è più attestato.

⁷⁵ Ho potuto osservare altri gruppi più o meno organizzati provenienti da paesi e città situate geograficamente più a nord (Capaccio, Montecorvino Rovella) i primi giorni di settembre a Viggiano, che, nonostante la presenza del *cinto*, non rientrano nell'area di diffusione del culto, benché testimonianza di un'eco passata o, al contrario, di una partecipazione recente. Discorso diverso, invece, per i gruppi familiari autonomi, provenienti da numerosi centri della provincia salernitana.

⁷⁶ Ho incontrato il vigile e altri membri della sua famiglia anche in alcune salite la prima domenica di maggio.

⁷⁷ Turner V., Turner E., *Il pellegrinaggio*, op. cit., pp. 49-51.

inerenti la fatica, la stanchezza, la lunga durata, rappresenta per i discendenti di quei giovani sposi un anello che tiene insieme il passato e il presente, una sorta di mito fondativo familiare che ripesca nei ricordi e spiega l'attuale.

Pellegrini della modernità. Seppur siano tanti i riferimenti al passato, il pellegrinaggio di Santomena mi è parso quello che meglio descrive il fenomeno contemporaneo che ha mutato l'andare ogni prima domenica di settembre ad accompagnare la discesa della Madonna dal Sacro Monte in paese in un fenomeno di turismo religioso. In realtà, la dicotomia tra i due termini è tale che occorre trovare una definizione che medi tra "pellegrino" e "turista". Tale definizione, mutuata dal geografo del turismo Giuseppe Rocca, è "pellegrini della modernità".

Il pellegrinaggio cristiano odierno [...], ai nostri giorni, tende sempre più a confondersi col turismo religioso: infatti i due fenomeni, oltre ad essere accomunati da alcune connotazioni (temporaneità, volontarietà, mobilità spaziale di tipo circolare, ricorrenza non necessariamente regolare), sono sempre più difficili da distinguere sulla base della componente ludica, presente ormai anche nel pellegrinaggio, seppure più circoscritta nelle forme e nei tempi. Proprio a causa di questa loro scelta, i turisti che privilegiano i luoghi sacri come meta del loro tempo libero sono infatti persone morali, che potrebbero forse ancor meglio di "turisti" essere definiti "pellegrini della modernità"⁷⁸.

I fedeli sanmennesi sono dunque pellegrini che la modernità, arrivata prepotentemente nel loro paese il 23 novembre 1980, ha riportato a Viggiano in maniera diversa rispetto al passato. Non c'è un'organizzazione verticale del viaggio, così come la libertà dagli obblighi rituali lo ha aperto ad alcuni giovani del paese. È difficile riconoscere i pellegrini di Santomena nella folla festiva, non hanno colori o capi d'abbigliamento identificatori e, soprattutto, non sono compatti nelle azioni rituali, molte delle quali sono messe in pratica autonomamente da singole persone.

Il cinto. Candele chiare, con fiori bianchi e blu e una raggera di candele e fiori il cui centro è rappresentato da una stampa fotografica della Madonna di Viggiano, alla base un foglio con su scritto "SANTOMENNA (SA)". Il nome mi dice, mentre i Caggianesi accompagnano la Madonna fuori dal santuario nel settembre 2014, che quello è il *cinto* di Santomena, salito, a dispetto degli altri anni in cui si fermava ad Alli, per la veglia sul Monte. La pratica rituale legata al *cinto* sembrerebbe così ancorare il paese della Valle del Sele ad un tratto tradizionale

⁷⁸ Rocca G., *Dal prototurismo al turismo globale. Momenti, percorsi di ricerca, casi di studio*, G. Giappichelli Editore, Torino 2013. Il sottile confine tra pellegrinaggio e turismo, dovuto essenzialmente alla facilità di spostamenti dovuti alla meccanizzazione dei trasporti e alla nascita del "tempo libero" della società non più vincolata dal ciclo agrario è un tema approfondito soprattutto dalla sociologia del turismo, cfr. Costa N., *Turismo e pellegrinaggio. Immagini e pratiche spaziali dell'accoglienza giubilare a Roma*, in «La Critica Sociologica», 138/139 2001, pp. 146-167. Per quanto concerne l'antropologia del turismo cfr. Simonicca A., *Turismo e società complesse. Saggi antropologici*, Meltemi, Roma 2004; Id., *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Meltemi, Roma 2006.

del pellegrinaggio, rappresentando quindi un ulteriore dato che contribuisce a definire la partecipazione sanmennese “pellegrinaggio della modernità”.

La “ripresa” del *cinto*, il ritorno nel pellegrinaggio sanmennese di questo ex voto è dovuto ad un giovane del paese che da una decina d’anni ha ricominciato, in seguito ad una richiesta di grazia, a donare la cera alla Regina delle Genti Lucane. Le motivazioni personali e spirituali di tale pratica, però, si intrecciano a ragioni di natura sociale e relazionale che spiegano anche il perché della presenza sul Monte del manufatto. Il giovane ha intessuto un rapporto amicale con Vittorio e gli altri uomini che gli si alternano nel canto e nel trasporto del suo *cinto*, un gruppo proveniente dai paesi della Val d’Agri (Viggiano, Paterno) e della Valle del Sinni che negli ultimi anni ha ripreso a frequentare feste patronali e mete di pellegrinaggio danzando e cantando con gli ex voto di cera. Il giovane di Santomenna, quindi, s’inserisce in questo processo, risolvendo una serie di questioni (richiesta di grazia, rappresentatività del paese, ripresa di un elemento della tradizione) anche grazie al coinvolgimento in una *communitas* frutto della modernità, una rete di relazioni che hanno nelle feste religiose dell’area lucana il proprio apice e che, sottotraccia, durano per l’intero anno⁷⁹.

Al tempo stesso, però, il giovane non è lasciato solo dai suoi compaesani che durante alcuni tratti della discesa settembrina si alternano con lui nel trasporto del manufatto devozionale. Successivamente avrei capito meglio ruoli e pratiche legate ai *cinti* a Santomenna, durante la processione di una statua di Madonna con Bambino dal viso bruno, la Madonna delle Grazie, festa principale del paese⁸⁰.

I giovani. La ricomparsa del *cinto* di Santomenna a Viggiano è dunque legato alla decisione di un giovane del paese che ha ripescato dalla tradizione locale un elemento da inserire nel “pellegrinaggio della modernità”. In realtà, il devoto non è l’unico giovane di Santomenna che ho potuto osservare a Viggiano nei giorni di festa, ve n’erano altri, soprattutto adolescenti. I ragazzi di Santomenna, non diversamente dagli altri coetanei, vivono il lato ludico del pellegrinaggio soffermandosi alle bancarelle degli ambulanti, mangiando il cibo che unisce prodotti locali a quelli industriali (dal panino con la salsiccia di carne paesana al kebab), bevendo (dal vino paesano alla Coca Cola). Il “pellegrinaggio della modernità” ormai non rappresenta più la prima occasione per uscire dal proprio paese e visitare luoghi nuovi, ma

⁷⁹ Nel 2012 ho visitato il deposito dove Vittorio ripone i propri *cinti* durante l’anno e vi ho notato anche quello di Santomenna. Questo è un’ulteriore segnale dell’amicizia tra i due e della mancata distruzione rituale del *cinto* santomennese.

⁸⁰ Si veda il capitolo 3.

conserva l'elemento esperienziale di incontro con nuovi gruppi sociali e di scambio intergenerazionale.

Noto i ragazzi di Santomena la sera della vigilia in paese, nel 2013. Suonatori tradizionali con zampogna e organetto accompagnano il ballo di alcune coppie di loro compaesani, si avvicinano allegramente, con in testa dei cappelli di paglia bianchi comprati lì per segnare l'appartenenza ad un gruppo specifico di giovani amici, alcuni suonano dei bonghi acquistati da un ambulante di origine africana, altri cantano il repertorio dialettale, altri battono le mani e partecipano ritmicamente al cerchio musicale. Uniscono il diverso incontrato qui a Viggiano al noto che si portano dal proprio paese, mischiando latitudini e parole che seguono, grazie a loro, lo stesso ritmo.

Gli anziani. Componente principale del pellegrinaggio che ogni anno si compie da Santomena a Viggiano è quella della popolazione anziana del paese. A salire sul pullman il sabato mattina, a salire al santuario montano e a ad aspettare in paese fino all'arrivo della statua la domenica sono soprattutto le donne di età avanzata, che limitano i propri movimenti a quelli essenziali, fondanti l'atto stesso del pellegrinaggio. Pochi passi, immersi nella folla, principalmente rivolti ad avvicinarsi all'icona e a sopperire alle esigenze corporee, come mangiare o lavarsi. Le donne di Santomena non hanno più i costumi tipici che un tempo ne identificavano la provenienza, come avveniva nei pellegrinaggi del passato⁸¹, al tempo stesso stanno ai margini della festa, alcune attendono isolate il passaggio della Madonna poco prima dell'ingresso in paese, altre si stazionano nel pullman parcheggiato in piazza papa Giovanni XXIII. Caso esemplare di questa modalità intima e svincolata dai compagni di viaggio è quello di un anziano di Castelnuovo di Conza, piccolo borgo confinante con Santomena da dove provengono alcuni dei passeggeri dell'autobus.

Gerardo Lamorte.

5 settembre 2009. Alla mia prima salita al Monte lo trovo già su.

Basco, cappotto su una camicia a quadri e bastone, seduto ai piedi della statua di San Giuseppe con Bambino al fianco dell'entrata del santuario estivo della Madonna di Viggiano. La sua figura non la noto subito, lo fotografo, e lo scatto fissa le forme che le nuvole disegnano nel cielo limpido di quel sabato di settembre, quando la Madonna Nera si prepara a ritornare in paese. Titolo questa foto "San Giuseppe" riferendomi più a lui, anziano pellegrino che sembra accudire con lo sguardo chiunque giunge al Monte, che alla statua bianca.

Ritrovo il corpo che avevo visto seduto tra le nuvole adagiato al confessionale, durante la veglia notturna in cappella, lo zaino che fa da cuscino, una coperta per l'occasione e il sonno alternato alle

⁸¹ «Le donne di Lucania portano in ogni stagione, anche a mezz'estate, vestiti di lana il cui colore varia a seconda del paese: rosso a Ferrandina, verde a Ruoti, giallo a Maschito, blu a Lauria e ad Avigliano, nero a Pisticci» Pâques V., *La processione di Viggiano*, op. cit., p. 14. Famose e ricordate ancora oggi nei discorsi sui pellegrinaggi del passato, per i propri copricapi, le donne di Stigliano.

litanie guidate da Vittorio. Poi l'attenzione si volge a quello che accade alla statua, l'uscita, i suoni dei Caggianesi, le bandiere dei lagonegresi, la discesa appena spunta l'alba, e lo perdo di vista.

5 settembre 2010. Lo ritrovo l'anno seguente.

Partendo all'alba da Viggiano, incontro la processione lì dove il bosco inizia a diradarsi. "San Giuseppe" anticipa il gruppo che accompagna la Madonna col Bambino.

Basco, camicia a quadri e bastone, zaino in spalla e un'andatura affaticata ma veloce.

Riesco a fotografare questo pellegrino di spalle, mentre lascia agli altri il compito di riportare la Madonna di Viggiano nel suo santuario ritornando forse a casa o forse in paese.

31 agosto 2013. Riecco il basco, la camicia a quadri e il bastone.

Ancora una volta l'anziano pellegrino a giocare con le nuvole, solitario, ad osservare il flusso di gente che sale, prega e scende. Solo una volta lo vedo parlare con due ragazzi, in piedi ma curvo, intuisco che l'argomento del discorso è quel viaggio di cui lui è da anni testimone e protagonista.

14 novembre 2013. Dopo una serie di interviste con i sanmennesi, mi ritrovo a Castelnuovo di Conza, davanti casa del signor Gerardo Lamorte, una finestra vetrata che dà su un cortile pieno di legna, la luce accesa. Gerardo è il "San Giuseppe" del pellegrinaggio a Viggiano.

Basco e camicia, il volto dell'anziano si scioglie alle parole "Madonna di Viggiano", si apre un libro lungo ottantotto anni che in pochi forse hanno consultato, inizia il racconto.

Qualche domanda sui suoi pellegrinaggi, che non sa quantificare; prima trenta, si è recato a Viggiano ogni anno della sua vita, tranne gli anni dell'emigrazione in Svizzera. Oggi compie il viaggio col pullman dei sanmennesi, ma li lascia per salire alla cappella in vista della veglia, in chiesa con un cappotto e lo zaino si conserva il posto. Su beve sette birre e saluta un suo amico, vede la gente che arriva da paesi che non riesce ad identificare, poi litanie e preghiere, fino alla messa dell'alba e la discesa, al paese altre sette birre e il portafoglio rubatogli qualche anno fa.

Racconta una versione confusa della fondazione del culto: caggianesi e viggianesi che si contendono la statua, ma prima una donna anziana che chiede che la vadano a confessare sul Monte.

Una sola volta ha compiuto la salita di maggio, tantissime la discesa, poi la *Peregrinatio* della statua della Madonna di Viggiano che tocca Castelnuovo di Conza dei tempi della guerra e del dopo terremoto, un'altra chissà quando. Lega al viaggio della statua i litigi per trasportarla, quei trenta uomini che rischiano di cadere talmente sono vicini.

A volte si ripete, quasi a voler rimarcare il già detto con la voce che diventa più fioca, racconta della sua famiglia e degli ultimi anni in quella casa, del suo viaggio coi sanmennesi il prossimo maggio. La promessa è di rivederci proprio a maggio e di consegnarli la foto che gli ho scattato a casa sua, tra mazzi di chiavi e tre santini della Madonna del Sacro Monte.

Questi appunti riportano le mie impressioni sull'incontro con Gerardo Lamorte e rappresentano uno dei primi interventi inseriti su «Castelli di cera», il blog sul quale ho raccontato alcuni momenti della ricerca in forma di note sparse⁸².

Da lì a qualche mese il signor Gerardo sarebbe venuto a mancare, non ci saremmo rivisti più e non ho potuto dargli le fotografie che gli ho scattato e che ancora conservo. Il ritratto in questione, lui e il suo basco in posa davanti alle chiavi della casa ricostruita dopo il terremoto e i santini della Madonna di Viggiano hanno poco di diverso dalle case contadine di Carlo Levi.

Questa Madonna nera è come la terra; può far tutto, distruggere e fiorire; ma non conosce nessuno, e svolge le sue stagioni secondo una sua volontà incomprensibile. La Madonna nera non è, per i contadini, né buona né cattiva; è molto di più. Essa secca i raccolti e lascia morire, ma anche nutre e protegge; e bisogna adorarla. In tutte le case, a capo del letto, attaccata al muro con quattro chiodi, la Madonna di Viggiano assiste con i grandi occhi senza sguardo nel viso nero, a tutti gli atti della vita⁸³.

⁸² www.castellidicera.wordpress.com.

⁸³ Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2014 [1945], p. 112. Sui santini e il loro utilizzo simbolico: Spera V. *Le figure che guariscono. Uso terapeutico e protettivo dei santini*, «VOCI», anno XII, 2015, pp. 181-210.

La figura dell'anziano pellegrino appare, contemporaneamente, fuori dal tempo, un pellegrino solitario che vive in autonomia il rapporto con la sacra icona che segna ogni stagione della propria vita la cui presenza è ravvisabile anche nell'intimità domestica, oltre a ricordare un eroe romantico, permette di aprire uno squarcio su come il pellegrinaggio rappresenti soprattutto un'esperienza personale, diretta e binaria con la presenza sacra verso cui ci si dirige. Un sentimento, questo, presente in ciascun pellegrino, mutevole d'intensità certo, ma rappresentante ancora oggi la messa in pratica rituale di un'esigenza che la cultura ha inglobato e strutturato, mutando. Ricostruita ogni prima domenica di settembre, come le case di Santomena (e Castelnuovo di Conza) dopo il terremoto, come i castelli di cera che da qui hanno ripreso a ripartire.

1.4 Il Cammino silenzioso

Nell'aprile 2015, a poche settimane dalle elezioni che rinnoveranno il Consiglio Regionale della Campania, vengo a conoscenza che da Atena Lucana, un paese del Vallo di Diano, partirà un pellegrinaggio a piedi verso il Sacro Monte di Viggiano per accogliere l'arrivo della Madonna Nera nella salita di maggio.

O "Maronna ri Viggiano" sana le nostre ferite, dacci coraggio e forza per superare le ipocrisie della politica e se puoi dai pure un calcio a tutti quelli che vogliono assai male a questa terra.

Il 30 aprile partiremo a piedi da Atena, guidati dagli asini, alla volta del Sacro Monte di Viggiano dove, il 3 maggio, accoglieremo l'arrivo della Madre di tutte le genti lucane in cappella.

Oggi in vista delle prossime elezioni regionali tutte le forze politiche in Campania da destra a sinistra sembrano contrarie al petrolio nel Vallo di Diano, e ci segnalano le loro interrogazioni. Ma ormai abbiamo capito che sono poco credibili: tanto che ci resta solo la richiesta di grazia alla Madonna, Madre Protettrice di tutte le Genti Lucane.

Attraverseremo in silenzio e col cuore aperto monti e sorgenti. Faremo tappa anche in alcune delle grandi ferite putrescenti dei nostri santuari. Porteremo in dono i "cereali del futuro" e i fagioli di queste terre di passaggio appenniniche.

Semineremo lungo il percorso le nostre suppliche con la gioiosa speranza di poter e saper vivere un "nuovo" presente: "Maronna ri Viggiano", proteggici!

Queste parole descrivono gli intenti iniziali dell'esperienza di lotta mutata col tempo in rito⁸⁴ ideata e messa in pratica da Ivan Di Palma⁸⁵, un imprenditore agricolo che, dopo essersi laureato in filosofia a Firenze ha deciso di ritornare nel suo paese per coltivarne la terra, un ritorno che, oltre ad essere una decisione personale, è una scelta politica e culturale. Le prime attività della sua azienda sono legate all'avvio di un allevamento di asini e alla coltivazione di varietà antiche di grano. Gli asini dell'Asineria EquinOtium, il nome dato da Ivan alla sua impresa, e il ritorno a forme e tecniche di coltivazione che richiamano le buone pratiche antiche testimoniano un ritorno nel Vallo di Diano di elementi tradizionali legati alla terra: se di asini se ne vedono sempre meno e i campi di grano del territorio sono perlopiù messi a dimora con sementi nate in laboratorio, la decisione di un ritorno al passato può essere interpretato come l'esigenza di ricollegarsi a pratiche e poetiche oramai messe da parte per renderle attuali, produttive. L'esigenza sottotraccia, quella che ha segnato il ritorno del giovane appare così di natura identitaria.

Gente d'Appennino.

Ivan Di Palma alleva asinelle da latte, e in maniera esemplare non si disfa dei maschi, come fanno i bufalari, ma li usa per il trekking: "Il nostro no è un coerente e consequenziale sì, a politiche e vocazioni territoriali e a una terra che di soprusi, rapine e abusi è satura. Siamo gente d'Appennino e la nostra è anche una lotta per restituire dignità a un'identità perduta⁸⁶."

⁸⁴ «Il pellegrinaggio estemporaneo di alcuni oppositori ad un progetto dal forte impatto ambientale può ripetersi e diventare un nuovo rituale da aggiungere al calendario festivo locale o semplicemente rimanere una forma singolare e occasionale di dissenso politico. L'osservazione etnografica costante e protratta nel tempo è il solo esercizio intellettuale che può rispondere a tali problematiche e attestare se dei particolari *riti in emergenza* danno effettivamente luogo a specifici *riti di commemorazione*» Gugg G., «*Mettici la mano Tu!*». *Emergenza e commemorazione: vecchi e nuovi riti vesuviani*, in Borriello D., Ranisio G. (a cura di), «Linguaggi della devozione. Forme espressive del patrimonio sacro», Pagina, Bari 2014, pp. 91-126: 116. La ripresa dal passato simbolico della pratica del pellegrinaggio da parte di Ivan può essere interpretata, seguendo Giovanni Gugg, come nuovo rito di emergenza nato per scongiurare il rischio della tenuta culturale di un gruppo, *ivi*, p. 104. Ho scritto brevi note su questa esperienza in Valitutto S., Id., *Il Cammino silenzioso*, in «Terre di frontiera. Mensile indipendente», n. 3, anno 1, 2016; Id., *Il Cammino silenzioso. Seminare i semi della restanza*, in AA. VV., «Energie dalla terra. Coltivare lo spazio del futuro», MIdA edizioni, Pertosa (Sa) 2016.

⁸⁵ Inserito nel "No Triv Bike Tour" partito a Benevento e giunto a Viggiano nella primavera 2015 (<http://www.forumambientale.org/terre-di-passaggio/>, ultima consultazione ottobre 2016), il *Cammino silenzioso* è però un atto di testimonianza e di resistenza simbolica autonomo, che lega al presente alcuni elementi fermi e fissi dell'antico pellegrinaggio verso il Sacro Monte di Viggiano per misurare coi passi la terra lucana che, minacciata da un'idea predatoria di sviluppo, non trova alleati negli amministratori locali ma riscopre, come in un nuovo mito di fondazione del culto, la sua protettrice.

⁸⁶ Cervasio S., *Vallo di Diano in rivolta contro i pozzi petroliferi* http://napoli.repubblica.it/cronaca/2012/02/26/news/vallo_di_diano_in_rivolta_contro_i_pozzi_petroliiferi-30512195/, ultima consultazione ottobre 2016. Rileggendo la dichiarazione che Ivan lasciò ai giornalisti il giorno in cui fu diffuso il primo comunicato del Comitato "No petrolio", appare subito chiaro quanto la sua sia soprattutto una battaglia identitaria. L'"identità perduta" è un'identità "sentita" cfr. Fabietti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma (3° ed.) 2013. «Per loro, infatti, la terra è [...] uno spazio sacro con il quale hanno bisogno di interagire per alimentare la propria identità e i loro valori. Quando rimangono nei loro territori, sono quelli che meglio se ne prendono cura.» Questo è l'ammonimento dell'ultima enciclica papale rivolto alle comunità aborigene minacciate dallo "stile egemonico": Papa Francesco *Laudato si'*. *Sulla*

Questo estratto di un articolo de “la Repubblica Napoli” del febbraio 2012 risale al periodo in cui ho conosciuto Ivan, che rivestiva il ruolo di membro del Comitato “No petrolio nel Vallo di Diano” nato per contrastare il tentativo di una multinazionale petrolifera di sondare la possibilità di iniziare a perforare le montagne che separano quest’area a sud-est della provincia di Salerno dalla Val d’Agri⁸⁷.

cura della casa comune, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 2015, p. 148, riferimento utile per spiegare meglio il concetto identitario pensato dal filosofo allevatore di asini.

⁸⁷ «Il 15 febbraio [2012] è nato a Sala Consilina il comitato spontaneo “No al Petrolio” nel Vallo di Diano. Questo punto d’incontro tra cittadini, associazioni culturali e di categoria, ordini professionali, artigiani ed agricoltori nasce dall’esigenza di contrastare il nuovo assalto che l’industria petrolifera sta portando al nostro territorio, 15 anni dopo la Texaco a Sala Consilina.

Come in quella occasione, ravvediamo un grave pericolo per l’ambiente e per le circa 70mila persone che abitano in un comprensorio composto da 14 comuni, tutti ricadenti in area Parco [del Cilento, Vallo di Diano e Alburni] o in zona contigua. Peggio di allora, la Shell ha chiesto di effettuare sondaggi in 8mila ettari circa di territorio interamente protetti dall’UE che l’ha individuati come Sito di Interesse Comunitario (SIC).

Per i componenti di questo comitato, il petrolio rappresenta una scelta anacronistica, economicamente inconsistente ed in conflitto con lo sviluppo raggiunto dal territorio. Non solo il piano Shell non ha indicato alcuna prospettiva occupazionale (né diretta, né nell’indotto) per il Vallo, ma possiamo sin d’ora affermare che la malaugurata presenza di pozzi comporterebbe un grave danno per l’esistente tessuto di aziende agricole, zootecniche, di trasformazione di prodotti della terra – in primis i numerosi caseifici capillarmente diffusi in tutti i comuni –, di imbottigliamento acque minerali e turistico-ricettive.

Da un punto di vista economico-sociale verrebbe meno la possibilità, ribadita istituzionalmente attraverso i finanziamenti della Regione e dell’Unione Europea, di avviare uno sviluppo armonico costituito da beni sempre più preziosi come la terra, i centri storici, l’artigianato, l’ambiente.

Si assisterebbe piuttosto ad una trasformazione del territorio in senso industriale con scarse prospettive di durata, che si esauriranno non appena il petrolio sarà anch’esso esaurito e che lasceranno ancora più arida e senza nulla, la nostra terra. Esempi e false speranze che abbiamo già vissuto nei periodi del post sisma con zone industriali fatiscanti, nate per esaurire risorse economiche e illudere cittadini, disperati economicamente, con il miraggio di una ricchezza che tale non è stata, né sarà.

Guardiamo poi la Basilicata. Rifiutiamo con forza l’ipotesi di trasformare il Vallo in una nuova Val D’Agri: una terra che vive questo incubo da 30 anni e che in cambio ne ha ottenuto spopolamento, impoverimento delle famiglie, massiccia emigrazione giovanile, aumento della disoccupazione, degrado ambientale e raddoppio delle patologie legate all’inquinamento di suolo, falde ed aria. [...]

Ci conforta invece vedere la reazione compatta e unitaria dei sindaci che nella conferenza della Comunità Montana hanno ribadito giovedì un no convinto e corale. Ma questo non basta. È importante che i cittadini sentano proprio questo passaggio epocale e respingano con forza una soluzione vecchia e pericolosa per tutti noi.» *Presentazione*, <http://comitatonopetrolio.blogspot.it>, ultima consultazione ottobre 2016.

Nel primo documento ufficiale che decreta la nascita del Comitato “No petrolio” sono messe in campo e enunciate alcune questioni fondamentali (accenni storici sulle conseguenze politico-economiche di analoghi paradigmi di sviluppo avviati nel territorio in questione, descrizione geografico-patrimoniale dell’area interessata, pareri degli esperti, riferimenti agli esiti negativi delle attività petrolifere del caso più prossimo, modalità istituzionali di opposizione) per difendere non solo la salute di circa settantamila persone ma anche un’idea (e una pratica) di sviluppo locale. Sul tema cfr. Aime M., *Un treno, una valle...*, in «Etnografia del quotidiano. Uno sguardo antropologico sull’Italia che cambia», elèuthera, Milano 2014, pp. 55-89; Alliegro E. V., *Il totem nero*, op. cit., Malighetti R. (a cura di), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell’antropologia*, Meltemi, Roma 2005; Olivier de Sardan J.P., *Antropologia e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2008 [1995]; Saitta P., *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamento a Gela*, Think Thanks, Napoli 2011 (2° ed.). La retorica del comunicato si conclude poi con la diffusione dei contatti a cui i cittadini potranno rivolgersi per partecipare alle future azioni promosse dal Comitato nato “dal basso”, incontri pubblici, manifestazioni o semplicemente per ricevere informazioni sulle attività produttive che le dinamiche economiche globali vogliono installare in “casa propria”.

L'istanza "Monte Cavallo"⁸⁸ presentata da Shell Italia interessa otto comuni salernitani (Atena Lucana, Montesano sulla Marcellana, Padula, Polla, Sala Consilina, Sant'Arsenio, Sassano, Teggiano) e quattro potentini (Brienza, Marsico Nuovo, Paterno, Tramutola) e, nello specifico, i Monti della Maddalena, il massiccio montuoso che segna il confine geo-politico tra Campania e Basilicata, area SIC, "santuario dell'acqua" che disseta i paesi dei due versanti, montagne attraversate e abitate da comunità che si riconoscono affini. Non a caso, uno dei primi passi del Comitato è quello di istituire il coordinamento dei comitati lucani e campani contro le estrazioni petrolifere, seguiranno incontri e dibattiti pubblici, manifestazioni, la raccolta di oltre diecimila firme, interrogazioni parlamentari, gli interventi di consorzi di imprese, associazioni, fondazioni attive sul territorio salernitano.

La vicenda dell'istanza "Monte Cavallo", a differenza dell'istanza di "Permesso Tardiano" che interessava due comuni del Vallo di Diano (Casalbuono e Montesano sulla Marcellana) a cui la Compagnia Petrolifera *Apennine Energy* ha rinunciato lo scorso otto ottobre⁸⁹, ufficialmente non si è ancora conclusa. Al contrario, dopo un periodo di apparente standby, nelle ultime settimane del 2016 l'iter tecnico-procedurale si è rimesso in moto.

L'onda nera del petrolio s'insinua nel Vallo di Diano anche indirettamente. È stata autorizzata la costruzione un sito di stoccaggio di idrocarburi nell'area PIP di Polla, il pozzo PERGOLA 1 di Marsico Nuovo prevedrà il passaggio di un oleodotto nel territorio campano e altre emergenze in Val d'Agri, al di là dei Monti della Maddalena, interessano direttamente gli abitanti del Vallo. Dal 2012 al 2015 le visioni ambientaliste locali sono cambiate, aperte alle emergenze di altri territori ed a una visione nazionale della salvaguardia dell'ambiente, così il Comitato, che continua a produrre documenti, richieste di chiarimento, incontri e a presentare istanze - talvolta affiancando e pungolando, se non sostituendo, istituzioni e enti locali - è entrato nell'orbita nel movimento nazionale "No Triv".

Le forze della natura e della storia, legate l'una all'altra e al tempo stesso unite agli altri grandi temi dei discorsi "no petrolio" (sviluppo, patrimonio, salute, politica), concorrono a fare dell'identità da salvare il principale elemento di opposizione all'arrivo nel Vallo delle multinazionali del petrolio. Un'identità, quella degli abitanti del Vallo di Diano, che è lucana, nonostante l'appartenenza politico-amministrativa alla Regione Campania. Identità locale rivendicata, ma anche "praticata". Il legame storico, economico, culturale, linguistico della

⁸⁸ <http://unmig.sviluppoeconomico.gov.it/dgsaie/istanze/dettaglio.asp?cod=51&numerofasi=4>, ultima consultazione ottobre 2016.

⁸⁹ Ortolani F., *Petrolio, Apennine Energy rinuncia al "Permesso Tardiano"*, http://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/napoli/cronaca/15_novembre_02/petrolio-appennine-energy-rinuncia-permesso-tardiano-13f51752-817f-11e5-92a7-c43c9f386659.shtml, ultima consultazione ottobre 2016.

Lucania che ha come spartiacque i Monti della Maddalena si ancora alle risorse, naturali (acqua, boschi, pascoli) e agricole, su quella “tradizione” da valorizzare che diventa uno dei motivi per dire “no” al petrolio. È la terra l’elemento centrale delle politiche, delle pratiche e delle poetiche di appartenenza, la terra attaccata, insieme simbolico e metafora, di un ritorno critico ai luoghi e alla terra stessa. «Là dove Rocco Scotellaro celebrava l’uva puttanella – tornerebbero finalmente i pecorai e i morti di fame» avrebbe scritto nel 2015, con disprezzo, Federico Pirro, docente di Storia dell’Industria all’Università di Bari⁹⁰, #iovivoqui avrebbero scritto gli aderenti ad una delle campagne di sensibilizzazione contro lo “Sblocca Italia” del Comitato⁹¹.

La terra mi tiene.

Sradicarmi? la terra mi tiene
e la tempesta se viene
mi trova pronto.

Questi versi di Scotellaro, il sindaco poeta di Tricarico⁹², sono stati scelti da Ivan Di Palma per intitolare un evento culturale la cui prima edizione è del 2012: “La terra mi tiene”⁹³. La riapertura dei forni di Atena Lucana, la festa del pane che ha il sapore di grani antichi coltivati dagli agricoltori che iniziano a formare una rete si alternano e inglobano una serie di momenti di informazione scientifica su temi ambientali, di innovazione agricola e ricerca sociale, di condivisione di esperienze, di “comparanza” con chi è “tenuto” dalla terra. “La terra mi tiene” si celebra il giorno di Liberazione ed è diventato uno dei momenti di proposta e di narrazione delle alternative che si stanno seminando nella terra valdianese.

È in questa occasione, durante la quarta edizione, che rincontro Ivan. Insieme a lui, che al pellegrinaggio a Viggiano non c’è ancora mai stato, racconto ai partecipanti all’evento cosa succederà da lì a pochi giorni e cosa si troverà avanti chi parteciperà al *Cammino silenzioso*.

Maggio 2015. La mattina del 30 aprile visito per la prima volta l’Asineria EquinOtium, è appena poco dopo l’alba e Ivan mi viene incontro al paese, saremo in sei a camminare: due uomini, due

⁹⁰ www.ilfoglio.it/articoli/2015/02/24/tutte-le-sviste-di-presa-diretta-sul-petrolio-lucano_1-v-125947-rubriche_c110.htm (ultima consultazione ottobre 2016).

⁹¹ www.ondanews.it/vallo-diano-contro-sblocca-trivelle-corre-web-lhastag-iovivoqui (ultima consultazione ottobre 2016).

⁹² Per un approfondimento antropologico della poetica scotellariana: Bronzini G. B., *L’universo contadino e l’immaginario poetico di Rocco Scotellaro. Con Inediti scotellariani*, Dedalo, Bari 1987. Sulla Tricarico coeva al poeta letta attraverso il rapporto de Martino/Zavattini si rimanda a Faeta F., *Il sonno sotto le stelle. Arturo Zavattini, Ernesto de Martino, un paese lontano*, in *Fotografi e fotografie. Uno sguardo antropologico*, Franco Angeli, Milano 2006. Le poesie di Rocco Scotellaro sono state recentemente ripubblicate: Scotellaro R., *Poesie*, RCE Multimedia, Napoli 2016.

⁹³ www.laterramitiene.com, (ultima consultazione ottobre 2016).

donne e due asini. Le due partecipanti al *Cammino* sono Carlotta e Miriam, non sono del Vallo di Diano e questo non pare scoraggiare la “chiamata” del contadino filosofo.

Carlotta in quelle settimane, per conto di una Fondazione locale, sta portando avanti una ricerca sul “ritorno alla terra” dei giovani dell’area interna campano-lucana, è siciliana e si occupa di scienze sociali applicate all’agricoltura, ma il suo sguardo non è incasellabile in compartimenti scientifici ben stabiliti⁹⁴. Miriam è torinese ma custodisce origini siciliane, si occupa di sviluppo territoriale, è arrivata nel Vallo di Diano insieme a Carlotta per guardarsi attorno in un periodo di passaggio della propria vita. I due asini che ci accompagneranno, che porteranno sul dorso il peso dei nostri zaini, sono Astrid e Viola che, nonostante i percorsi di trekking compresi tra le attività dell’Asineria, non hanno mai camminato così a lungo.

Da Atena Lucana a Viggiano sono previsti tre giorni di cammino, non la strada più breve, ma quella che attraverserà i Monti della Maddalena e poi taglierà la Val d’Agri in due per arrivare alle pendici del Sacro Monte e risalirlo, nel mezzo un giorno di pausa. I camminatori pernoveranno in due aziende agricole locali, i cui proprietari sono amici di Ivan, pratiche non solo per trascorrere la notte al coperto ma anche per la sosta degli asini. Come anticipato nelle parole di presentazione di Ivan, in dono alla Madonna saranno portati semi di varietà antiche di cereali e il fagiolo autoctono.

Avverto che questa esperienza muterà il mio approccio alla ricerca già nelle prime battute della mattinata. Sto filmando le fasi di preparazione, la ricerca dell’equilibrio sul basto (*varda* in dialetto locale) degli zaini con i cambi e il cibo del viaggio: Ivan mi guarda chiedendo una mano. Più che documentarlo, il *Cammino* dovrò farlo.

Partiamo, l’erba del primo sentiero che ci porterà dopo alcune decine di metri sulla strada che collega Polla a Brienza (Pz) è bagnata dalla pioggia della notte e dei giorni scorsi. I primi passi sono instabili e disomogenei, Ivan guida la strada tenendo Viola per la capezza, seguono Carlotta che conduce Astrid, poi Miriam ed infine io. L’ordine di camminata muterà centinaia di volte, dovuto alle alternanze alle capezze e al fluire dei dialoghi, il ritmo, una volta acquisito dagli asini, rimarrà più o meno costante, sospeso per piccole pause degli umani e degli animali. Presa la strada d’asfalto, che segna l’ingresso in Basilicata, il percorso si fa meno difficile, la via è segnata dal catrame e dai suoi lati puliti di recente per il passaggio, qualche giorno prima, di metri e metri di pale eoliche installate sulle montagne di Brienza. In contrada Pozzi, dopo aver costeggiato un grande impianto fotovoltaico, passiamo su un cavalcavia della Fondo Val d’Agri e cingiamo una grande cava di sabbia sotto sequestro. Abbandoniamo presto il bianco della

⁹⁴ La ricerca di Carlotta sarà pubblicata in AA. VV., *Energie dalla terra. Coltivare lo spazio del futuro*, MIdA edizioni, Pertosa (Sa) 2016 diventandone la struttura portante.

pietra lucana e ci inoltriamo in una pineta che poco si confà alla macchia naturale della quale resiste una grandissima quercia plurisecolare che attesterebbe il passaggio di Annibale anche in questa terra. La salita si fa via via più ripida fino ad una sosta ad un vecchio pozzo esplorativo, il “Pozzo sonda Gargaruso 1”, ora diventato parco giochi, abbandonato. È Ivan la nostra guida, conosce questi luoghi e le storie antiche e recenti che li riguardano, perché li frequenta e ne conosce gli abitanti. Entriamo in una maestosa faggeta, qui pranziamo in località Lago, una conca con al centro un pozzo, per attingere acqua e abbeverare gli armenti. Il tempo di riposare e di continuare a raccontarsi e ripartiamo. Ritorniamo in Campania, percorrendo i sentieri dei Monti della Maddalena, dopo essere entrati nel Parco Nazionale dell’Appennino Lucano arriviamo in quello del Cilento, Vallo di Diano e Alburni. Attraversiamo la Foresta Cuponi, territorio demaniale che ogni tanto ci concede una magnifica vista dei paesi del Vallo, il santuario di San Michele di Sala Consilina (Sa) visto di spalle. Arriviamo in serata in contrada Vivo nel territorio di Sala, scaricati gli asini, dopo una cena con i proprietari dell’azienda agricola che ci ospita, riposiamo. Ci attende l’alba e la scalata di Monte Cavallo, la montagna appartenete alla catena dei Monti della Maddalena nelle mire della Shell. Ivan conosce queste montagne soprattutto perché ne ha letto e ne ha sentito parlare. Salendo, scortati per un tratto dal suo amico che ci ha ospitati nella notte e che riveste un ruolo importante nel Comitato “No petrolio nel Vallo di Diano”, c’imbattiamo in un bosco fitto, poco abituato alla presenza degli uomini, in cui spine e boscaglia sbarrano la strada. In realtà, la famiglia che ci ha accolti la sera prima da questo bosco, dalle decine e decine di piante che qui regnano, ricava saponi e creme di altissima qualità. Attraversiamo una rete che segna il confine della vasta proprietà di contrada Vivo ed entriamo in un bosco maestoso, “ZONA MILITARE”, fino a qualche decennio fa sede di una polveriera dell’esercito ora in via di bonifica. Qui dovranno sorgere nuovi pozzi di petrolio, qui dove la natura ha mostrato il suo lato selvaggio e sublime.

Iniziamo a scendere, i discorsi continuano, i chilometri si aggiungono agli altri facilitati anche dalla convivialità del pranzo condiviso di nuovo assieme. Poco prima di arrivare a Pergola, frazione di Marsico Nuovo, facciamo una sosta in cui registriamo le prime impressioni sull’esperienza.

Siamo sotto Mandranello... e siamo in quattro, siamo quattro amici che hanno condiviso già un pezzo di strada importante e ora si accingono ad entrare in Val d’Agri attraverso Pergola. Qui sopra c’è la piana di Mandrano e Mandranello: un posto meraviglioso, non solo suggestivo ma d’importanza vitale per una serie di questioni legate alla biodiversità ma soprattutto all’approvvigionamento idrico. Ora entriamo forse nel vivo del pellegrinaggio perché attraverseremo posti che sono interessati già da diverso tempo da trivellazioni petrolifere e da tutte le attività ad esse connesse. Alle tue spalle (*le mie* N.d.A.) c’è la rampa d’accesso al pozzo PERGOLA 1, che non si vede, attraverseremo i pozzi vicino la diga e arriveremo a Marsico (*Marsicovetere* N.d.A.) stasera. Dopo di che da lì partiremo alla volta di Viggiano, attraversando buona parte dell’oleodotto, passando per altri pozzi e camminando lentamente con gli asini.

Io sono un'intrusa. Mi trovo in Basilicata perché mi avevan detto che era la terra del silenzio. Camminando però ti rendi conto che anche il silenzio parla perché numerose saranno le tappe che faremo, che abbiamo già fatto e, nelle tappe che abbiamo fatto, anche se il silenzio era una condizione esterna i segni dell'uomo si vedono e li stiamo percorrendo anche volontariamente... Oltre al silenzio la lentezza e anche qui, scegli la lentezza però poi ti confronti con ciò che invece va con la velocità, ovvero il petrolio.

E anch'io sono entrata in queste terre da intrusa, incontrando persone, asini sulla strada che mi hanno portato anche in questo cammino [...] che me lo stanno raccontando dal profondo, con la possibilità di guardarsi in queste montagne che stiamo attraversando nel frattempo e capire pure l'amore della storia di questi posti che motiva a fare questo cammino. Questa intrusione, sto avendo il piacere di essere accompagnata da qualcuno che invece mi fa sentire meno straniera raccontandomi certi significati di luoghi, di vento, d'incontri.

Le parole, in ordine, di Ivan, Miriam e Carlotta raccontano bene dove eravamo e le motivazioni di ciascuno. Se nella descrizione del contadino filosofo emerge la conoscenza precisa dei luoghi e della presenza petrolifera che ne ha segnato la geografia, nelle parole delle due "intruse" si denota una visione esterna della Basilicata che poi verrà riformulata dall'esperienza e l'importanza di avere come guida del viaggio chi di quella terra sa raccontarne i significati. Nel mentre, arriva il mugnaio di Pergola dal quale Ivan porta a molire il suo grano, il primo di una serie di incontri che faremo lungo il *Cammino*. Gli chiediamo del petrolio, se in Basilicata abbia portato una ventata di miglioramenti di natura economica e sociale, la risposta è negativa, non si sta meglio con il petrolio, anzi si sta male.

- «Da dove venite?»
- «Atena Lucana.»
- «Addò iat?»
- «A' Maronna ri Viggiano.»
- «Ccù i ciucc?»
- «Si, ccù i ciucc.»

“Chi siete”, “Dove andate”, “A chi appartenete”.

Rispondendo alle tre domande fondamentali rivolte ai forestieri involontariamente diciamo ai lucani che incontriamo per strada che siamo nuovi pellegrini sui passi della strada antica. All'interlocutore bastano le risposte alle prime tre domande per capire che parliamo la stessa lingua, e diventiamo lucani, anche se qualcuno di noi lucano non lo è. Le motivazioni di questa scelta di cammino, invece, a chi abbiamo incontrato per strada non importa saperle, non sono necessarie perché chi va alla Madonna delle Genti Lucane lo fa per incontrare Maria e chiederle una grazia. In realtà, oltre ad avere una meta e una grazia da indagare più che da chiedere, il *Cammino* ha una strada da percorrere lungo la quale i piedi diventano «organi di senso⁹⁵» che, lentamente, percepiscono il mondo.

⁹⁵ La definizione è di Paolo Rumiz, formulata lungo il suo cammino da Roma a Brindisi percorrendo a piedi l'Appia Antica, Rumiz P., *Appia*, Feltrinelli, Milano 2016. Sulla natura antropologia del camminare Le Breton

Superata Pergola, attraverso una cava di sabbia e un sentiero tra le ginestre, sbuchiamo su un panorama ampio e mozzafiato; sotto ai nostri piedi c'è la Val d'Agri, ne distinguiamo alcuni paesi e le montagne, individuiamo alcune "ferite putrescenti" e la nostra meta: il Sacro Monte. Arrivati nei pressi di Marsico Nuovo, troviamo ad accoglierci i proprietari dell'azienda agricola e ricettiva che ci ospiterà, con loro c'incamminiamo lungo il fiume Agri per poi attraversare contrade e frazioni. L'attenzione nei nostri confronti è tanta, domande, fotografie, facce incuriosite. Il *Cammino* percorre molti chilometri d'asfalto, si fa domande, discute e si racconta prima di arrivare, a sera inoltrata, alla sosta della notte, lì dove trascorreremo una giornata di riposo. Il sabato, infatti, conosceremo meglio l'azienda che ci ospita, aiuteremo a potarne gli ulivi e riaccenderemo il forno a legna dove cuoceremo per cena pane e pizze impastati il pomeriggio. Nonostante la stanchezza accumulata, il lavoro sembra essere l'unica forma possibile per sdebitarci dell'ospitalità. Nel frattempo la tavolata si è allargata, sono arrivati amici dal Vallo di Diano e attivisti ambientali dal Vulture, uno di loro è membro di OLA (Organizzazione Lucana Ambientalista⁹⁶); la coppia che ci ospita, attiva in numerose battaglie in difesa della salubrità e dei diritti della Val d'Agri nera di petrolio, è il punto d'incontro di storie ed esperienze diverse.

La mattina di domenica 3 maggio partiamo per l'incontro che ci ha spinti a camminare e a incontrarci. È l'alba e iniziamo addentrando nel querceto dell'azienda interamente attraversato dall'oleodotto che collega il greggio estratto nei pozzi delle montagne che ci sovrastano al C.O.V.A. (Centro Olio Val d'Agri), nella zona industriale di Viggiano⁹⁷: questa ferita sotterranea è resa visibile da una recinzione. Inizia una lunga salita d'asfalto che ci porterà quasi alle porte di Marsicovetere dove imbocchiamo il Sentiero del Ventennale che, tagliando tra i pini, sbuca ad una delle curve che dal paese portano al santuario di Viggiano. Da lì ci addentriamo in un bosco, l'ultima copertura di un viaggio che da ora in poi calpesterà la roccia. Astrid e Viola sono prive del basto, spinte da Ivan, attorno siamo in sette ad aggrapparci alla

D., *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano 2003; Le Breton D., *Marcher. Éloge des chemins et de la lentueur*, Éditions Métailié, Paris 2012.

⁹⁶ Alliegro E. V., *Il totem nero*, cit., pp. 282-289.

⁹⁷ «La superficie della concessione Val d'Agri (i cui titolari sono l'Eni al 60,77% e Shell Italia E&P al 39,23%) è di 660,15 km², nei giacimenti Monte Alpi-Monte Enoc, Caldarosa e Cerro Falcone sono in produzione 27 pozzi (gli altri 10 non sono più attivi) che erogano al COVA più di 82mila barili di olio e 4milioni di m³ di gas al giorno. Rieccolo il Centro Olio Val d'Agri, il simbolo della rinascita industriale lucana con i suoi 180mila m² cinti da un muro oggetto a vent'anni dalla prima pietra di un restyling artistico-mimetico, qui è convogliata dai pozzi, tramite 100 km di condotte interrate, la miscela "multifase" per la separazione dell'olio dal gas e dall'acqua. Dal COVA, in quella che era la fertile località "Vigne" di Viggiano, a poche centinaia di metri dalla riserva d'acqua potabile del Pertusillo, il greggio, tramite un oleodotto arriva alla raffineria di Taranto. Come le acque del placido Agri, il fiume di petrolio sfocia a Taranto dopo più di 130 km.» La citazione è l'estratto di *Nero di Lucania*, un reportage dell'inverno 2015 che ho condotto insieme al fotoreporter Michele Amoruso: <https://medium.com/@simonevalitutto/nero-di-lucania-l-inferno-%C3%A8-stato-scoperchiato-nero-di-lucania-%C3%A8-un-reportage-in-val-d-agri-6e1be93c5786#.qrml47yhb>.

montagna. L'unica sosta è per l'ennesimo panorama mozzafiato: Campo Imperatore, una conca naturale che domina la Val d'Agri e spinge lo sguardo verso le montagne del salernitano. Sento Gennaro che è partito con la processione da Viggiano per capire se riusciremo ad arrivare in tempo, la mattinata sta quasi per finire e il sole ci fa prosciugare le ultime scorte d'acqua.

Ad un tratto, dietro l'ennesimo crinale, ecco sbucare la parte posteriore del santuario. Siamo arrivati. Appena giunti vediamo tanti fedeli salire, udiamo le zampogne in lontananza che si uniscono ai canti. Ecco, sta arrivando la Madonna, restiamo ad aspettarne il passaggio in disparte e, quando è di fronte a noi, Ivan prende nei pugni il suo grano, quello partito con noi tre giorni prima da Atena Lucana e lo lancia sulla teca.

Sugli usci di tutte le case i contadini aspettavano la processione con in mano un cesto di grano, e al suo passaggio ne buttavano piene manciate sulla Madonna, perché si ricordasse dei raccolti e portasse la buona fortuna. I chicchi volavano per l'aria, cadevano sulle pietre del selciato e rimbalzavano con un rumore leggero, come di grandine. La Madonna dal viso nero, tra il grano e gli animali, gli spari e le trombe, non era la pietosa Madre di Dio, quanto una divinità sotterranea, nera delle ombre del grembo della terra, un Persefone contadina, una dea infernale delle messi⁹⁸.

La pratica rituale descritta da Carlo Levi si riferisce alla processione di «una povera Madonna di cartapesta dipinta, una copia modesta della celebre e potentissima Madonna di Viggiano⁹⁹» osservata durante il confino a Gagliano (Aliano, MT). Rito analogo è stato documentato anche durante la festa settembrina del 1950 da Viviana Pâques: «Al suo passaggio delle donne lanciavano manate di grano “in segno di abbondanza”, come dicevano¹⁰⁰».

Il gesto inconsapevole di Ivan è, così, il ritorno a Viggiano di una pratica rituale antica che la modernità aveva falciato. Quella domenica di maggio sono ritornati a Viggiano anche gli asini che pascolano circondati dai curiosi, soprattutto bambini, nel verde resistito ad una massiccia opera di livellamento del terreno con pietre locali che ha trasformato il sentiero di un tempo in una comoda strada. Nel frattempo, circondata da centinaia di persone, la Madonna Nera entra nel suo santuario estivo, all'indietro, non perdendo lo sguardo sulla folla che pian piano varcherà la soglia per renderle omaggio. Così facciamo anche noi, ognuno ha i suoi tempi per avvicinarsi alla statua, conoscerla, parlarle.

Io vedo Gennaro, lo saluto, ancora non capisco bene cosa rispondere alle sue domande, avrebbe voluto anche lui fare un'esperienza simile ma i doveri che il suo ruolo di musicista gli impone non l'hanno permesso, è strano come stavolta sia lui a chiedermi qualcosa, quando i nostri ruoli

⁹⁸ Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., pp. 109-110.

⁹⁹ Ivi, p.109.

¹⁰⁰ Pâques V., *La processione di Viggiano*, in «La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», a. I, n. 2, Chieti dicembre 1953, p. 29. Sui significati simbolici legati alla mitologia classica e alla ritualità agraria del lancio del grano alla Madonna: Buttitta I., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma 2006, pp. 143-146.

erano abituati a recitare l'esatto opposto. Ne riparleremo tornati a casa, unendo la mia esperienza ai ricordi che lui ha ripescato nella memoria dei suoi compaesani che hanno effettuato gli ultimi pellegrinaggi a piedi verso Viggiano, partendo da Caggiano.

È arrivato per me il momento di avvicinarmi alla Madonna, alla statua che negli anni precedenti avevo visto più volte, da lontano, da vicino, con o senza corona, solitaria o circondata da folle devote. Questa volta mi pare essere la prima, rimango folgorato dall'oro che la ricopre, dal suo viso bruno, dai suoi "occhi senza sguardo" che cerco e che ogni volta fugge e muta¹⁰¹.

Terminati i saluti, mangiato qualcosa, riprendiamo la via del ritorno, di nuovo a piedi, verso l'azienda che ci ha ospitati. Invece di tornare subito a casa, abbiamo quasi l'esigenza di condividere ancora una notte insieme, il mattino del lunedì, in auto, impiegando mezz'ora, ritorniamo al punto da dove eravamo partiti.

Settembre 2015. I semi gettati a maggio non possono non generare altri frutti, così:

Il 2 settembre dall'Asineria Equinotium di Atena Lucana riparte "Il Cammino silenzioso", un pellegrinaggio a piedi con due giovani ciucciarelle di nome Astrid e Viola. Percorreremo i Monti della Maddalena, passando per strategici pozzi petroliferi della Val d'Agri, le fonti e i corsi d'acqua vitali, per riaccompagnare, domenica 6 settembre, a Viggiano, la Madonna delle Genti Lucane.

Dopo l'esperienza del maggio scorso, il ritorno sul Sacro Monte diventerà occasione per incontrare le genti che abitano la Lucania, farsi raccontare il proprio rapporto con i luoghi, leggerne negli occhi l'indole, il carattere, il loro "essere nel mondo" e così passo dopo passo riequilibrare il nostro di "essere nel mondo".

Partire, raccogliere, tornare, come i pastori che ritrovarono l'effigie d'oro della Madonna e che attraversano quei luoghi per nutrire i propri armenti. Dopo la salita della primavera, la discesa che

¹⁰¹ «Dalla relazione del 1715 (del Montorio S., *Zodiaco di Maria*, cit. N.d.A.) si può dedurre che al primo schiudersi del secolo XVIII il gruppo divino si presentava ai fedeli con lo splendore delle vesti dorate; sia le testimonianze scritte sia quelle iconografiche non chiariscono invece quando e perché avvenne l'annerimento dei volti. Non ci soccorre neanche, a pochi passi dalla Madonna Nera, la tela raffigurante la *Vergine con il Bambino fra San Gennaro vescovo e martire e San Francesco di Paola*. L'opera è firmata dal pittore Salvatore Ferrari e datata 1714. La Vergine e Gesù Bambino, chiaramente ispirati al gruppo ligneo, hanno l'incarnato roseo e le vesti sono policrome. L'indagine archeometrica su un frammento della doratura rimossa nel corso dell'ultimo restauro, ha rivelato tre strati d'oro e uno di colore azzurro, provando che per un certo periodo le vesti si presentavano colorate.» Calò Mariani M., *Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*, in «Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne Nere d'Europa», Atti del Convegno Internazionale (Santuario e Sacro Monte di Oropa, Santuario e Sacro Monte di Crea, 20-22 maggio 2010) 2012, pp. 43-44. Per i dati relativi alle indagini archeometriche Van der Werf I., Laviano R., Sabbatini L., *Indagini archeometriche sulle Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*, in «Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne Nere d'Europa», Atti del Convegno Internazionale (Santuario e Sacro Monte di Oropa, Santuario e Sacro Monte di Crea, 20-22 maggio 2010) 2012, pp. 51-53. Le dorature attestate da questo studio partono da una originaria in polvere d'oro, poi coperta da uno strato azzurro, un'altra del 1828 e l'ultima del 1965. Questo fenomeno appare non legato esclusivamente alla manutenzione dei colori e dei materiali della statua ma può inserirsi in un adeguamento del culto alle esigenze iconografiche del clero e dei fedeli che Giordana Charuty chiama "rianimazione": Charuty G., *Dal cattolicesimo meridionale all'antropologia delle società cristiane*, in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Antropologia del Mediterraneo*, Guerini, Milano 2007, pp. 275-276.

segna la fine dell'estate, il Sacro Monte di Viggiano rappresenta il punto d'incontro tra la terra, i suoi cicli, i suoi frutti e l'eterno, il cielo che distrugge, fa crescere e protegge.

Fare e disfare il cammino, come si fa con i campi e con le coscienze, per rigenerare e rifiorire.

Un pellegrinaggio è anche ricerca, non solo dello Spirito del viandante, ma anche del senso profondo di chi abita i paesi e le montagne attraversate, diventare ospite vuol dire fermarsi ad ascoltare, attraversare vuol dire indagare ed essere indagato, così come camminare equivale a riflettere.

Il cammino silenzioso diventa così occasione per misurare coi passi dei ciucci la terra lucana, le storie, le rese, "le cose che così devono andare". Camminare è un'azione a credito che trasforma continuamente l'uomo. Bisogna fidarsi, camminare e essere pronti a cambiare.

Accanto all'intento principale che è quello di vivere con emozione ogni singolo passo che ci avvicina al Sacro Monte, abbiamo anche la volontà di creare un'equipe interdisciplinare che, attraverso sguardi diversi, racconti il viaggio e i protagonisti degli incontri lungo la strada e i sentieri. Una ricerca sociale che è tale solo perché è essa stessa un "fatto sociale", un salire e scendere i crinali delle comunità e dei singoli abitanti tinti dal nero della Madonna di Viggiano e del petrolio.

Un viaggio all'insegna del disincanto. Senza folclore e pose fotografiche stucchevoli cercheremo di imprimere nei nostri cuori i sentieri di montagna e le persone che la abitano con la fiducia e la convinzione che qui più che mai sono sperimentabili nuovi percorsi e nuovi e diversi "gradi di apertura al mondo".

Il cammino è pieno di emozioni autentiche, ragion per cui è aperto a tutti tranne che agli artisti fricchettoni new age, ai paesologi, agli intellettuali della ruralità (gli ultimi in ordine di tempo arrivati) e ai diversi infiltrati fiancheggiatori dell'Eni presenti in queste nostre terre.

Questo testo (di Ivan Di Palma con qualche mia aggiunta) di presentazione del cammino di settembre racconta cosa il *Cammino silenzioso* stia diventando: una pratica di resistenza che, attraversando i luoghi, prova a raccontare chi li abita¹⁰². E questa volta, oltre ad Ivan, Astrid, Viola e me, percorreranno il tratto Atena Lucana/Sacro Monte di Viggiano anche Dario Marino (storico cilentano della cooperativa agricola Terra di Resilienza), Vincenzo Pisapia (fotografo del paesaggio e ricercatore musicale di Teggiano, nel Vallo di Diano) e – per la prima giornata – Antonia Avagliano (figlia di Angelo, di dodici anni e curiosa del mondo)¹⁰³. Il percorso è lo stesso del cammino di maggio, ritroviamo il dono dell'ospitalità e le orme lasciate pochi mesi prima. A essere cambiati sono i camminatori e i luoghi, di mezzo c'è stata l'estate e la nascita, rapida, di un nuovo albero che di sera s'illumina: il pozzo esplorativo dell'Eni PERGOLA 1. Con Ivan, Vincenzo e Dario siamo partiti mercoledì 2 settembre dall'Asineria EquinOtium di Atena Lucana alle prime ore del giorno, stavolta il carico di Astrid e Viola era più pesante, c'erano tende, sacchi a pelo, lo zaino del quinto compagno di viaggio, Antonia. Da contrada Arnici, siamo arrivati subito in Basilicata, in contrada Pozzi. Centinaia di pannelli fotovoltaici riflettevano ancora il sole che nel frattempo si era alzato. Resteranno lì per trent'anni, cambieranno le pecore che vi pascolano in mezzo, cambieremo noi che li attraversiamo, cambierà la modalità di ricavare energia dal sole. Mentre loro resteranno lì, uomini e animali se ne andranno. Queste lastre entreranno a far parte del paesaggio, non saranno più un corpo estraneo, ne diventeranno elemento, come la grande cava che ci apre la salita verso il bosco.

¹⁰² Le Breton D., *Marcher*, op. cit..

¹⁰³ Sulla cooperativa Terra di Resilienza e l'attività sociale e culturale di Angelo Avagliano: AA. VV., *Energie dalla terra*, op. cit. pp. 76 – 78.

Prima di questo bosco, tra i campi coltivati e il puntello del passaggio mitico di Annibale, ecco ancora la “Postazione sonda Gargaruso 1”, lì dove i fanghi d'estrazione non si sa che fine abbiano fatto tre uomini scavano patate. Il pozzo resta anche quando è improduttivo riempito da chissà cosa, quei campi rimangono produttivi per i proprietari che, interrogati a riguardo, ammettono che la zona probabilmente non è del tutto bonificata. “Gargaruso 1” è entrato ormai nel paesaggio culturale, lì attorno si continuerà a coltivare nonostante il rischio di ammalarsi con i frutti della propria terra. Dopo la pausa per il pranzo riprendiamo il cammino, contrappuntato dalle orme degli animali selvatici lungo il sentiero che lo scorso maggio era ricoperto dall'acqua piovana. Il silenzio, interrotto a volte dalle piccole grandi scoperte di Antonia e dai giochi musicali di Vincenzo, accompagna lo stupore di chi, come Dario e lo stesso Vincenzo, sta vivendo per la prima volta l'essenza del *Cammino*. Io osservo come in pochi mesi i luoghi siano mutati e come sia mutato anche il mio modo di perdersi in essi. Al posto dei fiori ora ci sono i frutti, funghi, pere, mele, prugne selvatiche, nutrite dall'acqua che sotto i nostri piedi nasce copiosa e che fa bere i paesi dei due versanti. I Monti della Maddalena sono montagne d'acqua, un santuario di vita che genera e rigenera, questa acqua è benzina per centinaia di migliaia di motori: alberi, rovi, fontane, fiori, campi, case, imprese artigiane, allevamenti, vite che si dissetano. E lo capisco meglio passandoci nella stagione dell'arsura perché ritornare sui propri passi apre le porte a nuovi modi di comprendere.

Quando la stanchezza sta per avere la meglio, l'arrivo si fa più vicino, un'eterna mezz'ora che, giunti alla casa in contrada Vivo che ci aveva ospitati qualche mese prima, sembra essere niente. L'ospitalità che riceviamo è degna di quella cantata nei poemi omerici, la mensa ci apre a riflettere su cosa mangiamo quotidianamente. In contrada Vivo, sopra Sala, le piante sono interrogate, diventano saponi e medicinali, in laboratorio e a tavola. Depurati da una cena macrobiotica, siamo interrogati anche noi: quali sono le ragioni del nostro cammino? Ognuno ha motivi diversi, detti e non detti, che s'incastano e compongono il viaggio, la stessa meta per scopi complementari, da raggiungere insieme.

Dopo aver riposato le gambe, alla partenza della prima mattina del 3 settembre Antonia ci saluta. Riprendiamo il *Cammino silenzioso* rifornendoci dell'acqua per le ore successive, mettendone da parte un po' da donare alla Madonna, per dissetare l'arsura delle nostre richieste. Risaliamo, dobbiamo ritornare in Basilicata, salutiamo il Vallo di Diano, sotto Monte Cavallo attraversiamo un bosco in cui, nonostante la scomparsa del sentiero tracciato, si riconoscono le tracce della presenza degli uomini. Non siamo i primi a calpestare quel suolo ricoperto di foglie, ma è come se la scoperta ci rendesse esploratori di un mondo lontano, in pericolo, che in realtà ci sovrasta quotidianamente. Un tratto di cammino che quasi riesce a filtrare i nostri corpi, a

farli attraversare tra gli spiragli di luce, come in un antico e nuovo rito di passaggio che attraversa i rovi. Sbuciamo in quella che era la Polveriera, luogo di esercitazione militare nel territorio di Padula, da lì scendiamo tra vestigia che odorano di polvere da sparo e le storie di briganti di Dario, fra lotte e prese di posizione che oggi (nell'epoca post-moderna sulla cui valenza storico-filosofica in questo tratto di cammino ci interroghiamo) occorre ripensare e riattualizzare¹⁰⁴. Mandrano e Mandranello sono l'ultimo avamposto campano del nostro viaggio, e i confini assumono tratti diversi, Campania e Basilicata non stanno spalla contro spalla, si guardano negli occhi, non riesci a distinguerne la fine e l'inizio. La "lucanità" è questa? Un albero con radici in due regioni?

Dopo impietose curve di pietre, Astrid e Viola camminano con difficoltà. Ci fermiamo a una fontana assolata e riempiamo una borraccia con quell'acqua per donarla alla Madonna. Ripartiamo, è la controra e gli asini sono ancora più stanchi, come se il peso delle nostre domande gravi più degli zaini, della tenda, del cibo che trasportano. Arriviamo a Pergola, la frazione di Marsico Nuovo che pochi mesi prima ci aveva negato anche un bicchiere d'acqua. Ora il pozzo "Pergola 1" svetta di fronte a noi, potente. Salutiamo due anziane che stanno di fronte casa, arriva il molinaro che avevamo interrogato già a maggio, ci ha riconosciuti. Continuiamo la strada, dobbiamo arrivare fin sopra il pozzo, salire la collina da cui sta esplorando le viscere di questo angolo di Lucania. Un ragazzo ci chiama, con lo zio e il cugino sta sistemando la legna per l'inverno, ci offre da bere, ci chiede da dove siamo partiti e dove stiamo andando. Il discorso si allarga al petrolio. In poco tempo arrivano amici e parenti, si fermano incuriositi, per una foto con gli asini o qualche domanda. Si sta facendo tardi, il tempo per salire e montare la tenda si sta riducendo. Ci viene in soccorso l'ospitalità lucana, quella che credevamo estinta. Ci invitano a restare lì la notte, è una casa che tra un anno ospiterà una nuova famiglia, ma soprattutto a fare festa con loro, i giovani di Pergola. Noi accettiamo.

Il tempo di preparare la brace, prendere la carne e le birre, e arrivano la sera e una ventina di ragazzi per fare festa con noi. Sono di Pergola, di Marsico Nuovo e di Brienza, l'età media è circa ventitré anni, tra di loro c'è chi studia e chi lavora. Il fuoco della festa e il totem del petrolio, il pozzo "Pergola 1" illuminato (come la grande croce di luci bianche che sovrasta la frazione) secondo l'Eni questo è uno degli «interventi di inserimento paesaggistico e ambientale al fine di mitigare l'impatto visivo della torre e dell'intera postazione¹⁰⁵» sembra

¹⁰⁴ Dario Marino ha pubblicato alcune sue riflessioni a riguardo in Marino D., *L'Annessione. Violenza politica in Italia (1861-1873)*, Circolo Proudhon Edizioni, Roma 2016.

¹⁰⁵ https://www.eni.com/eni-basilicata/attivita/attivita-basilicata/progetto-pergola1/b_progetto-pergola-1.shtml, ultima consultazione ottobre 2016.

un'astronave pronta a trasportarci tutti sulla magnifica luna che piano piano esce a illuminarci. Il discorso sul petrolio si approfondisce.

I nostri nuovi amici sono informati, conoscono le vicende politiche, le dinamiche clientelari e economiche, i risultati dei controlli ambientali che raccontano gli ultimi anni dei loro luoghi. Sono consapevoli che le estrazioni stanno incidendo negativamente sul loro futuro. Perché? Qualcuno di loro lavora nell'indotto del petrolio, tutti sanno che le royalties fanno piovere un bel po' di denaro nelle casse dei loro paesi, i patentati percepiscono il buono carburante. Sanno che i soldi che il petrolio gli fa passare tra le mani sono solo le briciole, hanno capito che stanno perdendo vere risorse come i boschi, i terreni, l'acqua, sanno che la loro salute è a rischio, l'hanno vissuto sulla loro pelle. Accettano di raccontarci cosa vuol dire essere i figli del petrolio, loro che quando sono stati perforati i primi pozzi non erano ancora nati, forse ancora non lo sanno che non sono le pecore ma possono essere le formiche di questa terra.

La chiacchierata di questa sera resterà indelebile nella memoria dei camminatori.

Scrive Dario al riguardo:

Il paesino di Pergola ci accoglie con straordinaria ospitalità. Un gruppo di giovani organizza per il nostro arrivo una grigliata. Hanno voglia di raccontarsi e stare insieme: storie di coscienza e speranza, rassegnazione e fuga. Incontro un ragazzo che lavora in un pozzo petrolifero. Mi sembra abbastanza rassegnato: “usiamo tutti il petrolio... il pesce puzza dalla testa... e poi lavori o non lavori per loro, ti ammali lo stesso, che dobbiamo fare? Ormai qua stiamo”. Mi frulla per la mente Sartre e cerco le parole per spiegare che la vita di un uomo è pura possibilità, non realtà. Una pietra è una cosa che non ha la dimensione del futuro, è quello che è. Noi invece possiamo essere soggetti liberi di scrivere pezzi di storia, anche infinitesimali, e influire sul nostro futuro attraverso atti di volontà. Il ricatto economico rimane lo strumento principale del potere per reificare la libertà dei soggetti¹⁰⁶.

Ivan, invece:

Nell'amara terra lucana, Carmelo, ventiduenne di Pergola (frazione di Marsico Nuovo, famosa nella zona a cavallo tra Campania e Basilicata per il piccolo mulino a cilindri del signor Guerriero e il pozzo esplorativo Pergola 1 dell'ENI), durante una imprevista tappa del nostro cammino, ci spiegò cosa per lui era la “questione meridionale”. O meglio cosa significasse per lui questa espressione ormai consueta.

Lo fece con una sicurezza di chi sa perfettamente di cosa sta parlando al punto che ne rimasi commosso e sconcertato. Commosso per l'abilità con cui snocciolava aneddoti il cui più recente risaliva ad almeno due decenni prima della sua stessa nascita. Tesseva, spiegandoci cosa era per lui questa espressione, la storia delle persone attraverso la storia delle terre e di chi le aveva lavorate. E tutto ciò con la semplicità con cui un pastore sa riconoscere i confini dei terreni, i suoi proprietari vecchi e nuovi e tutte le servitù cui essi sono assoggettati. Chi almeno una volta in vita sua abbia parlato con un pastore sa quello che dico. I pastori sono da sempre il catasto itinerante delle nostre terre. Insomma, questo giovane lucano semplice ma arguto sapeva associare con brillante lucidità tutti gli episodi di sfruttamento e mezzadria di quel posto alla “Questione Meridionale”. Rimasi affascinato da ciò e ci rimuginai per buona parte del cammino e dei giorni successivi. Alla fine capii. Viveva anche lui, quotidianamente, ma in modo diverso per forme e non per intensità del fenomeno, quelle ataviche dinamiche fatte di sfruttamento, colonialismo, depredazione e incondizionate rese.

¹⁰⁶ Marino D., *Mefite violata*, www.ruralhub.it/2015/10/24/il-cammino-silenzioso-seconda-tappa, ultima consultazione ottobre 2016.

Carmelo, per dirne una, lavora in una cava (di proprietà dello zio) che ha rifornito tutto il cemento e il materiale arido per la costruzione della postazione Pergola 1. E mentre ci raccontava ciò, poco dopo aver inveito contro l'affare petrolio, "l'albero di Natale" esplorativo svettava sopra le nostre teste come un totem appunto. Tutto in Lucania è compenetrato dall'affare petrolio: dagli agriturismi che campano con i tecnici ENI ai contratti a tre mesi (quando si ha la giusta conoscenza). Tutto è intriso di questo nero. Siamo in pochi e nella rete ci siamo tutti.

La vita *presente* resta come indisponibile (anzi, tale indisponibilità sembra radicalizzarsi) ma è, in questa "economia", come relativizzata.

Torniamo a Carmelo. Aveva accesso, dunque, alla memoria storica donata dai racconti degli anziani del paese, e lucidamente associava tutti quegli episodi all'espressione "questione meridionale" ma gli mancava del tutto la consapevolezza che anche lui, a suo modo, era un nuovo protagonista di quella questione¹⁰⁷.

Un incontro che ha generato una serie di riflessioni che senza gli asini e il pellegrinaggio non avrebbero, probabilmente, prodotto¹⁰⁸.

Partiamo il 4 mattina presto per non bruciare sotto il sole, attraversiamo la cava di Pergola, alle sue spalle ci affacciamo sulla Val d'Agri. Il sentiero cambia forma continuamente, dal bosco alla pineta, dalle ginestre ai campi, fino a quando non sbuchiamo sull'asfalto, alla fontana di Marsico Nuovo e al bar dove facciamo colazione. Costeggiamo il fiume Agri tra campi e vigneti rigogliosi, frazioni nelle campagne tra Marsico e Paterno e poi Galaino, salendo fino a Barricelle, nostro ricovero anche questa volta per la vigilia della salita al Sacro Monte. Qui, dopo aver scrollato la polvere del cammino, rigenerati e rimessi in sesto, ritroviamo libri, tracce di storia e di storie, ci fermiamo. Astrid e Viola si riposano e anche noi. La sera festeggiamo l'arrivo della compagna e del figlio di Ivan: è il compleanno della nostra guida.

Una sana dormita e il 5 mattina ripartiamo, senza Astrid e Viola, con sulle spalle il necessario per i due giorni seguenti. Piove, ma il cielo è sgombero di nuvole. Smette e saliamo. Attraversiamo il querceto costeggiando l'oleodotto, quando incrociamo l'asfalto incontriamo il sito del nuovo prossimo pozzo, il Sant'Elia, lo stanno sminando, ripulendo da ciò che potrebbe disturbare la perforazione. Saliamo fino a quando non imbocchiamo il Sentiero del Ventennale, superiamo pini e macchia mediterranea fino ad attraversare la strada che da Marsicovetere porta al Sacro Monte di Viggiano. Qui continuiamo a salire e iniziamo a fronteggiare il vento, prima di inoltrarci in una striscia di faggi, ecco i pullman dei Caggianesi che, dopo aver offerto il loro *cinto* dalla Madonna, scendono in paese, ci salutano, con loro c'è anche Gennaro. Da ora in poi il percorso si fa più irto, ma questo è anche il tratto più bello di tutti i giorni del *Cammino*. Siamo sul Volturino e mano a mano che avanziamo fin dove arriva il nostro sguardo, vediamo montagne, riconosciamo quelle da cui siamo venuti e quelle che ci "appartengono"

¹⁰⁷ Di Palma I., *Carmelo e la Lucania*, www.ruralhub.it/2015/10/29/il-cammino-silenzioso-terza-tappa, ultima consultazione ottobre 2016.

¹⁰⁸ Alcuni stralci video della chiacchierata sono presenti on line: www.youtube.com/watch?v=cs7sEV_YEN4&t=527s, ultima consultazione ottobre 2016.

(gli Alburni, il Cervati, il Sirino), il lato potentino e materano non riusciamo a tratteggiarlo bene. A “Campo Imperatore” la fatica del cammino trova ristoro negli occhi, nella magnificenza dei luoghi che abitiamo, attraversiamo, conosciamo e che vediamo ora dall’alto per esserne dominati. La strada s’inerpica, le pietre e l’erba formano un loggione su un grande spettacolo che nessuno riuscirà a riprodurre e che rischia di essere distrutto. La natura si mostra selvaggia, libera, indomita, come i cavalli e le mucche che qui pascolano incontrollati, padroni del mondo sotto un cielo che si fa scuro.

Ad un tratto, tra due rocce, si apre un varco, ecco la cappella sul Monte della Madonna Nera di Viggiano, la vediamo di spalle, lontani s’intravedono dei pellegrini. Il contrasto è fortissimo: da un lato gli animali e dall’altro gli uomini, da un lato la natura e dall’altro la cultura. Il pensiero va al mito di fondazione del culto e a cosa, nei secoli, la devozione ha prodotto su questo monte che domina le genti lucane.

Eccola la meta, il viaggio è compiuto anche stavolta.

Ci avviciniamo al santuario, come gli altri pellegrini non possiamo compiere i tre giri rituali intorno al luogo sacro a causa dei lavori di rifacimento della sacrestia che stanno andando avanti ormai da anni. Non entriamo subito a salutare Maria, prima di avvicinarsi all’icona occorre un momento di decompressione, ripensare la fatica e lo scopo del pellegrinaggio, ritornare a casa con la mente, riavvolgere il nastro del viaggio, sgranare sogni e bisogni. Negati i tre giri, cerchiamo la sistemazione per la notte, proviamo a rimediare al sudore e a coprirci dall’aria che si è raffreddata. Scende qualche goccia dal cielo, ciascuno di noi quattro entra in chiesa per conto suo. Il *Cammino silenzioso* è ancora nei piedi e negli occhi che, incrociando quelli “senza sguardo”, si fanno rossi.

La festa di settembre acquista un senso diverso, stavolta non sono venuto ad osservarla, ma ne faccio parte, sono uno dei pellegrini giunto qui, richiamato dalla potenza della Madonna Nera. Guardo gli altri salire, cantare, offrire il proprio *cinto*, pregare, piangere, salutare Maria, mangiare, festeggiare, tutto mi sembra familiare, anche perché nei comportamenti degli altri un po’ mi ci riconosco. La festa dei pellegrini è questa di settembre ed è quindi anche la mia di festa¹⁰⁹.

Racconto agli altri cosa succede in paese, la processione del quadro della Madonna, le bancarelle, la musica, l’arrivo della processione dell’indomani, gli amministratori lucani che accoglieranno la statua.

Compiuti i chilometri che uniscono la cappella a Piano Bonocore, discesa e salita affollate di anziani, uomini, donne, giovani, bambini, carrozzine, ritorniamo dalla Madonna di Viggiano

¹⁰⁹ Al mutamento del mio posizionamento e all’approccio al campo di ricerca dedicherò il capitolo 4 di questa tesi.

per consegnarle tre ampole con l'acqua di contrada Vivo, Pergola e l'acqua che sgorga dalla fontana vicina al ricovero di primavera e estate della Madonna, assieme a due pani impastati con grani antichi da Angelo Avagliano, il papà di Antonia.

Proviamo a dormire qualche ora nella sala del pellegrino con i camminatori partiti da Satriano di Lucania, uno degli altri gruppi che è giunto a piedi al Sacro Monte; con i quindici uomini di Caggiano arrivati qui a piedi e i devoti di Accettura, sono quattro le storie di nuovo pellegrinaggio quest'anno, con modalità di svolgimento e motivazioni diverse, tutte accomunate dal passaggio obbligato per giungere dalla Madonna presso un pozzo di petrolio o un'area mutata dalla petrolizzazione della Lucania.

Il pellegrinaggio lucano contemporaneo muta, più che “attraversare i campi”¹¹⁰ attraversa i pozzi, l'azione rituale che sposta le comunità, in tempi e modalità più o meno stabilite, fa i conti con la trasformazione, non solo fisica ma anche simbolica, delle proprie strade. Si va dalla Madonna Nera circondati dai segni visibili del petrolio.

All'alba di domenica 6 settembre, dopo una notte di veglia durante la quale abbiamo sconfitto il freddo con la musica e la compagnia dei ragazzi di Caggiano e di Pergola, accompagniamo la Madonna di Viggiano nel primo tratto di strada verso il paese, la folla che fa festa.

Centinaia di facce paesane e volti spaesati. Durante la notte si mescolano canti, strumenti musicali e accenti diversi, alcuni dei quali fatico a comprendere. Alle cinque del mattino, seguendo una lunga carovana, accompagniamo la “Patrona e Regina” della Lucania, portata in spalla, verso il centro di Viggiano. Mi dicono che in mattinata ci sarà una messa in paese presenziata dal gotha del potere economico e politico della regione. Mi addolora immaginare che, simbolicamente, lì si rinnoverà il “compromesso istituzionale” della classe dirigente meridionale tra sottosviluppo permanente, devastazioni ambientali e conservazione dei privilegi. Noi proseguiamo a piedi sulla via del ritorno¹¹¹.

Noi ridiscendiamo a Barricelle a piedi, stanchi e carichi di cose da raccontare.

Maggio 2016.

Sei arresti per traffico e smaltimento di rifiuti, 60 indagati, sospensione della produzione di petrolio Eni in Val D'Agri e dimissioni di un ministro, Federica Guidi. Dalla Basilicata si espande un'inchiesta della procura di Potenza che tocca, colpisce e travolge interessi economici e politici in tutta Italia. Due filoni d'inchiesta, il primo sul Centro Olio in Val d'Agri a Viggiano dell'Eni, l'altro sull'impianto estrattivo della Total a Tempa Rossa¹¹².

¹¹⁰ *Pellegrinaggio* deriva dal latino *peregrinus*, da *per* (al di là/attraverso) + *ager* (i campi). Indica essenzialmente lo straniero (colui che è in viaggio verso un luogo sacro) che proviene da fuori le mura della propria città. Nel caso di pellegrinaggi in cui si ritrovano le “stesse” genti, come ad esempio Viggiano, l'etimologia potrebbe richiamare anche l'azione del muoversi attraverso i luoghi/campi del cammino. Nei giorni in cui si è svolto “Il Cammino silenzioso” migliaia di persone hanno attraversato a piedi i confini europei dirigendosi verso nuove case, nuovi luoghi sacri della loro sopravvivenza.

¹¹¹ Marino D., *Mefite violata*, op. cit..

¹¹² Amato L., *Inchiesta rifiuti nel centro Eni di Viggiano: 6 arresti. Indagato compagno della Guidi*, www.repubblica.it/cronaca/2016/03/31/news/traffico_e_smaltimento_illecito_di_rifiuti_in_centro_eni_di_viggiano_cinque_arresti-136598270, ultima consultazione ottobre 2016.

È la primavera del 2016 e il petrolio lucano, le dinamiche politiche ed economiche ad esso legate finiscono in tribunale. Le inchieste giudiziarie puntano gli occhi dell'opinione pubblica nazionale sulla provincia meridionale che da vent'anni fa i conti con le estrazioni petrolifere. Le intercettazioni, le indagini, gli arresti, le dimissioni della ministra dello Sviluppo economico sono la punta dell'iceberg di un sistema che ha petrolizzato la Lucania. Ministri e dirigenti di multinazionali sono il punto più alto di quel "colonialismo delle risorse" che ha inquinato l'ambiente e avvelenato la solidarietà delle comunità locali. L'*Enigate* è la dimostrazione di quanto lo sfruttamento petrolifero in Basilicata sia anche una questione di natura socio-culturale di portata vastissima, capillare¹¹³. Assisto e commento insieme ad Ivan le notizie che si susseguono giorno dopo giorno, insieme andiamo al COVA (che riaprirà solo in agosto per gli adeguamenti ambientali richiesti dalla Procura) ad una manifestazione svoltasi in occasione del clamore mediatico delle prime fasi delle indagini, TV e giornalisti sono alla ricerca del giacimento delle notizie. Per pochi giorni, poi il silenzio calerà di nuovo, ricalcando quel fenomeno simbolico di presenza/assenza che ho osservato durante il pellegrinaggio

La Basilicata, però, sembra reagire. Al referendum abrogativo sulla durata delle trivellazioni in mare del diciassette aprile è l'unica regione in cui si raggiunge il *quorum* necessario a limitare, seppur minimamente, la comparsa di nuove trivelle. Divenuto, in realtà, l'unica occasione per opporsi al decreto "Sblocca Italia" (Legge n. 164/2014, art. 38) che accentra in mano al Governo nazionale, esautorando il ruolo delle istituzioni locali, le decisioni riguardo a prospezione, ricerca e coltivazione di gas e petrolio, il referendum riaccende il dibattito. Alcune associazioni del territorio provano a smuovere l'attenzione al riguardo anche nel Vallo di Diano e nella Valle del Sele, dove ricadono i paesi che si recano in pellegrinaggio a Viggiano. Io e Ivan partecipiamo attivamente ad alcune iniziative, qui i risultati delle urne, però, sono simili a quelli della media nazionale che si ferma al 32,15% degli aventi diritto al voto.

A pochi giorni dall'esito del voto, dopo un mese dallo scandalo scoppiato nella "Lucania nera", saremmo partiti, di nuovo, a piedi verso il Sacro Monte, per accogliere la Madonna al suo santuario estivo.

La mattina del ventinove aprile il punto di partenza è sempre l'Asineria EquinOtium, con me e Ivan c'è Sabina, una studentessa di antropologia che si è occupata per la sua tesi di laurea

¹¹³ Cfr. Alliegro E. V., *Il totem nero*, cit.; Bubbico D., *L'economia del petrolio e il lavoro. L'estrazione di idrocarburi in Basilicata tra approvvigionamento energetico nazionale e impatto sull'economia locale*, Ediesse, Roma 2016.

triennale del pellegrinaggio a Viggiano, verranno con noi Cicirinella e Vera, due nuove asine dell'allevamento della guida del *Cammino*. Il tragitto è identico a quello dei due altri cammini, gli stessi luoghi di nuovo mutati dal trascorrere del tempo. Con due uniche differenze: il ritmo degli asini questa volta pare essere più veloce, non abituato alle soste se non a quelle necessarie, il silenzio ci accompagnerà per buona parte del percorso, quasi a voler zittire le voci che si sono occupate di questi luoghi senza averci mai camminato. L'accoglienza delle aziende agricole è sempre la stessa, la natura appare sempre rigogliosa, i segni del petrolio costellano ancora il paesaggio, le persone che incontriamo per strada sembrano riconoscerci. Nulla pare mutato. Eppure oramai si sa che in queste montagne ruotano interessi più grandi di qualche posto di lavoro, che incidono sulla politica nazionale e ne influenzano le scelte. I due giorni di cammino fino a Barricelle sembrano, quindi, sottacere lo scandalo e il nostro stato d'animo non è desideroso di smuovere le parole degli altri, ma vuole solo andare, arrivare alla meta, rincontrare la Madonna.

Quest'anno la domenica ricade il 1 maggio, piove sin dalla mattina, ma i tre camminatori, lasciati gli asini in stalla, si avviano, coperti da impermeabili che ben a poco servono, visto il vento. Percorriamo la salita verso il Sacro Monte, con le scarpe bagnate e il desiderio di arrivare il prima possibile. Il pozzo Sant'Elia è stato sminato e, se non fosse per la recinzione, parrebbe un pascolo come gli altri. La strada è sempre la stessa anche oggi, ma, sbucati dal Sentiero del Ventennale e addentrati nel bosco che segna l'inizio dell'ultimo tratto, la nebbia ce la fa perdere. Ci chiediamo se la Madonna salga lo stesso, contattiamo Gennaro che anche quest'anno l'accompagnerà per avere conferma, sì la processione si è già avviata. La mente annebbiata non mi ha fatto ricordare di un altro prodigioso miracolo della Madonna che, qualsivoglia sia il tempo, la mattina della prima domenica di maggio deve salire, come accadde quando, con la pioggia e la grandine, iniziò ad ascendere da sola, noncurante dei fedeli tornati a casa per il pranzo¹¹⁴. Un'atmosfera ovattata ci circonda e c'inghiotte, brancoliamo nel bianco, provando a

¹¹⁴ «Attestarono come testimonj di veduta il quondam Marcello de Ragho, ed il fù Giandomenico Paoliello, alias Vecchio, Cittadini di Viggiano, quali vissero più di cento anni, che essendo essi giovanetti, e dovendosi fare la solita processione nella prima Domenica di Maggio, e trasferirsi sul monte la statua della Vergine, restò impedita la cerimonia da una dirottissima pioggia, cadendo dal Cielo un diluvio d'acque mischiate con grandini, e frequenti saette: onde sconfidati di portarla con tanto scomodo per luoghi alpestri, pensarono trasferirla il dopo pranzo, con speranza, che il tempo si abbonacciasse, e dasse loro campo di portarla sul monte; e già ogni uno si ritirava à casa per prendere il quotidiano cibo, essendone già l'ora, quando udissi un grido di molti, che richiamavani à mirare un nuovo portento, ed era appunto, che la Statoa, tuttocche diluviasse, da se stessa transferivasi per aria sul Monte. A questo spettacolo accorsero tutti, e correndo frettolosamente dietro la loro cara Signora, osservarono nuova meraviglia, cioè che la strada per cui si v'è colasù, era asciutta, come se mai avesse piovuto, dal che conobbero, che la Vergine voleva essere servita in quel giorn puntualmente, non ostante qualsivoglia intemperie del tempo; tanto più che trovarono la Statoa in parte niuna bagnata, onde da quel tempo mai si è tralasciata la solita processione, ancorche il Cielo minacciasse rinovare il primo diluvio del mondo.» Montorio S., *Zodiaco di Maria*, op. cit., p. 301.

riconoscere il sentiero che non è segnato senza gps, dopo diversi tentativi, Ivan decide di riportarci sull'asfalto e salire da lì al santuario. Io vorrei tornare a Barricelle per indossare qualcosa di asciutto, chiamando il soccorso di chi ci ha ospitati, appena lo dico agli altri me ne pento.

Saliamo seguendo la strada, ci sorpassa qualche auto, il passo è veloce e in poco più di mezz'ora arriviamo al rifugio che affianca la stazione sciistica sul Monte, ci riscaldiamo e usciamo. Sentiamo in lontananza le zampogne e le ciaramelle, la processione è poco davanti a noi, il corteo non ha imboccato l'ultimo tratto del sentiero antico per motivi di sicurezza e ha continuato sull'asfalto. Ombrelli, impermeabili, fedeli bagnati come noi stanno accompagnando la Madonna Nera, la cui teca settecentesca è protetta da un telo di plastica, sotto la pioggia fitta dalle prime ore del giorno. Ci sentiamo più leggeri perdendoci tra gli altri pellegrini.

[Il pellegrino] ha messo da parte sicurezze ma anche gravami. Si è "perso" al suo passato, alla sua identità indigena che si porta appresso¹¹⁵.

Tra questi pellegrini c'è anche il sindaco di Viggiano. Il bisbiglio di quella mattina racconta di come la pioggia copiosa possa essere interpretata come un segno della Madonna Nera che così vuole lavare il fango gettato sulla sua terra.

Settembre 2016. Il 1 settembre parto di nuovo in cammino, strada e meta sono sempre le stesse, a mutare è tutto il resto. A partire dal luogo di partenza, geograficamente è quello di sempre, in contrada Arnici ad Atena Lucana, ma l'asineria in queste settimane è diventata una struttura ricettiva con un ristorante che cucina i prodotti coltivati da Ivan e i contadini locali, si chiama *Domus Otium* ed è la nuova attestazione che il contadino filosofo qui vuole restare. Stavolta i compagni di viaggio arrivano senza alcun comunicato, aderiscono al *Cammino silenzioso* perché conoscono me o Ivan o ne hanno sentito parlare. C'è Andrea, un giornalista toscano che negli ultimi anni frequenta feste e paesi della Basilicata, insieme a lui Daniela, il suo braccio destro dalla parlata veneta, all'ultimo si aggrega Marianna, nutrizionista alla ricerca della poesia, lei è di Cava de' Tirreni, tra Salerno e Napoli. Di camminatori di queste terre aggredite dal petrolio nemmeno l'ombra se non fosse per Marica, filosofa e amica di Ivan che ora vive in Toscana ma che ha le sue radici nel Vallo di Diano. Ci accompagneranno Cicirinella, come a

¹¹⁵ La Cecla F., *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Lateza, Bari 1988, p. 29.

maggio, e Pietro, un asino maschio, «Si cercheranno per tutto il tragitto. Raglieranno l'uno verso l'altro perché, loro sì, di due hanno fatto uno¹¹⁶.»

Sarà un *Cammino* pieno di parole, di poesia, di posizioni da difendere. La dialettica delle opinioni e delle esperienze questa volta contribuirà a dare il ritmo all'andare. Di nuovo occhi "forestieri" descrivono ciò che in altri luoghi non avrebbe senso, come fa Andrea di fronte a ciò che è diventato il "Pozzo Gargaruso 1":

A mille e più metri di quota, paesaggio selvatico e un improvviso Campo Giochi. Ivan ci aveva avvertito. Ma lo stupore, comico e sorpreso, non viene intaccato. Ecco, sono arrivato a Chernobyl. Questo piccolo pianoro ne ha la stessa atmosfera smarrita e stupefatta della follia degli uomini. È il parco per bambini di una cittadina abbandonata in fretta e furia. Immagino che la prima casa abitata sia a chilometri di distanza. Penso che ci abbiano messo anni a trivellare il pozzo Gargaruso 1. Gli andò male quella volta, niente petrolio, buco da ricoprire, ma, a quanto pare, una ferita non si rimargina con facilità. Chiuso il pozzo, fatte sparire le terre di risulta, qualcuno ha ben pensato che qua si poteva giocare calcio, andare in altalena, salire su uno scivolo, volare su una microfunivia, forse anche giocare a tennis e certamente tenerci cavalli. È uno scherzo, vero? La natura si sta rimangiando girelli e cavalli a dondolo, frammenti di giostre mentre le reti delle porte sono state già fatte sparire dagli inverni. Un cartello avverte dove ritrovarsi in caso di pericolo e precisa che questo è un 'Centro ricreativo per attività sportive', risarcimento dell'Eni per aver perforato una montagna. Mi perdo, qui bisogna davvero fare pellegrinaggio, qui bisogna venire, che qualche divinità spieghi. Il cartello dice che l'idea è venuta al comune di Brienza nel 1999. Voglio conoscere il sindaco, il capocantiere, i muratori. Immagino le risate oblique della gente dell'Eni quando, al settimo piano di un grattacielo a San Donato Milanese, hanno deciso di accogliere la strana richiesta di quelli di Brienza. Chissà se chi ha autorizzato il 'Centro ricreativo' ha portato il suo nipotino fino a qui. Ho voglia di giocare a calcio in questo campo¹¹⁷.

Così, tra le parole e le domande, arriviamo in località Lago, dove abitualmente consumiamo il primo pasto insieme. Qui ritroviamo un pastore che avevamo già incontrato qualche mese prima, con lui si parla fino a quando non inizia a piovere. Ricarichiamo subito gli asini e partiamo, le foglie degli alberi ci proteggono fino al ricovero della sera. Cicirinella e Pietro camminano veloce, per qualcuno è difficile reggere il loro passo, così tra una sosta e l'altra, si crea un cordone di sguardi per evitare che l'ultimo non sappia quale sia la strada da percorrere. Arrivati a Vivo sopra Sala Consilina, dopo aver zigzagato per diversi chilometri lungo il confine tra Campania e Basilicata, accendiamo un falò per asciugarci e prepariamo la tenda in cui dormire, sono in corso dei lavori di ristrutturazione nella casa di chi ci ha ospitati durante le volte precedenti e ci arrangiamo come possiamo. La sera trascorre tra cibo e vino, racconti e l'"Ode all'andare a piedi" di Marina Cvetaeva, nel frattempo arriva da Matera Raffaele, un artista, il nuovo compagno di cammino.

¹¹⁶ Borriello M., *Passaggio in Lucania (1)*, www.mariannaborriello.com/index.php/2016/09/15/il-cammino-silenzioso-1, ultima consultazione ottobre 2016.

¹¹⁷ Semplici A., *I. Frammenti di Lucania/Tre donne, tre uomini, un asino e un'asina. Verso la Madonna Nera*, www.andreasemplici.it/wp/index.php/2016/09/06/8173, ultima consultazione ottobre 2016.

Riprendendo il viaggio il giorno seguente, ci addentriamo sui Monti della Maddalena, sbucando di nuovo in Basilicata. Lì troviamo delle guide del Parco dell'Appennino lucano, insieme ai pastori, agli allevatori, ai cacciatori, ai cercatori di funghi e ai tecnici dell'Eni – e, da qualche mese, ai pellegrini – sono gli unici che percorrono quelle montagne. Dopo la sosta per il pranzo, ci dirigiamo verso Pergola, la torre della trivella esplorativa non si vede più, smontata per a fase successiva delle estrazioni. La salita e la successiva discesa della collina che ci separa dalla Val d'Agri prova molto alcuni camminatori. Le posture dei corpi poco abituati a camminare risentono dei chilometri e del sole alto, questo però non frena lo sguardo e le domande.

Eccola, la Val d'Agri: una meraviglia splendente, una piana disegnata da montagne, il brivido della bellezza. Senza fiato. E non per la salita. Là siamo diretti, non ci posso credere. Il cielo riflette il nostro stupore. Noi sappiamo: questo è il Texas d'Italia, parola di giornalista. Qua sotto c'è il più grande giacimento dell'Europa occidentale, ci sono ventisette pozzi, il 10% della nostra energia di ogni giorno. La bellezza e il petrolio. Le ferite, la sopravvivenza, i ricatti, le royalties, i buoni carburante, i tumori, l'acqua che non puoi bere, le pecore che non sono più le stesse, i fiumi, l'invaso, la disoccupazione. E la bellezza. Scendiamo, balle di fieno, erba medica, piccole mele selvatiche, ancora le more, l'orizzonte di Marsico che scivola sulla sua montagna¹¹⁸.

Dieci ore di cammino per arrivare a Barricelle, con qualche sosta e gli incontri lungo la strada, un giorno a “misurare coi passi la terra lucana”, a raccontare e raccontarsi, mantenere l'equilibrio delle some degli asini, salutare chi incrociamo per strada. Macinati chilometri a decine, arriviamo a Barricelle dove, anche questa volta, ci riposeremo prima di incontrare la Madonna. Lì troviamo Sabina. Così come a maggio Dario e Vincenzo sono venuti a camminare un tratto con noi e come Miriam e Carlotta ci chiamano al telefono per sapere come procede il *Cammino*, i compagni di questo pellegrinaggio restano sempre tali, come se la comunità fluida e leggera dei camminatori una sostanza in realtà la conservi.

Il sabato mattina riprendiamo a salire, senza asini ché sarebbe impossibile gestirli nella notte di veglia, dopo domande importanti e risposte diverse.

Andrea si sveglia con i suoi “non capisco” a ripetizione “*E tu perché sei qui? E tu? E che vuoi chiedere alla Madonna?*” Un continuo fra colazione e primo tratto della salita. “*Non voglio chiedere niente*” dice Ivan. È qui per ringraziare per quello che già ha. Nel cuore io ringrazio lui. È quella la mia risposta¹¹⁹.

Un cambiamento, questo di chi ha pensato al *Cammino* per difendere la propria terra dalla minaccia del petrolio dovuto non solo alla rinuncia all'istanza di VIA del permesso Monte Cavallo della Shell del luglio appena trascorso che apparirebbe come una sospensione dell'iter

¹¹⁸ Semplici A., 2. *Frammenti di Lucania/Dieci ore per la bellezza della Val d'Agri*, www.andreasemplici.it/wp/index.php/2016/09/07/2-frammenti-di-lucaniadieci-ore-la-bellezza-della-val-dagri, ultima consultazione ottobre 2016.

¹¹⁹ Borriello M., *Passaggio in Lucania (3). Viggiano e ritorno*, www.mariannaborriello.com/index.php/2016/09/21/passaggio-in-lucania-3-viggiano-e-ritorno, ultima consultazione ottobre 2016.

burocratico per la nascita di pozzi nel Vallo di Diano, ma anche al mutamento vissuto da Ivan nel corso delle esperienze precedenti: si sente un pellegrino e non più solo un attivista.

Temiamo di non riconoscere la strada come qualche mese prima. Non va così, l'ultimo tratto della salita ritorna e ne godono gli occhi di tutti, generando nuove riflessioni.

Tracce di orti di montagna. Era conosciuto come l'Orto di Pecoriello. Un tempo qui si coltivavano fagioli e patate. Non trovo più le parole. Il cielo è il solo confine delle montagne. Altopiano della Laura. Da qualche parte leggo che si tratta di Laura Caracciolo, ma il web è silenzioso su questa donna, non ne so niente. Mi accorgo di non aver chiesto. Mi piace che questa prateria da meraviglia sia dedicata a Laura. Mille e cinquecento metri. Sì, valeva la pena arrivare fino a qui. Fra le pietre del Vulturino e lo sperone roccioso del Sacro Monte. Sotto un pianoro circolare, un lago di pascolo. Verdissimo. Il cerchio di un inghiottitoio. Le acque spariscono in grotte sotterranee. Un uomo, là in basso, cammina velocemente. Ci sono vacche e cavalli. E altri cavalli sul nostro sentiero. Marianna si ferma a guardarli. Si incanta. La traccia di un sentiero appena segnato. I passi disegnano tornanti. La tentazione di una via dritta non ha successo. Ci muoviamo come un serpente. La salita è aspra. Paesaggio di pietra. Verde, azzurro, nuvole bianche. In basso le isole di cemento del petrolio. Oggi la bellezza è così scintillante che dimentichiamo. Eppure la gente della Val d'Agri riconosce la geografia dei pozzi, sono qua sotto. Sotto i nostri piedi che camminano verso il cielo¹²⁰.

Dopo l'interminabile aggrapparsi al costone roccioso, ecco la cappella, in lontananza si vede il *cinto* di Polla che compie i tre giri antiorari che ne segnano il perimetro, possibilità rituale ritornata in seguito alla fine dei lavori che hanno dotato il santuario anche di un nuovo campanile.

Li compiamo anche noi, per la prima volta, nuovi passi che non avevo ancora tracciato e che fanno sorgere nuove domande che anche io tengo per me, perché nessuno potrebbe aiutarmi nella risposta. Marica ricorda la nonna, pellegrina a Viggiano e costruttrice di *cinti*, è qui anche per lei, una delle tante motivazioni che si aggiunge a quelle di ciascuno di noi.

Attendiamo la veglia mangiando, poi ciascuno decide cosa fare per aspettare l'uscita della statua. C'è chi dorme poche ore, chi ascolta i canti di Vittorio in chiesa, io aspetto che salga Gennaro a riscaldare con la sua musica queste ore di vento freddo. Arrivata la mezzanotte, con gli amici che ci hanno raggiunti, festeggiamo il compleanno di Ivan, il costruttore di un castello che non ha cera ma salde fondamenta, ancorate alla strada e alla terra.

¹²⁰ Semplici A., 3. *Frammenti di Lucania/Le pietre, la bellezza, il sacro, il petrolio. Il pellegrinaggio è il mondo*, www.andreasemplici.it/wp/index.php/2016/09/08/3-frammenti-di-lucaniale-pietre-la-bellezza-il-sacro-il-petrolio-il-pellegrinaggio-e-il-mondo, ultima consultazione ottobre 2016.

2.

CONFINI

attraversare

By singing the world into existence, he said, the Ancestors had been poets in the original sense oipoesis, meaning 'creation'. No Aboriginal could conceive that the created world was in any way imperfect. His religious life had a single aim: to keep the land the way it was and should be. The man who went 'Walkabout' was making a ritual journey. He trod in the footprints of his Ancestor. He sang the Ancestor's stanzas without changing a word or note - and so recreated the Creation.

'Sometimes,' said Arkady, 'I'll be driving my "old men" through the desert, and we'll come to a ridge of sandhills, and suddenly they'll all start singing. "What are you mob singing?"

I'll ask, and they'll say, " Singing up the country, boss. Makes the country come up quicker."

Aboriginals could not believe the country existed until they could see and sing it - just as, in the Dreamtime, the country had not existed until the Ancestors sang it.

'So the land', I said, 'must first exist as a concept in the mind?

Then it must be sung? Only then can it be said to exist?'

'True.'

'In other words, "to exist" is "to be perceived"?'

'Yes.'

Bruce Chatwin, *The Songlines*.

2.1 I *cinti*

I *cinti* sono articolate costruzioni devozionali modellate da grano e candele che, sostenute col capo dei devoti, fungono da ex voto. Diffusi nell'area che va dall'Alta Irpinia alla Calabria settentrionale sono la testimonianza visiva, mai oggetto di uno studio sistematico, di una rappresentazione devozionale, legata a comunità, paesi e gruppi familiari, che in occasione di pellegrinaggi o feste religiose locali sono donati al santo o Madonna a cui si dedicano¹²¹.

¹²¹ Dal 2009 al 2016 ho osservato direttamente l'utilizzo per scopi rituali di *cinti* o macchine votive afferenti a questa tipologia nei seguenti contesti festivi: Madonna del Carmine (Avigliano, PZ), Madonna del Granato (Capaccio – Paestum, SA), Madonna del Pollino (San Severino Lucano, PZ), Madonna del Sirino (Lagonegro, PZ), Madonna della Neve (Sanza, SA), Madonna delle Grazie (Santomenna, SA), Madonna della Tempa (San Rufo, SA), Madonna di Sperlonga (Palomonte, SA), Madonna del Sacro Monte (Viggiano, PZ), Maggio di San Giuliano (Accettura, MT), San Biagio (Casalvelino, SA), San Ciro (Atena Lucana, SA), San Gerardo Maiella (Materdomini, frazione di Caposele, AV), San Francesco (Padula, SA), San Michele (Caselle in Pittari, SA), San Rocco (San Paolo Albanese, PZ), San Vito (Ricigliano, SA), Sant'Antonio Abate (Vibonati, SA), Sant'Antonio da Padova (Contursi Terme, SA), Santi Cosma e Damiano (Eboli, SA). A queste occasioni, feste patronali o mete

Attraverso pratiche regolamentate dalla tradizione in cui ruolo centrale riveste il corpo di chi li trasporta, la materia plastica - la cera - dal profondo significato simbolico si scioglie ad un concetto, quello di località, rendendo i *cinti* elementi - fragili - di un'identità espressa ritualmente¹²².

Tipologie, diffusione ed origini. I *cinti* sono costituiti da una struttura di legno che diviene la base di candele, nastri colorati, riproduzioni di icone sacre, fiori di carta o plastica, ex voto anatomici di metallo, ori e denaro, merletti, fiocchi, spighe di grano e decorazioni varie.

Lo stato attuale dell'osservazione delle forme e delle varietà, ne permette di censire cinque possibili tipologie:

- a) quadrangolare, ad uno o più piani di altezze diverse, pare essere la forma più comune, anche perché funge da base al tipo c), è composto da candele dalla distanza variabile l'una dall'altra ed ha agli angoli ceri più spessi;

di pellegrinaggio che richiamano fedeli da paesi e province limitrofe, si aggiungono le feste un tempo interessate da questo fenomeno che nell'anno della mia osservazione era assente: Madonna di Pierno (San Fele, PZ), San Rocco (Tolve, PZ), Sant'Antonio di Padova (Polla, SA). La ricerca parallela e in alcuni casi (come per altri pellegrinaggi mariani lucani o per le principali feste dei paesi presenti a Viggiano con un proprio *cinto*) legata a quella raccontata in queste pagine si è interessata soprattutto a documentare forme e tipologie, modalità di costruzione e funzioni rituali dell'ex voto. I dati raccolti sostengono comparativamente l'approfondimento delle pagine a seguire.

Un'osservazione comparativa analoga è l'elenco, parziale, redatto da Annabella Rossi che segnala «candele disposte in maniera da formare castelli o barche: S. Antonino (Campagna, SA), Madonna di Pierno, Madonna del Carmine, Madonna del Belvedere (Oppido Lucano, PZ), Madonna del Pollino, S. Filomena (Mugnano del Cardinale, AV).» Rossi A., *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari 1971 [1969], p. 168, i nomi dei paesi con relativa provincia aggiunti da me, laddove mancano si riferiscono all'elenco precedente.

Manca una mappatura completa ed esaustiva che indichi i paesi in i *cinti* sono ancora costruiti e quelli in cui si conservano tracce in archivi fotografici o nella memoria. Questo lavoro, in realtà, è complicato dalle stesse norme e pratiche legate alla macchina votiva che ne prevedono, ad esempio, la ripresa ad opera di un singolo devoto o gruppo familiare in contesti locali o di pellegrinaggio non prevedibile e dalla durata labile. Analogamente si verificano casi in cui durante un pellegrinaggio sono osservabili *cinti* provenienti da paesi dove tale pratica in loco risulta assente. Le mete di pellegrinaggio (in particolar modo legate al culto mariano o micaelico) risultano essere infatti i luoghi che sono riusciti a mantenere più delle feste locali o patronali tale pratica. Alcune occasioni di ritorno di tali ex voto sono inserite in un processo di valorizzazione e patrimonializzazione ad opera di pro loco o associazioni locali.

Nel caso del pellegrinaggio di Viggiano, ho osservato *cinti* provenienti dalla provincia di Potenza (Francavilla sul Sinni, Latronico, Potenza, Senise, Teana, Vietri di Potenza, Viggiano), di Matera (Accettura) e di Salerno (Caggiano, Capaccio-Paestum, Contursi Terme, Giffoni Valle Piana, Monte San Giacomo, Polla, Santomena).

¹²² Ho potuto osservare casi di *cinti* trasportati con una struttura con rotelle o basi di appoggio e automezzi (tre ruote, pick-up) in cui la maestosità e il valore economico più alto della cera presente in dosi massicce sopperiva al dono della fatica fisica.

L'accostamento teorico *cinti*/località verrà approfondito più avanti. Il riferimento all'identità è qui sia metaforico (i *cinti*/castelli di cera nella forma ricordano un elemento fortemente identitario e spesso fondativo dei paesi) che etnico (nel caso di pellegrinaggi rappresentano soprattutto l'intero paese, sempre più raramente gruppi familiari). Alla metafora e all'etnicità negli ultimi anni è possibile aggiungere tra gli elementi che costruiscono questa identità quello del patrimonio e della tradizione rivalutata e valorizzata.

- b) barca, candele disposte a “V” che partono dallo stesso punto per poi formare lo scafo, in taluni casi con al centro un albero privo di vela;
- c) raggiera, da una base quadrata si staglia la parte superiore che riproduce un sole, una croce o un rombo al cui centro è apposta l’effigie venerata;
- d) torre, di forma cilindrica, ad uno o più piani;
- e) riproduzione in miniatura di edifici, soprattutto chiese e cattedrali, i più maestosi per grandezza, tipiche le cupole di candele ricurve¹²³.

Questa vera e propria macchina votiva assume, in base alle diverse aree di provenienza e ai formati, differenti denominazioni: *cirii*, *cinti* o *cente*, *cèntene*, *cence*, *candelore* o, infine, *gigli*. Non ne è ancora chiara l’origine etimologica, così come diverse sono le ipotesi che provano a legare questa modalità devozionale a riti di origine greco-romana. Possono, inoltre, intendersi alla stregua dei *cinti* la varietà delle macchine votive a base esclusiva di spighe di grano che si preferisce chiamare *gregne* per distinguere il materiale con cui sono costruite; questa suddivisione a tavolino, non rende giustizia alla molteplicità tipologica di questi manufatti in cui spesso i *cinti* risultano prodotti ibridi che mutano da regione a regione.

L’etimologia del nome più diffuso è confusa. Ipotetiche le derivazioni dal latino *cinctum*, participio di *cingere* (raccogliere, stringere intorno), *candere* (splendere, da cui candela), *inceptus*, participio di *incedere* (avanzare, procedere, legato alla posizione che abitualmente i *cinti* occupano all’interno della processione), *centum* (cento, il numero delle candele che compongono l’ex voto); posteriore, invece, sarebbe la derivazione spagnola *cinta* = nastro ad indicare le strisce di tessuto che decorano la struttura¹²⁴. Essendo i *cinti* ex voto dalla sostanza finita, in cui il momento della distruzione ne segna la fine e la futura ricostruzione, sembra che di essi non vi siano tracce documentarie anteriori a riproduzioni fotografiche di fine ‘800 e a cronache coeve.

Studiosi locali e folkloristi rivedono nei *cinti* le resistenze di pratiche rituali legate a festività greche legate a Demetra (Eleusine, Tesmoforie) poi mutate dai Romani nel culto di Cerere. Le descrizioni di tali riti di prosperità praticate da giovani donne si legano al ciclo del grano e a divinità classiche più volte designate come originarie di pellegrinaggi mariani cristiani¹²⁵. Se

¹²³ La grandezza variabile ne determina anche il numero di portatori, da un minimo di uno a un massimo di otto. Per sostenere e spostare i *cinti* sono previsti dei manici alla base di legno per i più piccoli e delle staffe per i grandi. La classificazione per tipi proposta non tiene conto di possibili forme ibride, molte delle quali legate a sperimentazioni personali.

¹²⁴ Gala G. M., *La Tarantella dei pastori. Appunti sulla festa, il ballo e la musica tradizionale in Lucania*, Taranta, Firenze 1999, p. 39.

¹²⁵ Sul rapporto Demetra/grano si rimanda alla descrizione, accurata nelle fonti e che inizia analizzando il lancio augurale di grano alla Madonna di Viggiano, di Buttitta I., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma 2006, pp. 143-146. Un caso etnografico che lega una divinità antica ad un pellegrinaggio mariano

l'eventuale diffusione e presenza di macchine devozionali simili in contesti geografici estranei all'area lucana permetterebbe di legare questa pratica al mondo antico, la persistenza in un'area pressoché coincidente con quella dell'Antica Lucania¹²⁶, la trasformazione di elementi classici nelle forme attuali dei *cinti* e l'utilizzo in festività non strettamente riferibili a culti di divinità femminili ma anche ai santi patroni svincola questi da culti e divinità precisi anche se, soprattutto nella Basilicata contemporanea, i luoghi dei *cinti* sono composti soprattutto dai santuari mariani. Tullio Tentori, ad esempio, ne ipotizza l'origine riferendola al culto di Hera Argiva nella pianura pestana¹²⁷, ma probabilmente l'offerta di primizie, fiaccole, grano e fiori durante il periodo primaverile ed estivo alla divinità tramite oggetti a forma di barca o torre era profusa anche in altri culti.

Le aree geografiche di diffusione di questi ex voto sembrano essere ascrivibili quasi tutte all'area etnica magno - lucana comprendente il Cilento, il Vallo di Diano, la zona del Tanagro, la Valle del Sele, i Monti Picentini, il Potentino centro-settentrionale, la Valle dell'Agri, l'Alta Irpinia, alcuni comuni del Materano, il Pollino e la Calabria settentrionale¹²⁸. A questa macroarea sono riferibili altre pratiche devozionali di stessa matrice, le già citate *gregne* e il *mezzetto*, quest'ultimo legato all'unità di misura del grano ed in genere costituito da contenitori circolari in legno rivestiti di tessuto. È possibile ipotizzare delle relazioni con altre macchine votive di aree contigue: i toselli e i Gigli del napoletano e casertano, ed i carri di grano irpini. Non sono da escludere a priori, inoltre, dei paralleli folklorici ed etnografici nell'intera area euromediterranea.

Come il rito in azione.

Il relitto folklorico-religioso può tuttavia acquistare il suo senso storico o come stimolo documentario che aiuta a comprendere una civiltà scomparsa di cui esso formava, una volta, elemento organico, ovvero come stimolo documentario che aiuta a misurare i limiti interni e la interna forza di espansione di una civiltà attuale in cui è conservato come relitto¹²⁹.

è analizzato in Faranda L., *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Armando, Roma 2009, pp. 17-46.

¹²⁶ Su questo tema si rimanda all'ultimo paragrafo del presente capitolo.

¹²⁷ Tentori T., *Appunti di antropologia culturale*, Edizioni Ricerche, Roma 1967, p. 89; cfr. Rossi A., *Le feste dei poveri*, op. cit., p. 86.

¹²⁸ Ad alcune di queste aree sono ascrivibili forme particolari e specifiche di *cinti* come nel caso della riproduzione in miniatura di edifici nel nord-potentino, la barca lungo la costa tirrenica, le *gregne* del Pollino e Valle del Sinni.

¹²⁹ De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1977 [1959], p. 11.

La riflessione demartiniana circa l'importanza documentaria del "relietto folklorico-religioso", riferita in particolare alle pratiche magiche lucane, è applicabile ai *cinti* essenzialmente per due motivi. Da un lato, il *cinto* è un elemento di queste pratiche, protezione magica e risolutore della crisi; dall'altro, questo "relietto" è la testimonianza visiva di una serie di relazioni sociali e pratiche inserite nel contesto contemporaneo e in continuo rinnovamento che testimoniano la persistenza e la resistenza di elementi subalterni alla cultura egemone. Proseguendo sulla scia di de Martino, una volta inteso il *cinto* un relietto folklorico sarà possibile «sorprendere l'istituto nel suo reale funzionamento culturale: e ciò che la documentazione antica ci lascia soltanto intravedere o immaginare, [...] come rito in azione, la documentazione folklorica ce lo pone sotto gli occhi» dalla possente funzione euristica¹³⁰. Alla stregua del lamento funebre, affrontare lo studio di questo specifico comportamento devozionale vuol dire essenzialmente osservarne la pratica e l'esecuzione in un contesto mutato rapidamente negli ultimi decenni che si è aperto al mondo globale e che resiste all'omologazione. Analogamente ad altre azioni rituali espletate in contesti festivi e «circoscritte da un orizzonte mitico»¹³¹, la riflessione scientifica dovrebbe avvalersi di sguardi multidisciplinari che tengano conto della molteplicità di elementi che le compongono, dall'analisi storico-religiosa allo studio dei corpi dei devoti, dalle implicazioni di natura politica al ruolo economico e patrimoniale.

La breve analisi che seguirà parte dall'assunto che i *cinti* seppur intesi come relitti per definirne l'origine storica sono vivi e mutevoli e continuano a essere funzionali, elementi rituali fondamentali o in via di depauperamento o cambiamento simbolico di un'area specifica.

Questi gli elementi, ogni volta legati e sfasciati come le candele che li compongono: l'ex voto, il rito di passaggio, il corpo e la penitenza, i comportamenti coreutico-musicali, l'espulsione del male, "costruire/distruggere" e le relazioni che il devoto o la comunità di appartenenza intrattiene con il sacro o le altre comunità.

Come ex voto. I *cinti* costituiscono quindi il nucleo di una serie di pratiche e dinamiche rituali esplicate esclusivamente in contesti devozionali. Accollarsene le spese e la fatica della costruzione e del trasporto significa essenzialmente chiedere o sciogliere un voto ad una Madonna o santo il cui santuario è meta di pellegrinaggio o al patrono o culto legato della propria comunità.

¹³⁰ De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005 [1958], p. 56.

¹³¹ Ivi, p. 55.

Nei paesi in cui questa pratica è ancora diffusa, la costruzione dei *cinti* è appannaggio esclusivo di chi, avendone appresa la tecnica da un esperto, ne ha ereditata l'autorità nella fabbricazione¹³². I costruttori, di solito donne, hanno l'esigenza, però, di partire da una base che solamente un artigiano esperto è in grado di realizzare, il legno lavorato che modellerà la forma dell'ex voto è il risultato dell'intervento di un artigiano (soprattutto falegnami) che è in grado di allestire uno scheletro solido curato nei più piccoli dettagli. L'equilibrio dell'intera costruzione parte da qui, dallo spessore analogo delle aste o dai fori praticati alla stessa distanza per potervi inserire le candele e legarle tra loro con uno spago. Questa base in legno deve riuscire ad unire due specifiche caratteristiche che rendano salda e al tempo stesso maneggevole la macchina votiva: la solidità e la leggerezza¹³³. Va da sé che l'impianto in legno sarà il punto di partenza per modellare il *cinto* e che ne esiste una variante per ogni tipologia sopra elencata. Accanto alle donne, in molti casi anziane, si possono segnalare tra i costruttori di questo ex voto anche una serie di giovani che, consapevoli del possibile venir meno degli esperti costruttori, iniziano ad impararne le tecniche di costruzione¹³⁴. I luoghi in cui sono allestiti i *cinti* differiscono a seconda del committente: ambienti domestici (cucina, garage, bottega) se chi ne finanzia la fabbricazione è un singolo o un gruppo familiare o pubblici (sedi associazioni o congreghe, locali afferenti alla parrocchia o al comune) nel caso di gruppi più ampi che spesso coinvolgono l'intera comunità. Le fasi di costruzione sono semplici e al tempo stesso delicate: disposte le candele in fila in modo che eventuali decorazioni sulla cera siano parallele, si fissano alla base e tra loro con spago o nastri colorati secondo modalità di legatura differenti. L'ultimo passaggio è costituito dalla decorazione della cera con materiali diversi che ne abbelliscono la

¹³² Spesso la tecnica costruttiva si eredita da un familiare. In alcuni contesti, come nel caso dei *cinti* di Avigliano, sono nate vere e proprie botteghe artigiane che portano avanti il buon nome della famiglia o del capostipite ricordato spesso come innovatore o figura centrale nello sviluppo dell'utilizzo stesso dei *cinti* per scopi rituali.

¹³³ Nonostante questo, durante la ricerca non è emerso l'utilizzo preminente di un tipo di legno specifico a discapito di un altro. Da segnalare anche l'ingresso di materiali moderni tra quelli adoperati per la costruzione delle basi su cui modellare le candele come il compensato, l'alluminio, la plastica. A differenza dei costruttori che si adoperano nella fabbricazione il più delle volte – se non nei casi di artigiani riconosciuti e dalla spiccata specializzazione – senza compenso, ma a devozione del santo o della Madonna per cui costruiscono l'ex voto (spesso perché essi stessi ne perseguono la pratica rituale o perché membri del gruppo che organizza la festa o il pellegrinaggio), i falegnami che costruiscono le basi, con qualche eccezione, sono remunerati.

¹³⁴ Nei casi osservati direttamente (Caggiano e Santomenna), sono proprio i più giovani del gruppo di pellegrini i più attivi nelle fasi di costruzione, montaggio e distruzione dei *cinti*. In alcuni paesi della Basilicata con l'avvicinarsi di specifiche occasioni festive dal forte richiamo turistico sono stati organizzati dei workshop gratuiti durante i quali le anziane del paese ne insegnavano a chi si fosse iscritto (non necessariamente abitanti del paese specifico dunque) tecniche e modalità di costruzione. La patrimonializzazione di questo ex voto non riguarda solamente le tecniche di costruzione o il loro ritorno in processione ad opera di associazioni del luogo. Ho potuto osservare in diversi paesi lucani (anche a Viggiano nelle sale della "Casa del pellegrino" posta a lato del santuario sul Sacro Monte che funge da ricovero durante la veglia notturna) la trasformazione dei *cinti* in oggetti museali, esposti tra gli altri ex voto non più solamente per attestare i miracoli effettuati dal santo o dalla Madonna. A differenza delle tavolette dipinte, delle riproduzioni anatomiche, degli abiti o dei capelli (oggetti frequentemente esposti), la "messa sotto teca" dei castelli di cera non tiene conto di una componente essenziale della pratica rituale ad essi legata: la distruzione e la consumazione delle candele al cospetto dell'icona.

forma, questi materiali sono il frutto di specifiche norme che, insieme alla scelta delle candele (che possono differire per colore, grandezza, prezzo), ne costruiscono la specificità. In molti casi, oltre che sugli oggetti (nastri, fiori, spighe, merletti, decorazioni in plastica) si dà uniformità al *cinto* attribuendogli un colore o sfumature affini che lo differenzino dagli altri. Componenti della decorazione e, contemporaneamente, elementi fondanti dell'oggetto stesso sono le riproduzioni fotografiche o piccole statue (raramente duplicate all'uncinetto o disegnate) del santo o della Madonna a cui è offerto e la scritta su carta o cartoncino con il nome del paese, del gruppo familiare o di vicinato o del singolo che ne ha finanziate le spese¹³⁵. L'icona venerata, così, appare sull'ex voto a lei dedicata che ne assorbe, anche perché benedetto, l'aura sacra, come testimoniato dai ricorrenti atti di reverenza dedicati al *cinto* di Caggiano nel corso della questua in paese e del pellegrinaggio. Questa macchina devozionale, così, appare sin da subito una espressione complessa, in cui la materia si unisce al simbolo.

In quanto testimonianza di una grazia ricevuta o richiesta, condividono con le altre tipologie di ex voto la materia (la cera delle riproduzioni di parti anatomiche, il grano con tutto il carico metaforico del mondo contadino, i fiori, le copie di icone sacre), che assumono un nuovo significato rispetto all'utilizzo tradizionale, la forma (riproduzione in miniatura di elementi simbolici come la barca, la chiesa, la torre ecc.) e il risultato di un «contratto»¹³⁶. Matericità e simbolo, come per le altre tipologie di ex voto¹³⁷, comunicano un patto tra umano e divino e diventano gli elementi che definiscono la modalità narrativa del rapporto devoto/sacro. Se le riproduzioni anatomiche rendono all'intermediario dell'intervento divino quella parte del corpo oramai guarita, le tavolette dipinte raccontano il momento del miracolo ricevuto, gli oggetti (stampelle, gessi ecc.) testimoniano un utilizzo ormai risparmiato, gli abiti da sposa ringraziano dell'avvenuto matrimonio, l'oro – espressione economica di un rapporto di debito - adorna statue e reliquie, i *cinti* cedono un bene, la cera, che si consuma ed è destinata a mutare. Francesco Faeta approfondisce il ruolo che la cera riveste fra gli altri elementi materici che costituiscono gli ex voto.

¹³⁵ L'arrivo della fotografia ha mutato le modalità di raffigurazione popolare del divino incidendo anche sulla produzione e diffusione degli ex voto la cui componente ricorrente è la rappresentazione dell'icona miracolosa; cfr. Clemente P., Orrù L., *Sondaggi sull'arte popolare*, in «Storia dell'arte italiana, vol. XI, Forme e modelli», Einaudi, Torino 1982, pp. 237-341; Vecchi A., *Il culto delle immagini nelle stampe*, Olschki, Firenze 1967.

¹³⁶ Mollat M., *Les ex-voto maritimes*, in «Bulletin de la Société Archéologique du Finistère», 1973, n. 21, pp. 363-373, in particolare p. 366.

¹³⁷ Analisi antropologiche sull'ex voto: De Simoni E. (a cura di), *Ex voto tra storia e antropologia, Atti del Convegno promosso dal Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari e dall'Associazione italiana di studi storico-antropologici: Roma, 15-16 aprile 1983*, De Luca, Roma 1986; Clemente P. (a cura di), *Pittura votiva e stampe popolari*, Electa, Milano 1987.

Presente accanto all'oro, all'argento, al legno, al pane e alla pasta dolce, è scelta certo per le tradizionali relazioni, di derivazione ecclesiastica, che mantiene con l'ambito divino, ma è dotato nella cultura popolare [...], di una su speciale importanza¹³⁸.

Importanza non puramente economica ma anche simbolica.

Aromatica come il corpo incorrotto dei santi, e simbolo del corpo di Cristo agonizzante, la *cera* è insomma una rappresentazione del corpo *potente e sofferente* che nelle figure mitiche tale rimane (e perciò non si decompone, resta cioè *intatto*)¹³⁹.

Matericità e simbolo di questo ex voto sono espressi, inoltre, dalle forme che la cera compone: barche, raggi, torri che compiono un viaggio dal luogo di costruzione a quello di distruzione, dalla casa in cui sono plasmati al luogo sacro presso il quale sono distrutti.

Analizzando l'altra componente materiale che decora i *cinti*, è possibile distinguere una serie di elementi che li rendono una sorta di caleidoscopio simbolico. L'elemento probabilmente più antico ad essi legato è il grano, come testimonierebbe la permanenza di macchine devozionali simile per funzioni ed utilizzo: le *gregne*. La persistenza nelle decorazioni dei castelli di cera delle spighe legherebbe l'ex voto a riti di fertilità analoghi di cui, nonostante le testimonianze nei testi classici che descrivono feste agrarie del mondo greco-romano, però non si hanno ancora prove scientificamente valide. Resta il fatto che il periodo durante il quale questa pratica rituale è praticata con più frequenza parte da aprile e termina a settembre, i mesi della rinascita dello spirito agrario mediterraneo. Altre componenti decorative che richiamano il rigoglio della natura risultano essere i fiori, oggi soprattutto in plastica mentre in passato veri e correlati da altri elementi vegetali come foglie e rami, e, di riflesso, i nastri colorati pendenti, ancora oggi sostenuti da giovani donne non sposate. L'arrivo sui *cinti* di decorazioni o oggetti in plastica, soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, è da interpretare come la necessità di riempire di beni di un discreto valore economico la cera che prima era coperta da elementi strettamente simbolici. Ancora oggi non è inusuale, nonostante una notevole e diffusa cura estetica, trovare su questi ex voto decorazioni natalizie, festoni in carta, campanelli, catene e ghirlande, testimonianza di un gusto cambiato e soprattutto della necessità di mostrare il peso economico chi ha commissionato o costruito il *cinto*. Interessante è l'inserimento tra le candele che compongono i *cinti* di altri ex voto che ne aumenterebbero la valenza simbolica o messi lì da un singolo devoto a testimonianza del miracolo ricevuto. Ex voto anatomici in metallo, quadri contenenti la riproduzione del patrono, gioielli e denaro che dopo la processione (che appare, come si vedrà successivamente componente fondamentale del rito) verranno donati al

¹³⁸ Faeta F., *Il corpo a Dio. Percorsi di ricerca per figure votive*, in Faeta F., «Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare del secolo XX», Sellerio, Palermo 2000, p. 69.

¹³⁹ Vacca G., *Nel corpo della tradizione. Cultura popolare e modernità nel Mezzogiorno d'Italia*, Squilibri, Roma 2004, p. 82.

santo o alla Madonna sono sempre meno ricorrenti tra i decori dei *cinti* lucani¹⁴⁰. Questa modalità di “ex voto nell'ex voto” si è ridotta nel tempo sia in seguito a precise politiche ecclesiastiche di contenimento o divieto di apporre, in particolare, banconote e gioielli su statue o oggetti che prendono parte alla processione che alla mutazione, soprattutto nei pellegrinaggi, in ex voto collettivo dei *cinti* e a differenti modalità di dedicare offerte economiche al santo.

Come rito di passaggio. Nuovo senso è acquisito da materiali e forme dell'ex voto perché intraprendono un percorso diverso dal quotidiano, che scioglie i vincoli pratici della matericità. La pratica devozionale del *cinto* testimonia il passaggio da uno stato all'altro¹⁴¹: dalla malattia alla guarigione, dallo stigma al rientro nella propria comunità, dalla grazia al ringraziamento, dalla giovinezza all'età adulta.

A differenza degli ex voto anatomici o delle tavolette votive che raccontano attraverso la parte del corpo guarita o la descrizione dell'evento tragico risolto dal miracolo, i *cinti* non esprimono materialmente la «gigantesca teatralizzazione della sofferenza e del pericolo¹⁴²» che appare una delle componenti principali dell'azione rituale alla base di questo scambio con il divino. Donare il proprio dolore inciso sul metallo prezioso o raffigurato su un dipinto per ringraziare della o ingraziarsi la guarigione sembrerebbe essere un passaggio successivo alla codificazione rituale dei castelli di cera che diventano essi stessi una sorta di macchina della sofferenza¹⁴³. La messa alla prova del proprio corpo che sorregge un peso variabile lungo percorsi processionali lunghi anche decine di chilometri in condizioni atmosferiche non sempre sopportabili potrebbe risultare la teatralizzazione sulla scena festiva di un dolore che per essere sconfitto deve essere condiviso. Le precarietà fisiche che impossibilitano un singolo devoto a sobbarcarsi del peso totale del *cinto* per l'intero svolgimento del rito rendono necessarie l'intervento delle persone

¹⁴⁰ A San Rufo sono portate in processione (sostenute sul capo) durante la festa della Madonna della Tempa costruzioni il legno ricoperte di velluto nero sulle quali sono esposti gli ex voto anatomici dedicati alla Vergine che eseguono tutti i movimenti (anche quelli coreutico-musicali) dei *cinti* presenti. Nel caso specifico del denaro, a donare i soldi appuntati con le spille ai nastri colorati erano i parenti di colui che chiedeva la grazia, nel caso di *cinti* personali o familiari, o l'intera comunità, nel caso di ex voto rappresentativo del paese. Fino a qualche decennio fa a Viggiano, il caso etnografico al centro di questa ricerca, ad essere ricoperti da banconote donate dai pellegrini erano gli standardi portati in processione che rappresentavano procure, congreghe o comunità parrocchiali.

¹⁴¹ Van Gennep Arnold, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981 [1909].

¹⁴² Lombardi Satriani L. M., *Dolore, sangue e cognizioni dell'eterno*, in A. Buttitta, «*Gli ex voto di Altavilla Milicia*», Palermo, Sellerio, 1983, pp. 85-101: 90.

¹⁴³ Per una lettura semiotica degli ex voto anatomici in metallo cfr. Didi-Huberman G., *Ex voto*, Raffaello Cortina, Milano 2007; sugli ex voto dipinti cfr. Vecchi A., *Per la lettura delle tavolette votive*, in «*Studia patavina. Rivista di scienze religiose*», 21, 1974, 3, pp. 602-621.

più vicine: familiari, vicinato, compaesani, pellegrini con cui si condivide l'esperienza. È impossibile, attraverso l'esclusiva osservazione, supporre quale sia il dolore messo in scena per poter essere guarito dei portatori dei *cinti*, quale parte di quei corpi forti che ne sorreggono il peso sia malata, quale evento miracoloso abbia scampato un pericolo. La componente medica di questo ex voto è così illeggibile, solamente una serie di domande a tappeto permetterebbe di redigere una casistica delle decine di portatori che si alternano sotto un unico *cinto*. La chiave di lettura dev'essere un'altra e risalire così alla committenza, ai nomi spesso scritti tra le candele che indicano persone che non ci sono più, come nel caso dei "Devoti di Polla", o di ammalati che sono a casa o di ammalati oramai guariti. I *cinti* apparirebbero così come la delega ai corpi degli altri, che formano il gruppo più o meno allagato a cui si appartiene, di mettere in scena davanti alla comunità riunita a cui si appartiene, nel caso delle feste patronali il paese e durante i pellegrinaggi la regione "etnica", la propria sofferenza¹⁴⁴. Che siano i morti o i malati, i nomi delle persone e delle famiglie trascritti tra la cera, materia fragile e atta a consumarsi, ritornano tra la propria gente, spesso per un numero di anni stabilito con il patrono. Questo ritorno, come la bella stagione che fa scendere e salire Madonne e arcangeli sulle cime dell'Appennino lucano, è soprattutto la dichiarazione della salvezza concessa in cambio della materia e del simbolo trasportati sul capo. In molti casi, però, la dedica dei *cinti* è dovuta a motivi che riguardano la richiesta di una grazia collettiva, di cui goda l'intera famiglia o la comunità che si mette in mostra su questa scena per primeggiare in quanto a bellezza e maestosità. Il progressivo aumento di volume, legato alla dichiarazione di benessere economico che costruzioni che costano cifre ragguardevoli mette in campo, la ricerca stilistica della forma e dei decori, l'inserimento di elementi ogni anno nuovi raccontano un ulteriore passaggio di *cinti* che diventano occasione di distruzioni di beni in cambio di ulteriore fortuna. Questo percorso che tende alla grandezza è ravvisabile, riavvolgendo il nastro degli stadi da attraversare, nella specularità degli ex voto in miniatura costruiti per i più piccoli, soprattutto bambine, che spesso accompagnano i *cinti* lungo i percorsi processionali. Molte volte inseriti in processi di patrimonializzazione, i bambini con i piccoli castelletti di cera in testa vestiti con abiti tradizionali diventano i testimoni involontari di una tradizione che apprendono senza attribuirle un senso, avulsa da pratiche analoghe testimoniate in passato che vedeva le giovani donne le uniche protagoniste di questa pratica. Se in alcuni paesi del materano il trasporto del *cinto* è ancora appannaggio esclusivo delle ragazze in cerca di marito che in processione (col vestito più bello, in passato interamente bianco), chiedono la grazia di un imminente matrimonio, in

¹⁴⁴ Per un'analisi antropologica sul corpo secondo la lente dell'antropologia medica: Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005.

altri contesti le giovani non sono più interessate a dimostrare quanto possano essere buone mogli sostenendo i diversi chili dell'ex voto sul capo¹⁴⁵.

Come atto di penitenza. Il passaggio da uno stato all'altro è conseguenza di una serie di atti penitenziali volti ad ingraziare il destinatario divino del voto o a mondare i propri peccati. Qui mi limiterò a ricordare che le componenti del patire sono costituite innanzitutto il peso di svariati chilogrammi che il fedele supporta col capo, il percorso processionale a tratti impervio, il camminare scalzi e, in prossimità dei luoghi sacri, procedere strisciando sul pavimento i ginocchi. In questa prova fisica il devoto è accompagnato in primo luogo dal suo gruppo parentale e poi dalla comunità di appartenenza che lo sostiene e spesso gli offre il cambio durante il trasporto. Quando la mole delle costruzioni devozionali supera il limite, si provvede a dotarle di sbarre per il trasporto a due o più persone o a muoverle con autoveicoli. In sempre più rare occasioni si aggiunge la fatica della tarantella devozionale col peso della grazia sul capo.

Come elemento coreutico-musicale. Durante alcune processioni dell'area lucana si alternano alla camminata diversi momenti coreutici; si possono distinguere due tipologie di tarantella in cui il *cinto* diventa elemento della danza: quella in cui a ballare è solo il devoto e quella caratterizzata dalla partecipazione di due o più persone. La maggior parte dei danzatori è di sesso femminile perché sono perlopiù donne a chiedere la grazia attraverso questa forma di ex voto, anche se sono ricorrenti portatori maschi che adottano delle variazioni soprattutto quando ballano da soli. Questa tipologia di tarantella, probabilmente, è l'unico caso nel Meridione d'Italia in cui la danza assume una funzione penitenziale, oltre che devozionale, accentuata dalla mimica facciale delle portatrici che spesso non riescono a nascondere lo sforzo e chiedono il cambio da parte degli altri fedeli. Di fatto, data la necessità di sorreggere con le mani il *cinto* e bilanciarne il peso, questa tarantella irrigidisce la parte superiore del corpo e influenza le modalità di appoggio al suolo ancorandovi i piedi che compiono passi piccoli e ravvicinati. Le differenze fra uno stile e l'altro sono poco ravvisabili nel ballo dei *cinti* poiché il peso tende a

¹⁴⁵ Altro livello dell'analisi del tema del passaggio, oltre a quello velatamente accennato dell'assenza di un ricambio generazionale, interpretabile in questa macchina votiva è considerare il *cinto* elemento soggetto a crisi e ritorni in relazione a controllo e influenza delle gerarchie ecclesiastiche sulle pratiche devozionali.

“neutralizzare” le coreografie ripulendole da innovazioni personali e stili locali, anche se gli uomini in alcuni casi cercano di fiorire la danza.

Come espulsione del male. Il male da sanare e guarire, del corpo malato o graziato e quello della comunità intera da preservare o dedicare al santo o alla Madonna è espulso, allontanato, distrutto da questa macchina votiva simbolicamente potente.

Il negativo viene affidato ad un oggetto che, per proprie caratteristiche può essere allontanato. [...] durante processioni religiose in occasione della Madonna vengono portate votivamente grosse costruzioni votive in cartapesta (*toselli*) o di candele (*cente*), a forma di barca. (...) nel significato più antico, si trattava di liberarsi dalle calamità e di consegnarle alla divinità in grado di distruggerle o comunque di annullarne i segni negativi¹⁴⁶.

L'analisi di Annabella Rossi si sofferma su un'altra modalità di risoluzione della crisi messa in pratica dai *cinti*: l'espulsione del male che vive il suo memento risolutore nel contatto con il divino. La meta di pellegrinaggio, così, purifica la comunità dal negativo rappresentato dall'ex voto e lungo il tragitto luogo domestico/luogo sacro si attraversa il confine tra il male e il bene, tra la malattia e la guarigione, tra la crisi e la presenza. Il pellegrinaggio appare dunque il superamento – fisico e simbolico – del confine tra i due poli opposti dell'esistere, un confine che mette alla prova e che è tale non solamente perché attraversato ma anche perché reso vivo e visibile da questo particolare manufatto devozionale che costruisce e distrugge relazioni e calamità esistenziali.

Come oggetto da costruire/distruggere. I passi della tarantella e i suoni dei suonatori tradizionali vanno intesi, tra le loro molteplici funzioni, anche come dono¹⁴⁷ alla Madonna o al santo a cui è dedicata la festa. Il *cinto*, allo stesso modo, è un'offerta materiale, oltre che simbolica, al patrono. La messa in forma di questa costruzione votiva è volta soprattutto a far sì che le candele possano essere sfilate con facilità in modo che, a festa finita, restino al santuario, ad ardere di fronte l'icona o rivendute dal sacerdote. La distruzione rituale del manufatto testimonia, ancora una volta visivamente, la fine del percorso penitenziale, iniziato

¹⁴⁶ De Simone R., Rossi A., *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca Editore, Roma 1977, pp. 140-141. Tale analisi è applicata nello studio di un pellegrinaggio geograficamente vicino a quello viggianese, la Madonna di Monserrato di Grumento Nova (Pz), durante il quale alla funzione espiatoria dell'andata è alternata quella propiziatoria del ritorno in paese del *cinto* che diventa dispensatore di grazie al pari della statua che accompagna. Ianneo F., *La vergine del grano. Rito e spettacolarità sacra nella festa di Maria di Monserrato in Val d'Agri*, Romeo Porfidio, Moliterno (Pz) 1983, pp. 9 -94.

¹⁴⁷ Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000 [1950].

nel proprio paese giorni prima con la costruzione del *cinto* stesso. Le azioni mutano così forma e peso del *cinto* che diventa bene dal reale valore economico manomesso dai fedeli in un costante ciclo binario e che, benedetto dal sacerdote o dall'attraversamento del confine che è alla base del pellegrinaggio, assume, in un processo simbolico, il ruolo di oggetto degno di devozione perché frutto di quella rielaborazione corporea tra noi e il mondo che è alla base della trascendenza¹⁴⁸. Arrivando al nocciolo della questione, riprendendo Ugo Fabietti: «Si può “credere” in un oggetto solo a una condizione: che esso funzioni come simbolo di qualcosa¹⁴⁹.» Il *cinto*, e l'osservazione del suo ruolo nel pellegrinaggio a Viggiano delle comunità salernitane pare dimostrarlo, pare significare e rappresentare una rete di relazioni sociali e culturali che, nonostante le diverse vicende storico-amministrative, resta sottotraccia nel confine tra Campania e Basilicata.

Per le relazioni. Si possono distinguere diverse relazioni che queste macchine devozionali, nel solco del voto fatto, intessono tra il fedele, la sua famiglia, la comunità d'appartenenza e la divinità. Si distinguono *cinti* che rappresentano un ex voto individuale, in cui il richiedente si relaziona al sacro autonomamente o supportato dal suo gruppo parentale; quelli che appartengono a località distinte, attraverso cui i paesi testimoniano la loro presenza in momenti fondanti delle relazioni tra comunità limitrofe come i pellegrinaggi; non mancano però ex voto dedicati da gruppi di persone, famiglie e associazioni autonome e svincolate dalla rappresentatività della comunità di appartenenza.

I *cinti*, sia che rappresentino interi paesi o una parte di essi, possono essere intesi come le pedine nello scacchiere geografico-culturale lucano che a Viggiano “giocano” una partita importante. Essi, nel percorso che va dalla partenza all'arrivo, si muovono secondo regole stabilite nel tempo, sorretti dagli uomini e dalle donne; arrivati alla meta, adempiuti gli obblighi e mutata la forma, ritornano indietro, all'origine del proprio andare. Questo tavolo da gioco può essere inteso come una rete dei pellegrinaggi.

Questa rete, individuata nell'area di paesi in passato lucani che rivendicano o meno le proprie origini, lega ad un certo numero di grandi centri nevralgici realtà territoriali periferiche che, a loro volta, possono diventare centri di relazioni dalla portata minore. La decina di *cinti* che compiono il percorso processionale di settembre in devozione alla Madonna del Sacro Monte

¹⁴⁸ La definizione di “trascendenza” è presa in prestito da una riflessione più ampia di Ugo Fabietti: Fabietti U., *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, pp. 11-20.

¹⁴⁹ Ivi, p. 42.

di Viggiano arrivano dalla Val d'Agri, dalla Val Sarmento, dall'area del Pollino, dal Vallo di Diano, dal Sele-Tanagro; i pellegrini dei paesi in questione s'incontrano durante questa festa nonostante divisi amministrativamente e intessono una serie di relazioni socio-economiche e culturali; gli stessi *cinti*, ritornati nei comuni di origine, incontrano altri manufatti simili in occasione della festa patronale o di un altro pellegrinaggio permettendo altri scambi. L'elemento devozionale dunque, il culto di "quella Madonna" o "quel santo", nonostante una possibile origine comune ad altre figure sacre simili, diventa la rimessa in pratica di relazioni preesistenti o la creazione di nuovi rapporti intercomunitari. Queste particolari costruzioni appaiono l'elemento condiviso in centri devozionali perché una delle poche pratiche resiste al livellamento ecclesiastico.

Alla rete dei pellegrinaggi è possibile sovrapporre, ritornando alla metafora del gioco, una serie di altre tavole adatte a restituire agli occhi dell'etnografo una cartina geografica nuova che ridisegna i confini regionali e che racconta chi sono e dove vivono i lucani.

La proposta di questa ricerca è di partire proprio dall'analisi della rete principale dei pellegrinaggi lucani, quella con al centro il Sacro Monte di Viggiano, e di dimostrare cosa ci sia sotto le pedine che si muovono, le motivazioni dello spostamento, le regole del gioco, la sorte toccata a chi attraversa il confine.

2.2 Rivali

Il gioco da metafora di questa riflessione può diventare chiave interpretativa per analizzare un altro elemento della rete al centro di questa ricerca¹⁵⁰. Una delle regole, o meglio un carattere imprescindibile di ogni gioco è l'agone, la competitività intrisa di ritualità e legata a iniziazione ed educazione¹⁵¹. L'agone implica che esista una gara normata da leggi più o meno enunciate, condivise e applicate, quando queste condizioni mancano o sono messe in discussione nasce quello che si potrebbe definire - seguendo Victor Turner - il conflitto¹⁵².

¹⁵⁰ Sull'analisi antropologica del gioco cfr. Caillois R., *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Editions Gallimard, Paris 1967; Wulf C. (a cura di), *Le idee dell'antropologia vol. 2*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 1063-1075.

¹⁵¹ Sull'agone nel mondo classico e le sue corrispondenze antropologiche si rimanda a Brelich A., *Teatri di guerre agoni culti nella Grecia antica*, Editori Riuniti – university press, Roma 2009.

¹⁵² Turner V., *The Anthropology of Performance*, Paj Publications, New York 1986.

Dominio. Nella storia del culto di Viggiano un elemento ricorrente sembra essere lo scontro fra comunità. Il conflitto è iniziato subito dopo il ritrovamento dell'icona mariana tra i centri della Val d'Agri confinanti col Sacro Monte e tra i protagonisti dell'evento miracoloso per il possesso della statua, risolto dalla Madonna stessa che scelse di essere viggianese.

Ma non perciò mancarono nuovi prodigi, posciacche essendo il monte dove fù trovata la miracolosa Immagine, appartenete al Territorio di Marsico vetere, inalzandosi trà i confini di questa distrutta Città, Calvello, e Viggiano, pensò il popolo di detta Città appartenere alla loro comunità la detta Statoa, e perciò due volte con armata mano se la portarono al lor paese, non considerando, che la Vergine avea chiaramente dimostrato compiacersi di quei due luoghi, da essa eletti per propria stanza. Stizzato il popolo di Viggiano à questo replicato furto, armossi coraggioso per recuperare quel tesoro, che con tanta loro spesa, e fatica aveansi acquistato, e credevano con verità esserne legittimi padroni. Ma non piacendo à Maria lo spargimento di sangue per suo interesse, come tesoriera di pace, decise con replicato miracolo in ambedue le volte la lite, trasferendosi senz'opera umana alla sua Chiesa, conche restarono vincitori i Viggianesi, e confusi gli Abitanti di Marsico vetere¹⁵³.

La Madonna che la leggenda vuole risoltrice di un conflitto tra comunità limitrofe che ne contendono il possesso secondo un altro racconto popolare avrebbe ridisegnato i confini dei paesi al cui punto d'intersezione è stata ritrovata.

L'appartenenza della cappella sarebbe stata affidata ad una specie di sortilegio: furono chiuse sia la porta della sacrestia, che dava verso Marsico, che quella della cappella che si apriva nella direzione di Viggiano. L'appartenenza sarebbe stata decisa in base alla porta che si sarebbe prodigiosamente aperta, e in tal modo il privilegio toccò a Viggiano¹⁵⁴.

Inglobare nei propri confini il santuario sul Sacro Monte avrebbe significato per Marsicovetere non solo un allargamento territoriale ma anche la condivisione di fatto della statua in possesso di Viggiano, un compromesso che avrebbe ulteriormente segnato il rapporto tra i due paesi. Il confine dunque, appare ancora una volta una componente del gioco delle parti, in cui lo spazio conteso è inscindibile dal possesso e sfruttamento di un bene o un simbolo.

I due conflitti risolti dall'intervento miracoloso si riferiscono probabilmente a fatti realmente accaduti tramandati dalla leggenda, sintomo di quella costruzione delle linee mondo alla base della nascita o riformulazione di un culto. Possedere o includere un simulacro o un luogo sacro implica la messa in azione di un ruolo territoriale e stabilisce una prima fase di conflitto che si può definire dominio. In realtà la delega alla Madonna per la sua risoluzione appare come l'attribuzione della definizione dello spazio ad un'entità sacra che manifesta sin da subito il suo

¹⁵³ Montorio S., *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici Provincie del Regno di Napoli, Come tanti Segni, illustrate da questo Sole per mezzo delle sue prodigiosissime Immagini, che in esse quasi tante Stelle risplendono*, tip. Severini, Napoli 1715, p. 301.

¹⁵⁴ Verrastro V., *Sui passi dei pellegrini. Un itinerario attraverso i luoghi del sacro in Basilicata*, Archivio di Stato, Potenza 2000, pp. 147-148.

ruolo di costruttrice di senso¹⁵⁵. Il dominio dello spazio della Madonna di Viggiano segna i luoghi posti sotto il suo manto e ne risolve i primi conflitti.

Ruolo. Altri conflitti si scateneranno al cospetto della Madonna Nera.

La prima domenica del maggio 1653 i frati francescani del convento di Viggiano:

Si ferno trovare vicino Santa Maria del Soccorso nascosti dietro le sepali, et uscirno innanzi alli confrati de Gesù, et Cuma accette, scupette, spezzorno ogni cosa, ne fu un romore tanto grande, che si non era per certi giovani della terra di Vaglio, che corsero ad aggiutare, uccidevano li confrati, et parte di quelli monaci incapparono, che l'altri fuggirono, et i tre incappati furno carcerati dall'Erario di Viggiano, et poi véndero li monaci a parlare, et uscirno et detti monaci non volevano fussero andati li confrati alla processione, conforme vando l'altre confraternite¹⁵⁶.

Uno scontro tra ordini religiosi emerso dalle fonti storiche che sfocia nella violenza. La violenza è così interpretabile come la reazione fisica e corporea di una parte della comunità che si sente minacciata o messa da parte¹⁵⁷, in questo caso, perché a mutare è il proprio ruolo all'interno della stessa. Di ruoli da dover mantenere, conquistare, difendere è ricca la storia – politica – del culto viggianese, la possibilità di gestire i beni donati alla Madonna, di regolamentarne i festeggiamenti, di mostrarsi vicini a lei in particolari occasioni è causa di altri scontri, anche contemporanei. Ad inizio '900, ad esempio, la gestione economica del santuario è al centro di un acceso scontro tra la Confraternita della Santissima Vergine del Monte di Viggiano e il sacerdote dell'epoca. In ballo vi era il controllo delle offerte e delle proprietà immobiliari legate al santuario e la rivendicazione di un ruolo primario al cospetto del gran numero di pellegrini devoti alla Madonna provenienti dalle diverse province meridionali. In realtà, questa rivalità riguardava motivazioni di natura politica con Congrega e sindaco dell'epoca aderenti alla loggia social-massonica di Viggiano e il sacerdote, inviato lì proprio per arginarne il ruolo. Tra una serie di azioni legali che coinvolsero alte cariche dello Stato e della gerarchia ecclesiastica lo scontro politico divenne sempre più acceso, diventando ben altro che la semplice gestione del santuario e dei suoi beni. La violenza in questi contrasti si faceva ideologica, non fisica, nascondendo una serie di elementi politici ed egemonici che poco – o forse no – avevano a che fare con la folla di pellegrini che continuava a rendere omaggio alla

¹⁵⁵ L'approfondimento, legato al mondo romano, di tale dinamica è in De Sanctis G., *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Carocci Editore, Roma 2015.

¹⁵⁶ La trascrizione di tale scontro dalla causa conservata negli archivi della curia di Marsico Nuovo è in Colangelo G. A., *Il santuario di Viggiano*, Edizioni Osanna, Venosa (Pz) 1984, pp. 9-10.

¹⁵⁷ La riflessione di Appadurai sulla violenza nel mondo globale offre utili appigli teorici anche in casi storici e locali come questo viggianese cfr. Appadurai A., *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005.

Vergine. Solo in seguito al Concordato tra Chiesa e Stato del 1929 la questione parve risolversi con il progressivo ridimensionamento del ruolo della Confraternita e l'attuale collaborazione tra istituzioni ecclesiastiche e politiche locali riguardante esclusivamente l'organizzazione e gestione dei festeggiamenti¹⁵⁸.

In realtà, in questa storia di conflitti lungo il confine tra dominio e ruolo sociale con al centro la Madonna Nera di Viggiano, negli ultimi decenni pare essere entrato un altro potere nero: il petrolio.

2.3 Portatori e *catene*

Viggiano, il paesino lucano che ha modellato per molti secoli la propria immagine intorno al volto taumaturgico della sua Vergine e che ha inteso promuovere *savoir être* e *savoir faire* facendo leva sulla sua vena artistica fatta di delicate note musicali, è ormai altro da sé: il "Paese del Petrolio"¹⁵⁹.

Le parole di Enzo Alliegro, antropologo e viggianese, raccontano cosa sia oggi Viggiano, il paese della triade "Sacro – Tradizione – Sviluppo" diventato la capitale italiana delle estrazioni petrolifere. Lo studio che approfondisce l'analisi delle dinamiche politiche e simboliche della presenza delle multinazionali del petrolio in Val d'Agri a partire dalla prima metà del 1900 fornisce dati storici e riflessioni teoriche su un processo egemonico in cui il confine tra potere economico e località pare essere inghiottito da un mare nero di petrolio. Questo elemento sotterraneo emerge anche volgendo lo sguardo al Sacro Monte che domina la valle e i pozzi dai quali si estrae circa l'8% degli idrocarburi necessari all'Italia, così come – ormai – le *royalties* dell'ENI hanno coperto di un nuovo, metaforico strato d'oro la statua della Madonna Nera.

Il monumento ai portatori. Il 21 agosto a Viggiano s'inaugura l'opera sacra monumentale più grande della Basilicata, seconda solo al Cristo di Maratea (Pz), una scultura in bronzo che celebra i portatori della statua della Madonna. Ne osservo la cerimonia e nei miei appunti online ne scrivo così:

¹⁵⁸ Per una descrizione dettagliata della Confraternita e delle fasi di scontro dei primi anni del secolo scorso cfr. Colangelo G. A., *Il santuario di Viggiano*, Edizioni Osanna, Venosa (Pz) 1984, pp. 13-21.

¹⁵⁹ Alliegro E. V., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma 2012, p. 10.

La banda del paese, il gruppo folk con l'abito tradizionale e il cinto devozionale, le allieve della scuola di arpa popolare, le autorità civili e militari in prima fila, i portatori viggianesi con la loro t-shirt blu e i cittadini della Città di Maria: tutto è pronto a Viggiano per un evento speciale.

Mancano due settimane alla discesa dal Sacro Monte della Madonna Nera e all'ingresso del paese, in una gigantesca rotatoria, drappi rossi coprono qualcosa di imponente. È una scultura dell'artista prof. Felice Lovisco che ritrae un momento del pellegrinaggio a Viggiano, o meglio, fissa nel bronzo per gli anni a venire l'atto stesso del pellegrinaggio. Tredici uomini (i dodici portatori e colui che ne guida i movimenti) trasportano la statua venerata da tutta la Lucania nel suo baldacchino d'oro, si rivolgono al Monte dove arriveranno col sacro sulle spalle dopo un po' di ore e svariati chilometri in salita. Un monumento che ferma il tempo, come fa la festa stessa, e che rappresenta fede, devozione, pietà popolare, sentimenti d'abbandono allo spirito di corpi affaticati. Mancano due settimane alla discesa dal Sacro Monte della Madonna Nera e Viggiano inaugura il "Monumento ai portatori".

Si avvicina il tramonto di una domenica di fine estate e il paese della Val d'Agri è pronto a questo ennesimo evento. Ennesimo perché sono stati giorni impegnativi e importanti. Il 18 agosto sindaco e rettore del Santuario regionale sono stati ricevuti da Papa Francesco che ha benedetto due nuove campane del Santuario montano (la terza è stata benedetta dal Papa Emerito Ratzinger). "Maria", "Benedetta" e "Lucania", i nomi delle campane, sono state inaugurate la mattina di domenica 21 agosto da Mons. Georg Ganswein, Prefetto della Casa Pontificia.

Eventi importanti perché legano ulteriormente il Santuario di Viggiano al Vaticano, alle gerarchie ecclesiastiche, ai papi. Un legame che si rinnova e riannoda dopo le due incoronazioni (1892, 1991 per opera di Giovanni Paolo II) e la presenza nella Basilica di San Pietro della statua il 1 gennaio 2011, solo per citare alcuni dei fatti più esplicitivi.

Ogni inaugurazione ha una retorica, è una costruzione dialettica tra cerimoniale e parole che ben tratteggiano le rappresentazioni di sé e del proprio operato che chi officia mostra a chi partecipa. Ed è per questo che è interessante prendervi parte, perché taglia a fette il reale e lo confeziona con parole scelte meticolosamente.

In realtà, a me ha colpito una sola di parola, un sinonimo scelto e pronunciato con attenzione dal sindaco che ha officiato l'inaugurazione: *carburante*.

Un passo indietro. L'intero discorso, dopo i saluti e ringraziamenti di rito a autorità civili, religiose, militari e a chi ha lavorato per quest'importante monumento, si imperniava sull'importanza che la Madonna Nera riveste per il paese che sta amministrando. "Cosa sarebbe Viggiano senza Madonna?", senza la festa che la pone al centro della Lucania due volte all'anno, il pilastro dei "valori dei padri" su cui reggersi per non perdere la propria identità di lucani e viggianesi. "Non sono stati mesi facili" e il riferimento esplicito è ai tagli del governo centrale, ma una serie di opere pubbliche (come la rimessa in funzione dell'antico tratturo che saliva sul Sacro Monte) si avvieranno nei prossimi mesi. "In collaborazione con ENI."

"L'amministrazione andrà avanti con amore carburante", ora ritorna la scelta del sinonimo. Un participio che sa di petrolio e che muta i "soldi pubblici" in "royalties". Le parole sono importanti e la metafora del sindaco di Viggiano fa esplodere una serie di questioni, a pochi giorni dalla riapertura del COVA, nel silenzio. Quel silenzio nel quale questo "popolo semplice", come ha definito i lucani l'assessore regionale (a Viggiano in sostituzione del Presidente Pittella convalescente) che è sicuro della rinascita della "Grande Lucania", porta sulle spalle da secoli la sua Regina¹⁶⁰.

I poteri in campo a Viggiano sono tutti qui. Un quadro plastico di relazioni gerarchiche e politiche in bella mostra all'ingresso del paese celebra, con i fondi delle *royalties*, gli umili portatori della statua. La scelta di dedicare un'opera d'arte a chi, nel corso dei secoli, ha trasportato il peso della statua e del suo baldacchino ha anch'essa un peso, è un omaggio dovuto a chi sorregge il nero coperto d'oro e lo difende attraverso la memoria e i propri corpi. Due parallelismi sono generati da questa scelta. Quei portatori sono anche coloro sui quali ricadono le conseguenze di natura sociale e ambientale legate all'oro nero e coloro che mettono in campo,

¹⁶⁰ <https://castellidicera.wordpress.com/2016/08/21/il-monumento-ai-portatori>, ultima consultazione novembre 2016.

ogni anno, un processo di natura politica (nonché devozionale) che li vede protagonisti di un'altra parte dell'agone: l'onore.

Onore. Il concetto di onore qui preso in considerazione non è quello degli studi classici dell'antropologia del Mediterraneo, non si tratta di valore di un singolo (secondo la celebre definizione di Pitt-Rivers¹⁶¹) ma dell'intero paese, dell'intera comunità. Si può parlare quindi, in questo caso, di onore collettivo ampliandone la comprensione attraverso l'esposizione di questo caso etnografico¹⁶².

Come visto in precedenza, il corteo processionale che riaccompagna la Madonna di Viggiano in paese è un momento di festa e partecipazione, ma al tempo stesso un appuntamento atteso di anno in anno per segnare simbolicamente il ruolo delle comunità partecipanti in un percorso, quello dal Sacro Monte al paese, evocativo di suggestioni e di attestazioni di valore.

Se la salita di maggio è la festa dei Viggianesi, meno partecipata di quella settembrina, quella di fine estate è la festa "dei pellegrini". In questa occasione i gruppi organizzati hanno "l'onore" (le urla di incoraggiamento dicono per l'appunto "onore a + il nome del paese" ad ogni passaggio) di trasportare per pochi metri la statua della Madonna. I portatori viggianesi concedono così la propria Madonna ai pellegrini che hanno il diritto di trasportare l'icona in momenti e punti precisi, alternandosi. Tale staffetta è chiamata *catena* e rappresenta un momento dall'equilibrio fragile e delicato. Questo che appare una vera e propria pratica del mantenimento dell'onore comunitario inizia dal poggio di Alli e termina poco prima dell'entrata in paese. La partecipazione è esclusivamente maschile (in una occasione la presenza di una donna ha causato una serie di malumori nei fedeli): dodici uomini distinti da maglie o pettorine di colore diverso prendono a spalla il catafalco e lo spostano per pochi metri. A gestire i passaggi è un uomo di Viggiano, rispettato nel suo ruolo e alcune volte contestato sottovoce per aver concesso o negato una piccola porzione di passi al gruppo prescelto. Lo sforzo dei portatori ne segna i volti che, al tempo stesso, appaiono orgogliosi e virili. Le lunghe aste di legno appoggiate alle spalle e mantenute con le mani alla base del baldacchino diventano un unico

¹⁶¹ Pitt-Rivers, J. A., *The People of the Sierra*, Weinfeld & Nicholson, London 1954, p. 21. Tra i testi divenuti ormai classici dell'antropologia che, partendo da ricerche di comunità in piccoli centri rurali ed urbani del sud dell'Europa (Grecia, Spagna, Italia) o del Nord Africa (Algeria, Egitto), affrontano questo concetto segnalano: Peristiany J. G., Pitt-Rivers J. (a cura di), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press 1992. Tra le principali ricerche iscrivibili all'antropologia del Mediterraneo, la branca della disciplina che si interroga – tra gli altri temi di famiglia, maschile/femminile – sul concetto di onore, vi è un'indagine di campo svolta proprio in Basilicata: Davis J., *Land and Family in Pisticci*, Athlone Press, London 1973.

¹⁶² Sul collective honor: Gilmore D. D. (a cura di), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington 1987; Stewart F. H., *Honor*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

corpo con gli uomini che si muovono in maniera coordinata. A volte, le donne del paese di appartenenza si stringono per mano ai due lati della statua, tra canti e preghiere limitano lo spazio concesso per qualche minuto alla propria comunità che si prende il carico dei quintali della statua. Sono proprio alcune donne ad aver in alcuni casi fatto presente disparità di trattamento urlando ai nuovi portatori che avrebbero dovuto concedere altro tempo ai propri uomini, senza però ricevere alcun tipo di reazione. I Caggianesi, gli unici pellegrini provenienti dalla Campania a partecipare alla *catena*, godono di maggiori occasioni di trasportare il pesante baldacchino contenente la statua rivestita d'oro: nei pressi del santuario, in luoghi dal forte significato simbolico come il ponte sul torrente Alli e nei pressi del poggio e negli ultimi anni anche durante la salita di maggio. Ciò dimostra ancora una volta il ruolo preminente rispetto agli altri gruppi organizzati dei discendenti dei pastori che scorsero per primi la statua. Sotto le assi di legno che sorreggono la Madonna di Viggiano, dunque, si svolge quella che potrebbe essere interpretata come una “guerra di santi”: lo scontro e le dinamiche oppostive di fazioni devote azionate per mostrare e rivendicare al cospetto del santo e dei suoi fedeli. Andando a fondo, analizzando i moti politici e poetici che spingono i lucani ad alternarsi in precisi tratti del percorso processionale appare applicabile la riflessione di Berardino Palumbo:

La loro [dei lucani *n.d.a.*] *agency* apparirebbe, in questo modo, rigidamente monodimensionale: solo strategica o solo passionale, materiale o simbolica, razionale o emotiva, eccitata di devozione o pienamente controllata, “politica” o “religiosa”, consapevole, e sottilmente giocata, o del tutto inconsapevole, e automaticamente scatenata. Lo sguardo etnografico, mettendoci a contatto con le persone reali e la loro concreta capacità di agire sul/nel mondo, ci fa comprendere come un tale irrigidimento del senso sia molto spesso una finzione. Anche coloro che paiono in grado di giocare strategicamente con la devozione e la passione dei fedeli dell’una o dell’altra fazione, possono, in altri momenti e in contesti diversi, o anche nella stessa scena nella quale mettono in atto le proprie manipolazioni, essere agiti da, e agire attraverso, una sincera forza emotiva e religiosa¹⁶³.

L’*“Onore a!”* si inserisce in queste dinamiche, la valenza politica del prestigio e del ruolo preminente rispetto agli altri gruppi partecipanti alla *catena* ha un substrato prettamente emotivo e religioso. È proprio chiedendo ai rivali di raccontare e motivare il proprio senso dell’onore riferito a questo momento preciso del pellegrinaggio che l’unica risposta sarà legata alla volontà di stare in contatto con la statua più tempo possibile e, da essa, trarre benefici, personali e collettivi.

Talvolta, in questo gioco delle parti, la capacità e la volontà di agire crea, però, violenti momenti di scontro.

¹⁶³ Palumbo B., *Politiche dell’inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze 2009, p. 311.

Lo scontro del 1976. Le cronache della festa e l'osservazione etnografica testimoniano una serie di scontri più o meno violenti, più o meno palesi, tra gruppi di provenienza diversi o all'interno dei gruppi stessi. Questi diventano la risoluzione o la rappresentazione di una serie di rapporti e dinamiche che l'analisi e la ricerca nella memoria o nei paesi di origine hanno permesso di delineare. Il caso più eclatante è la cacciata dei Caggianesi dalla processione del 1976 (si arrivò alle minacce con coltello) che accusavano i portatori di Viggiano di non voler cedere la statua in un punto del percorso a loro spettante. L'accaduto segnò un prima e un dopo nella storia devozionale dei Caggianesi, che ritornarono a Viggiano solo dopo qualche anno di purgatorio. Dinamiche oppostive in gioco nell'ennesimo conflitto sotto gli occhi della Vergine avvenuto nel settembre 1976 tra Caggianesi e Viggianesi ed è stato ampiamente documentato.

Una lunga contesa tra Caggianesi e Viggianesi fa temere anche quest'anno il peggio. I Caggianesi reclamano il loro diritto di deporre la statua sul poggio, i Viggianesi contestano questo diritto. La contesa dura circa due ore. La statua non avanza di un passo. Giunge il parroco di Viggiano. Invitando tutti alla calma, si butta in ginocchio davanti ai contendenti e chiede loro: "Sono qui in ginocchio davanti a voi: Cosa devo fare? Ditemi voi, cosa devo fare?" Propone che si porti una barra ogni paese, in attesa di chiarire per l'anno prossimo la questione giuridica. I Caggianesi per timore di mettere un precedente pericoloso, non accettano la soluzione. Allora il parroco grida ai caggianesi: "Non abbiamo bisogno di voi... non venite più"¹⁶⁴.

Testimone oculare è Vito Orlando, studioso e sacerdote le cui parole cariche di pathos si alternano alle immagini catturate dal regista della RAI Gianfranco Mangarella che nei giorni della festa del 1976 gira un documentario, "Quel giorno di festa". Il commento fuori campo è meno preciso dell'osservazione di Orlando, ma le voci dei contendenti sono eloquenti.

La processione con la statua sta arrivando, la folla si accalca per vederla, ma sta succedendo qualcosa. I tratti di percorso sono assegnati ad ogni paese secondo criteri rigidi, per evitare discussioni, ma si discute lo stesso perché ciascuno vorrebbe tenersi la statua per qualche metro in più. In questo posto l'anno scorso la gente di Viggiano e quella di un altro paese, Caggiano, ha litigato per una questione di pochi metri. Era stata fatta una rettifica al tracciato e i due paesi rivendicavano ciascuno il privilegio di mantenere in quel tratto la statua sulle spalle. È una specie di questione d'onore e c'è anche un problema di responsabilità verso chi è rimasto al paese, quelli di Caggiano non vogliono cedere. Il blocco del corteo dura un paio d'ore fra dispute e scambi di accuse, difficile capire chi ha ragione. I paesani di Caggiano sperano che con il passare del tempo i Viggianesi cedano sotto il peso della statua, ma i portatori resistono. Infine i Caggianesi devono rassegnarsi e il corteo può ripartire¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Orlando V., *La religione del popolo. Ricerca socio-religiosa in Basilicata*, Ecumenica Editrice, Bari 1980, p. 101.

¹⁶⁵ Il documentario, non più consultabile su You Tube, è contenuto nella puntata dedicata alla Basilicata di "Viaggio in Italia", programma di Rai Storia (min. 15.38 – 32.14). Questo importante documento audio-visivo che descrive il pellegrinaggio degli anni '70 attraverso le testimonianze dei pellegrini è solo una delle produzioni documentaristiche che raccontano la festa viggianese. Le prime immagini cinematografiche, che non ho potuto visionare, si riferiscono ad un cortometraggio del 1926 voluto dal rettore dell'epoca (don Pellittieri), da segnalare una puntata della serie di reportage intitolata "I luoghi della Devozione Popolare", prodotta da Pupi e Antonio Avati, a cura di Maria Zola e andata in onda su TV2000 (il canale televisivo della Conferenza Episcopale Italiana) nel 2011.

Questi dati, importantissimi dal punto di vista documentario e storico, svelano da soli la propria incapacità di raccontare il momento in maniera esauriente, di scavare tra i motivi di uno scontro così acceso, di narrarne le conseguenze e interpretare i ruoli e i comportamenti degli attori in campo.

Questo episodio, probabilmente l'ultimo di tale violenza viste le progressive normalizzazione e uniformazione delle *catene*, permette di approfondire un altro elemento che sembra emergere da questo momento del pellegrinaggio viggianese: la ritualizzazione delle rivalità che nel corso della sua storia, dalla fondazione del culto ad anni relativamente recenti, ha interessato i luoghi direttamente ascrivibili alla presenza della Madonna Nera. Riprendendo proprio una riflessione sui luoghi (in particolar modo dell'Italia nord-occidentale) in quanto costruzioni sociali, lo storico Angelo Torre scrive:

La ritualizzazione è osservabile attraverso la differenziazione di una serie di azioni (attraverso la specificità di spazi, periodicità, codici di comunicazione, personale, oggetti ecc. in cui si sviluppano), e attraverso il privilegiamento di particolari attività. Si definiscono così dei «modi di fare» che implicano dinamiche del corpo sociale e attribuiscono potere agli attori. Questo approccio consente di cogliere la duplicità del rituale: esso esprime allo stesso tempo dominazione e consenso (attraverso la negoziazione della partecipazione, del processo di oggettivazione e di personificazione). La ritualizzazione dà potere a chi controlla il rito, ma allo stesso tempo gli pone limiti e vincoli; domina i partecipanti ma in forme che prevedono la negoziazione della partecipazione stessa e, al limite, la resistenza¹⁶⁶.

Nel fenomeno di ritualizzazione, applicando al contesto viggianese le parole di Torre, il “fare” dei pellegrini appare la costruzione dei vincitori iniziali della contesa dell'icona mariana, i Viggianesi, che hanno stabilito le regole e le modalità di partecipazione al pellegrinaggio subendone l'inevitabile resistenza (da parte dei paesi limitrofi o inseriti nel raggio d'influenza del pellegrinaggio), anch'essa ritualizzata.

Ritornando allo scontro del '76, il conflitto andrebbe raccontato attraverso le voci e la memoria dei protagonisti e dei testimoni, mettendo a verbale le motivazioni e le accuse dell'una e dell'altra parte, svelando la violenza riemersa che quella domenica mattina del '76 la statua d'oro della Madonna non è riuscita a contenere, ma ha fatto straripare, trovando come unico argine nella decisa negoziazione il rettore del santuario. In realtà la “memoria rituale¹⁶⁷” di quel conflitto pare essere oramai sopita, rinfrancata da un gemellaggio tra le due comunità, quella di Viggiano e Caggiano, che si ritrovano a collaborare. Alle tre torri del gonfalone viggianese oramai se ne sono aggiunte altre tre, quelle dello stemma di Caggiano, i castelli, come la cera, si sono così sciolti.

¹⁶⁶ Torre A., *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Donzelli Editore, Roma 2011, p. 255.

¹⁶⁷ Il riferimento è a Severi C., *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004.

2.4 *Peregrinatio Mariæ*

La mutazione dell'agone tra comunità probabilmente passa attraverso un cambiamento epocale che riguarda l'inversione, temporanea e disciplinata da precise regole, del moto devozionale. A partire dal 1949 è la Madonna stessa a diventare pellegrina, ad attraversare confini e percorrere strade per recarsi dai suoi fedeli. La *Peregrinatio Mariæ* è una pratica che la Chiesa cattolica ha ripescato da alcuni casi storici di icone mariane pellegrine che, soprattutto in occasioni di calamità naturali ed epidemie, si spostavano dalla propria sede abituale per proteggere i luoghi ricadenti sotto la propria giurisdizione spirituale. A partire dal Secondo Dopoguerra alcune fra le più venerate Madonne dell'epoca moderna (in particolare quella di Fatima e quella di Lourdes) iniziano a percorrere chilometri per incontrare i fedeli nelle proprie chiese o case. In Italia tale fenomeno è stato più volte interpretato, in un'ottica anti-comunista, come il tentativo della Chiesa di arginare fenomeni di anticlericalismo attraverso la mediazione mariana, al centro in quegli anni di una vera e propria rivalutazione dogmatica¹⁶⁸.

Tra le madonne italiane a spostarsi incessantemente vi è anche la Vergine di Viggiano che si mette in cammino verso le sue Genti, rinsaldando vincoli e mutando i conflitti.

Di seguito l'elenco delle *Peregrinatio* della Madonna Nera.

1° settembre-ottobre 1949;

2° ottobre-novembre 1954 (Anno Mariano);

3° maggio-giugno 1959;

4° novembre-dicembre 1968;

5° Esposizione Mariana, Anno Santo 1975;

6° 1983/1984, Anno Santo della Redenzione;

7° 1987/1988 (Anno Mariano);

8° 27-28 aprile 1991 (Visita in Basilicata di Giovanni Paolo II);

9° 1998/1999, Anno Santo 2000;

10° ottobre 2003, Anno del Rosario;

¹⁶⁸ Sulla storia, le origini, le fasi della *Peregrinatio Mariæ* si veda Tuninetti G., *La Madonna Pellegrina, 1946-1951. Frammenti di cronaca e di storia*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2006

11° 31 dicembre 2010 - 1 gennaio 2011, Santa Messa in San Pietro presieduta da Benedetto XVI

12° ottobre 2012

13° ottobre 2016, Anno Santo della Misericordia

La *Peregrinatio Mariæ* è quindi il viaggio periodico, in occasione di momenti cruciali della cristianità della statua della Madonna Nera in alcuni dei paesi inseriti nell'orbita del culto viggianese, un pellegrinaggio dell'icona, scortata dal rettore e dai fedeli del santuario che lega ulteriormente i lucani (e salernitani) alla figura mariana. Vi si possono leggere due direttive, importanti per tracciare due linee di spostamento: la Madonna va nei paesi, la Madonna incontra i papi.

Nei paesi. Prime tracce del passaggio della statua nel salernitano si hanno già nella prima *Peregrinatio* del secondo dopoguerra, il ricordo di tale pratica - che non ha una periodicità fissa - ha fatto riemergere nella memoria degli informatori e nell'osservazione diretta altri elementi di scontro nel passaggio (e presa in consegna) della statua da un paese all'altro. Tali occasioni di rivalità riemerse si sono verificate lungo i confini comunali (ponti, strade) e rianimano una serie di dinamiche oppostive tra vicini che l'evento particolare dell'arrivo in paese della statua sembra riaccendere. I gesti della *Peregrinatio* sono la riproposizione nel proprio paese di quelli del pellegrinaggio: processione, saluti alla statua, accompagnamento della musica, preghiere, in alcuni casi presenza di *cinti*.

Gerardo La Morte di Castelnuovo di Conza racconta di come, era il 26 settembre 1949, lungo il confine tra Santomena e il proprio paese la consegna della statua avesse creato dei malumori tra chi (castelnuovesi) volevano terminare il proprio compito consegnando la Madonna ai propri vicini una volta giunti nella piazza e chi (sanmennesi) avrebbero voluto trasportarla appena entrata nel proprio spazio, nel proprio confine. La questione, che vide opporsi anche i sacerdoti dei due paesi, fu risolta dal rettore del santuario viggianese che accompagnava la statua che decise che il passaggio sarebbe dovuto avvenire nel punto di contatto tra i due paesi, la linea invisibile che ne segna la forma. Così sarà sempre durante le *Peregrinatio*: la Madonna appena varca il confine "appartiene" al paese che l'accoglie.

Il 26 ottobre del 2012 la Madonna di Viggiano ritorna a Caggiano. La grande accoglienza riservatagli è quella di sempre, quest'anno la Procura ha deciso di investire i soldi raccolti con un'apposita offerta, oltre che nelle spese necessarie all'organizzazione dei tre giorni di

permanenza nella chiesa del paese della Madonna, in un poggio di pietra locale che commemori l'evento. Il poggio, posto sulla strada percorsa processionalmente prima di entrare in paese, è lo speculare di quelli presenti lungo il cammino processionale che unisce Viggiano al Sacro Monte. La scelta, oltre che ad avere un valore logistico (necessità di una sosta dei portatori), pare fondere anche nella scansione dell'avvicinamento i due paesi, uniti da un patto di gemellaggio e dal rispetto reciproco grazie al lavoro delle Procure che hanno rimediato allo scontro del 1976 nel corso degli anni.

Un terzo elemento emerso dalla ricerca, non riferibile a paesi del salernitano ma molto interessante per delineare il ruolo che il culto della Madonna viggianese riveste in Basilicata, è il gemellaggio con un altro santuario regionale: San Rocco di Tolve (Pz).

Nell'ottobre 2016 le due statue, i due poli della devozione lucana, l'una primigenia e materna, l'altro "importato" e maschio, si incontrano per la prima volta in occasione del Giubileo della Misericordia. A Tolve, il paese protetto dal santo di Montpellier¹⁶⁹, la statua del venerato pellegrino si inchina di fronte a quella della Madonna, attestandone così il primato.

La Madonna incontra i papi. Il 28 aprile 1991, davanti a 150.000 fedeli accorsi da tutta la regione, papa Giovanni Paolo II incorona a Tito (Pz) la Madonna di Viggiano. In Basilicata per una visita pastorale di due giorni, il Pontefice rende omaggio alla Patrona della Regione attribuendole parole d'elogio e rimarcando lo stretto rapporto che i lucani intessono da secoli con lei. Questa è solo l'ennesima attestazione delle gerarchie vaticane alla Madonna Nera, dopo l'incoronazione del 1892 voluta da Leone XIII e la bolla *Lucanae Genti* firmata da Paolo VI, e non sarà l'ultima.

Il 31 dicembre 2010 e il 1 gennaio 2011 la Madonna di Viggiano è trasportata a Roma, dove era già giunta in occasione la *Peregrinatio* del 1984 in visita alla comunità lucana della Capitale. Esposta sotto il Colonnato del Bernini, è alla destra del Pontefice officiante. Benedetto XVI durante la Santa Messa nella Solennità di Maria Ss.ma Madre di Dio e la XLIV Giornata Mondiale della Pace le rivolge queste brevi parole:

In questa celebrazione eucaristica abbiamo davanti agli occhi, per la nostra venerazione, l'immagine della Madonna del Sacro Monte di Viggiano, così cara alle genti della Basilicata¹⁷⁰.

¹⁶⁹ «Tolve è mia, e io la proteggo» dice San Rocco nella stampa popolare che lo rappresenta, vestito di marrone, con la sua aureola d'oro, nel cielo azzurro del paese.» Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2014 [1945], p. 30.

¹⁷⁰ *Omelia del Santo Padre Benedetto XVI*, Basilica Vaticana, sabato, 1° gennaio 2011 (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110101_world-day-peace.html, ultima consultazione novembre 2016.)

Eccola, nel luogo più potente della cristianità, la Madonna scoperta dai pastori e così cara alle genti della Basilica, così cara alle Genti Lucane.

2.5 Le Genti Lucane

Ave Gentis Lucanæ Regina è scritto nella volta dell'altare centrale della basilica di Viggiano quasi a incorniciare la statua che vi risiede nei mesi invernali. Ogni settembre le Genti Lucane si recano in pellegrinaggio a Viggiano riannodando un filo identitario che spesso è sottaciuto o dimenticato. Il legame lucani/Madonna di Viggiano riguarda una serie di paesi della provincia di Potenza, Matera e Salerno che conservano storie, documenti, oggetti e perpetuano un culto secolare ancora vivo, benché mutato. L'attenzione particolare alle comunità salernitane che prendono parte al pellegrinaggio permette così di approfondire l'aderenza di luoghi ricadenti in una regione differente ad un'area "etnica" ben precisa: la Lucania. Non tutti i pellegrini salernitani si sentono lucani, così come non tutti i campani che affermano di essere lucani si recano a Viggiano, ma la protezione della Regina delle Genti Lucane diventa elemento culturale (e politico) di nuove forme (che si richiamano all'antico) di rivendicazioni e narrazioni.

Politici e pellegrini (non solo durante i giorni del pellegrinaggio) evocano più volte la Grande Lucania che fu, Basilicata e Campania diventano speculari in diversi discorsi che riguardano elementi prettamente culturali o identitari, ma anche economici e ambientali.

Questa breve riflessione parte dalla demarcazione di un confine più celebre nella riflessione antropologica italiana, quella del pittore e scrittore Carlo Levi:

– Noi non siamo cristiani, – essi dicono, – Cristo si è fermato a Eboli –. Cristiano vuol dire, nel loro linguaggio, uomo: e la frase proverbiale che ho sentito tante volte ripetere, nelle loro bocche non è forse nulla più che l'espressione di uno sconcolato complesso di inferiorità. Noi non siamo cristiani, non siamo uomini, non siamo considerati come uomini, ma bestie, bestie da soma, e ancora meno che le bestie, i fruschi, i frusculicchi, che vivono la loro libera vita diabolica o angelica, perché noi dobbiamo invece subire il mondo dei cristiani, che sono di là dall'orizzonte, e sopportarne il peso e il confronto. Ma la frase ha un senso molto più profondo, che, come sempre, nei modi simbolici, è quello letterale. Cristo si è davvero fermato a Eboli, dove la strada e il treno abbandonano la costa di Salerno e il mare, e si addentrano nelle desolate terre di Lucania.¹⁷¹

Ripercorrere le numerose analisi antropologiche che l'*incipit* di "Cristo si è fermato a Eboli" ha prodotto non è il compito di questa tesi che, almeno in questo paragrafo, prova a delineare i

¹⁷¹ Levi C., op. cit., p. 1.

confini etnici, le linee divisorie tra i “cristiani” e i “non cristiani”, tra l’essere in e l’essere fuori dalla Storia. O meglio, parafrasando Ernesto de Martino, assegna una “patria” a coloro che “stanno nella storia come se non ci stessero”¹⁷².

Il confine segnato da Levi è sulle sponde del fiume Sele che, insieme al fiume Lao nella Calabria settentrionale, demarca il territorio della Lucania nelle geografie antiche a partire da Strabone e Plinio il Vecchio. La Lucania preromana, quella dei Lucani per l’appunto, la provincia imperiale (unita all’odierna Calabria nella *Regio III Lucania et Bruttii*) mantiene sempre questo confine settentrionale arrivando sino al mar Tirreno. L’intera parte meridionale dell’odierna provincia di Salerno che comprende la Piana e la Valle del Sele, gli Alburni, il Cilento e il Vallo di Diano resterà lucana fino alla fine dell’Impero, quando i Barbari da nord e i Bizantini da Oriente ne dividono i territori, prima convivendo poi rimarcando i confini politici dei propri domini. La storia di questa regione etnica dell’Italia, nonostante le differenze amministrative, giurisdizionali e diocesane, la parcellizzazione di paesi e territori, il nuovo ruolo di cesura geografica di montagne e fiumi, continua però a far comunicare, nonostante lo spostamento costante del baricentro egemonico, le Genti che abitano tra il Sele e il Lao. Alcune delle quali rivendicano, per ragioni di natura economica e “antropologica”, la necessità di ricollegarsi con la regione originaria e formare la “Grande Lucania”, un’entità geografica che comprenderebbe la provincia meridionale di Salerno unita a quella di Potenza e a buona parte del materano.

Dato il confine attuale, non essendo il compito di questa ricerca tratteggiarne la storia, è il superamento della stessa linea di demarcazione tra due regioni distinte in occasioni rituali a manifestarne la natura?

“*Noi non siamo cristiani*”. Occorre probabilmente ritornare a Levi e capire perché da Eboli, siamo nell’Italia fascista, parta ancora una ferita socio-economica, se non culturale, che spezza la Penisola. Gli scritti sul Meridionalismo del periodo post-unitario, le ricerche di sociologi e antropologi del Secondo Dopoguerra provarono a spiegare questo divario giungendo a risposte, in molti casi, ancora attuali.

L’approccio demartiniano che partendo dai “relitti folklorico-religiosi” scrive la storia culturale (e politica) del Mezzogiorno è tuttora valido, o almeno mi è parso nel corso della ricerca, per scandagliare la contemporaneità delle “Indie di quaggiù”¹⁷³.

¹⁷² Cfr. Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L’asino d’oro, Roma 2015, pp. 14 – 24.

¹⁷³ La metodologia demartiniana è quella espressa in maniera chiara nell’introduzione di de Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961. Tale approccio è stato

La «comprensione della pluralità delle forme di vita della religione cattolica, attraverso lo studio dell'efficacia rituale di singole pratiche, dialettiche e concrete, situate in specifici contesti di vita¹⁷⁴» permette, paradossalmente, di scandagliare l'indole identitaria dei non-cristiani abbandonati da Cristo. E sui quali la Madonna ricopre il suo manto.

Lucania Occidentale. La Lucania Occidentale è una terra immaginata, o meglio esiste, ma si bagna nelle acque della rivendicazione identitaria così come si affaccia fin sul golfo di Sapri. La Lucania Occidentale è Campania abitata da lucani, da coloro che i dialetti, le colture, gli scambi commerciali, le traiettorie di pellegrinaggio rendono tali. A far esistere questa “patria elettiva” è: «la necessità di autenticarsi mediante un riferimento al passato, con la relativa messa in scena del suo mondo¹⁷⁵».

Che si mette in pratica attraverso:

«Un lavoro simbolico e relazionale: *simbolico* perché veicola segni e produce significati, *relazionale* perché costruisce insieme il sé (l'identico) e l'altro da sé (il differente).¹⁷⁶»

Chi abita la Lucania Occidentale fa quindi riferimento al passato producendo simboli e relazioni. Tale produzione, nel caso etnografico da me osservato, è regolata dalle leggi del pellegrinaggio, che segna il partire e il tornare, un'analisi dei moti culturali che facilita la distinzione tra spazio domestico e spazio altro. Il cortocircuito prodotto sul Sacro Monte di Viggiano, essere al centro spirituale della propria “patria” che al contempo è spazio altro, in realtà poco differisce dalle altre modalità di pellegrinaggio. Le sfumature del concetto turneriano di *communitas*¹⁷⁷ non vengono in sostegno alla risoluzione, mentre desiderare di raggiungere una meta sacra perché lì si può mettere in campo in maniera aperta la propria umanità è forse la giusta soluzione. Lo testimoniano i pellegrini che ho incontrato, le loro storie e le loro motivazioni: la Gente della Lucania Occidentale che al cospetto della Madonna riassume un suo attestato di aderenza, s'iscrive periodicamente fra le Genti Lucane. Le storie di Gennaro di Caggiano consapevole del fatto che il patrimonio tradizionale del proprio paese sia lucano fa sì che lui, che lo valorizza e preserva, si senta lucano; o quella di Ivan e dei suoi asini che attraversano, sorvegliano e coltivano con i propri passi le montagne e la propria

analizzato, approfondito e messo in pratica in Pizza G., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci editore, Roma 2015.

¹⁷⁴ Pizza G., op. cit., p. 148.

¹⁷⁵ Gallini C. (a cura di), *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 19.

¹⁷⁶ Ivi, p. 13.

¹⁷⁷ Turner V, Turner E., *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997.

identità appresa quotidianamente dai custodi di un universo tradizionale ormai quasi estirpato. Il Sacro Monte di Viggiano che, fisicamente, domina le montagne che separano la Basilicata dalla Campania è il punto di congiunzione simbolico e la cerniera relazionale in cui i “lucani occidentali” sentono di appartenere ad una comunità, come affronterò più dettagliatamente nel prossimo capitolo.

2.6 Viscere

Il breve ritratto delle Genti Lucane (d’Occidente) ne mostra il forte senso di appartenenza ad un concetto, oltre che ad un luogo. Questa appartenenza, seguendo la riflessione tracciata da Clara Gallini, va riempita di significati attraverso segni pratici o simbolici che rappresentano o intervengono sul reale¹⁷⁸. Tradizione, patrimonio, identità, luoghi diventano i termini e i concetti che rappresentano il reale sul quale intervenire per rendere viva l’appartenenza. Il centro del discorso, il nucleo incandescente del confine, sta proprio sotto la terra a cui si sente di appartenere, lì dove crescono le fantomatiche radici e le viscere digeriscono il mondo. Spesso, al centro dei discorsi dei pellegrini incontrati lungo il cammino per Viggiano riemergono gli elementi ctoni, segreti, ancestrali di un cordone ombelicale attaccato alle viscere della terra non ancora reciso. Dalle viscere del confine tra Campania e Basilicata sgorgano l’acqua e il petrolio che dissetano e affamano i versanti delle due regioni.

Dissetare. L’appartenenza alle Genti Lucane è periodicamente idratata ogni prima domenica di settembre, la festa, l’incontro con la Madonna Nera, la messa in azione dei propri segni identificativi dissetano le comunità in pellegrinaggio che lontane da casa ritrovano, in forme e modalità diverse, il senso (uno dei) del proprio essere lucani. Relazioni tra paesi, famiglie, persone e simboli resi vivi, rappresentati e rianimati caratterizzano i giorni durante i quali si rincontrano e si scontrano i fedeli della Madonna. Il “bere alla fonte viva” del santuario viggianese che vuol dire per queste comunità appagare una sete non solo spirituale ma identitaria irriga alcuni elementi della tradizione che altrimenti si sarebbero seccati. Canti, danze, suoni, gesti rituali scorrono lungo il Sacro Monte, innescando quella ciclicità che

¹⁷⁸ Gallini C., op. cit., p. 12.

ritornati nei loghi di partenza non permette ad elementi così fragili come i beni volatili e immateriali di evaporare. Il caso più utile a questo discorso è proprio quello dei *cinti*, che in alcuni paesi sono ormai scomparsi durante le feste patronali o del resto dell'anno e ritornano in occasione del pellegrinaggio in Val d'Agri. Gli ex voto di candele, segni materici e simbolici che testimoniano l'appartenenza, a cospetto della Madonna di Viggiano dissetano dall'arsura che l'universo devozionale risente nei luoghi d'origine. Questi castelli di cera costruiti e distrutti che indicano diversi gradi di appartenenza (alla famiglia, alla cerchia di amici e parenti, alla comunità, alle Genti Lucane) trovano in occasione del pellegrinaggio un'oasi in cui resistere.

Affamare. A questa narrazione parzialmente agiografica del pellegrinaggio si affianca, però, il lato nero della Lucania contemporanea: il petrolio. La questione petrolifera è strettamente legata alla meta di pellegrinaggio: Viggiano divenuto il centro nevralgico della petrolizzazione della Basilicata, simbolo dei soldi, di una pioggia di soldi (solo nell'anno 2014 ha ricevuto 10.839.225,82 € di *royalties*¹⁷⁹). E questi soldi affamano. Scrivo nel reportage “Nero di Lucania”:

Una regione che si regge sulle royalties, che spende quel che le multinazionali sono obbligate a renderle (il 10% del valore del greggio e del gas prodotti, di cui 3% destinato al Fondo Idrocarburi e il 7% ripartito tra Stato, Regione e comuni), secondo molte inchieste giornalistiche, senza criterio e con poca oculatezza. Degli sprechi delle royalties lucane sono pieni i quotidiani nazionali, nonostante gli investimenti (la sola Viggiano, la “capitale” del petrolio, che tra il 1998 e il 2014 ha percepito dalle royalties 142 milioni di euro), poco resta a chi questa terra continua ad abitarla se non qualche opera pubblica che rattoppa le vere emergenze (parlate di viabilità e trasporti pubblici a un lucano e vi dirà, ad esempio, qual è la stazione ferroviaria a lui più vicina).

E con il prezzo del barile a picco resterà ancora di meno.

I soldi del petrolio, ad esempio, finanziano sagre lì dove nascono prodotti D.O.C. e I.G.P. che arrancano ad arrivare sulle tavole degli italiani perché lo stesso luogo di origine non è più sinonimo di “protetto” o “controllato”. I salumi, la frutta, i formaggi, il vino, l'olio che arrivano dalla Val d'Agri, nell'immaginario dei consumatori non son più prodotti sani. Se non bastassero i dettagli delle vendite, si può osservare ciò che resta di una delle valli più fertili della Basilicata: stalle chiuse, filari, case rurali, campi abbandonati.

Le royalties finanziano anche corsi di formazione di avviamento ad attività artigianali che, ripescando nella tradizione, dovrebbero permettere alle forme antiche di manualità di tornare a raccontare stili di vita tra passato e contemporaneità. Se andate a Viggiano e volete vedere o acquistare un'arpa popolare, lo strumento che ha reso il paese “Città della musica” (oltre che “Città del petrolio” come campeggia nell'homepage del sito del Comune) troverete un unico artigiano che lavora il legno. Con l'ospitalità dei discendenti dei musicanti girovaghi che per secoli hanno diffuso la propria musica e propri strumenti in tutto il mondo, vi farà entrare nella sua bottega e troverete un'arpa da assemblare, quasi da monito alla bellezza mancata.

«I giovani preferiscono un posto nel petrolio!»

¹⁷⁹ I dati sono quelli resi pubblici dall'ENI: www.eni.com/eni-basilicata/territorio/gettito-delle-royalty/royalty-comuni/b_royalty-comuni.shtml, ultima visita novembre 2016.

E, nonostante le statistiche positive divulgate dall'Eni, nonostante le tute che si vedono in giro, nonostante i lauti stipendi, gli operai del petrolio non riescono a riempire le case vuote di Viggiano e degli altri bellissimi borghi, lasciate da chi è emigrato per cercare il Texas altrove¹⁸⁰.

Un paese affamato seppur coperto d'oro come il manto della sua Madonna, celebrata in una delle “feste dei poveri” di Annabella Rossi, in una regione – la Lucania – descritta spesso dalla letteratura socio-antropologica come il simbolo del Mezzogiorno in cui lo sviluppo e il progresso tardavano ad arrivare. E la fame come arriva alla festa, il luogo culturale dell'abbondanza e dello spreco? Ad affamare le Genti Lucane che giungono a Viggiano è la mutazione dei luoghi che non perdono senso ma, come scrive Vito Teti¹⁸¹, lo mutano.

I luoghi e le modalità dei pellegrini di attraversarli e viverli sono ampiamente condizionati dalla presenza del petrolio, una presenza fisica (i pozzi estrattivi, il COVA ben visibili dal Sacro Monte) e simbolica (le *royalties*, il ruolo egemonico dell'ENI) che si condensa in opere pubbliche (il monumento ai portatori, strade, parcheggi, campanile del santuario) che toccano il nervo del pellegrinaggio influenzando, impedendo o mutando pratiche rituali ben precise.

Il petrolio, che ha generato la forma di pellegrinaggio più recente (*Il Cammino silenzioso*), allo stesso tempo, quindi, entra nella pratica devozionale tramandata dai padri in un rapporto ambivalente con cui la pratica etnografica ha dovuto fare i conti e, quindi, sviscerare.

Le viscere della terra, il candore dell'acqua e il nero del petrolio ritornano nei bagliori della leggenda di fondazione e nel colore dell'icona sono richiamati ed evocati in altri confini: temporali (ieri/oggi), economici (*royalties* sì/*royalties* no), ambientali (salvaguardia/distruzione) sui quali ritornerò.

La mia è una visione che potrebbe essere tacciata di “resistocentrismo”¹⁸², una vicinanza intellettuale ai “poveri” e alla loro concezione di sviluppo, in realtà è il frutto di due componenti fondamentali dell'intero lavoro. Da un lato l'inserimento in un filone di studi recenti dell'antropologia dello sviluppo che pone attenzione alla produzione di località (o di luogo) messa in moto proprio da movimenti oppositivi e resistenti¹⁸³, dall'altro la responsabilità

¹⁸⁰ *Nero di Lucania*, reportage di Michele Amoruso e Simone Valitutto: <https://medium.com/@simonevalitutto/nero-di-lucania-l-inferno-%C3%A8-stato-scoperchiato-nero-di-lucania-%C3%A8-un-reportage-in-val-d-agri-6e1be93c5786#.dgyq2u8v5>, ultima consultazione ottobre 2016. Cfr. Alliegro E. V., op. cit..

¹⁸¹ Teti V., *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli Editore, Roma 2004.

¹⁸² Olivier de Sardan J.P., *Antropologia e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2008 [1995], p. 58.

¹⁸³ Sulla *production of place*: Escobar A., *Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization*, in «Political geography», 20 (2), 2001, 139-174; Id., *Territories of difference: place, movements, life, redes*, Duke University Press, 2008.

politica e intellettuale, derivante anche dal mio posizionamento sul campo, di dover raccontare il “punto di vista del nativo”¹⁸⁴

2.7 Località o *lucanità*?

Così la pancia della Lucania richiama in una fame (e sete) di identità le comunità del versante salernitano a cercare di scavare cosa c'è sotto la propria fede e, allo stesso tempo, a fare i conti con i propri simili (le altre Genti Lucane) che incrociano ogni anno la prima domenica di settembre. Il petrolio è, con la certezza del pellegrinaggio, il nuovo elemento che tinge le retoriche (e le politiche) sulla “lucanità”, un termine ibrido, entrato ormai nel parlato comune, che indica l'identità lucana. La natura di identità, suffragata dai dati di campo, intellegibile per mezzo dell'attraversamento del confine politico tra due regioni e l'attenzione ermeneutica sul giudizio che i giacimenti di idrocarburi sottostanti spinge a formulare e l'aderenza ad una “tradizione che sta per scomparire” fa della lucanità un elemento di affiliazione ad una terra (e a cosmogonie locali) in cui le retoriche sull'antico fanno il paio con il “progresso”.

Quindi, i lucani chi sono?

E ci chiedete quel che siamo! Siamo quel che la razza, il clima, il luogo, la storia (la storia di un paese naturalmente assai povero, che gli uomini si ostinano a credere naturalmente assai ricco) hanno voluto che fossimo: nella sventura i più duramente colpiti, i più deboli al momento della riscossa. (...) Basta percorrere un tratto delle nostre province per avere un primo esatto concetto del vero: all'aria di rigoglio e di quiete nell'agricoltura (...) succede improvviso nell'animo del viandante come un senso di indicibile turbamento e di meraviglia per un so che di universale desolazione, che gli fa credere a un cataclisma, a una recente irruzione dei barbari (...). Voi pensate allora come a una lotta crudele, fierissima, fra l'uomo e la natura: una lotta di cui l'uno e l'altro portano indelebili le tracce dolorose¹⁸⁵.

Le parole del lucano Giustino Fortunato tratteggiano una Lucania antica che ancora ora continua a lottare, portandone le tracce, con la natura. Una lotta il cui teatro “naturale” è proprio il luogo antropologico che, seguendo Marc Augé, custodisce tre caratteristiche essenziali: essere identitario (in grado quindi di individuare l'identità di chi lo abita), essere relazionale (stabilisce una reciprocità dei rapporti tra gli individui funzionale ad una comune appartenenza), essere storico (capace di mantenere la consapevolezza delle proprie radici in chi lo abita)¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Sulla responsabilità dell'antropologo di non negarsi allo studio delle nuove paure cito solamente: Augé M., *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

¹⁸⁵ Fortunato G., *Mezzogiorno e lo Stato italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1926, p. 56-57.

¹⁸⁶ Augé M., *Non-lieux*, Edition du Seuil, Paris 1993.

Occorre, però, fare un passo indietro prima di provare ad analizzare il concetto di “lucanità”.

Il nodo della località. Sappiamo, grazie a Arjun Appadurai, che la località è un prodotto culturale che trasforma lo spazio in luogo, talvolta in maniera aggressiva o violenta in conseguenza ad un attacco subito o lanciato¹⁸⁷. Angelo Torre ne sintetizza così i tratti principali:

Con questa espressione [la produzione della località *n.d.a.*] intendiamo un lavoro costante e intenzionale degli insediamenti umani per contrastare la fragilità propria delle relazioni che ne rendono possibile l'esistenza con la costruzione di tecniche locali, che definiscano la competenza dei nativi: l'obiettivo è la produzione di soggetti che sappiano appartenere in modo competente a una specifica località. In questa prospettiva la località è, appunto, un contesto generato da tecniche di rafforzamento delle relazioni intrinsecamente fragili tra vicini. Ma essa è anche un fattore generatore di contesto, che pone cioè i vicinati in relazione reciproca. La località, da questo punto di vista, interpreta, valorizza, pratica materialmente il contesto che essa stessa ha generato¹⁸⁸.

La definizione dello storico, citando il termine – anch'esso appadurajano¹⁸⁹ – vicinato, aggiunge alla definizione originaria una serie di azioni culturali (interpretare, valorizzare, praticare) che nell'analisi della produzione di località nel mondo globalizzato paiono essere sottotraccia mentre riemergono dal passato storico di piccole comunità montanare sviluppatasi in epoca moderna¹⁹⁰. Le azioni della località, inoltre, le ho ritrovate vive e operanti negli informatori di questa ricerca, come si vedrà nel prossimo capitolo. Quindi il concetto da cui partire per riflettere sulle Genti Lucane non parrebbe essere quello di località, ma bensì di vicinato, al tempo stesso base ed arrivo, della produzione di contesto fondante una serie di relazioni reciproche. Queste relazioni mi è parso di trovarle vive e in tensione tra di loro all'interno del rito del pellegrinaggio a Viggiano, appuntamento annuale per una serie di vicini separati da un confine amministrativo che è in realtà la cucitura di uno stesso luogo: la Lucania.

Occorre indagare nelle storie di chi ha saputo rispondere alla domanda circa la propria *lucanità* rivendicata, di chi guarda la Lucania dal Sacro Monte di Viggiano perché:

Quando ci poniamo simili domande (che cos'è la lucanità-basilicatesità) è perché il presunto essere di una cosa non è evidente nella cosa stessa, ma se ne sta altrove, come nascosto o occultato da essa.

¹⁸⁷ Appadurai A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001 [1996], pp. 230-256.

¹⁸⁸ Torre A., *Luoghi*, op. cit., p. 14.

¹⁸⁹ La definizione di Appaduraj è questa: «Uso invece il termine *vicinato* per riferirmi alle forme sociali effettivamente esistenti in cui la località, come dimensione o valore, si realizza in misura variabile. I vicinati, in questo senso, sono comunità effettive caratterizzate dalla loro concretezza, spaziale o virtuale, e dal loro potenziale di riproduzione sociale» Appadurai A., *Modernità in polvere*, op. cit., pp. 230-231.

¹⁹⁰ Seppur i dati raccolti durante questa ricerca non si riferiscano a fonti storiche che riguardano paesi e comunità della provincia di Salerno per dimostrarne la *lucanità*, ma bensì testimonianze di vita e osservazioni dirette dei pellegrini contemporanei della Madonna di Viggiano.

La presenza non è esplicita, qualcosa di latente ed enigmatico rimane implicito. La cosa Lucania ci invita a cercare un'altra cosa, "l'essere della Lucania" o "ciò che la Lucania è"¹⁹¹.

¹⁹¹ Calbi M., *Il pathos della lucanità. Sguardi sulla realtà regionale*, Salento Books, Nardò (Le) 2012.

3.

RESTANZA

tornare

*Lunga strada seppur deserta
dove puoi menarmi non vedo
punto d'arrivo.
Scordarmi i vivi per ritrovarli
con tutto il peso che mi porto
della vita che m'è nata
i fiori son cresciuti
la luce li accende.
Sradicarmi? la terra mi tiene
e la tempesta se viene
mi trova pronto.
Indietro
ch'è tardi
ritorno
a quelle strade rotte in trivi oscuri.*

Rocco Scotellaro, *La terra mi tiene.*

3.1 La festa di chi torna

È il due luglio del 2013, il giorno della festa principale di Santomena, il paese della Valle del Sele che ho potuto annoverare tra i paesi del salernitano in pellegrinaggio a Viggiano. Chi è rimasto e chi è tronato dai luoghi d'emigrazione si prepara a festeggiare Maria Santissima delle Grazie, una Vergine in trono con bambino dal volto scuro¹⁹².

La funzione religiosa è terminata e la signora Annamaria, che ho visto e avrei rivisto più volte durante i giorni di pellegrinaggio viggianesi, si appresta al leggio della chiesa intitolata alla Madonna di cui oggi si festeggia la ricorrenza e riaperta al culto dopo i danni del sisma che nel 1980 rase al suolo decine di paesi al confine tra Campania e Basilicata¹⁹³. In qualità di membro

¹⁹² Benché il patrono del paese sia San Menna (soldato e martire egiziano del III secolo il cui culto ha attribuito il nome al paese) e sia celebrato l'undici novembre, la festa della Madonna delle Grazie e del Sacro Cuore del giorno precedente risultano essere le due feste più sentite e partecipate dai sanmennesi.

¹⁹³ La chiesa, le cui origini sarebbero anteriori al 1200, è stata inaugurata nel 2011, ennesimo restauro a causa di un sisma (dopo quello del 1575 e l'ingrandimento del 1650), Grisi A., *Tra Sele e Tanagro. Pagine di storia – Vol. II*, Edizioni Arci Postiglione, Postiglione (Sa) 2012, p. 467, nota a piè pagina.

del comitato organizzatore della festa, inizia a leggere un lungo elenco di cognomi locali e città italiane e internazionali, qualche nome straniero denuncia la partecipazione della seconda generazione di emigrati che, anche quest'anno, ha deciso di contribuire alle spese dei festeggiamenti. Appare sin da subito quanto sostenuto da Francesco Zanutelli:

Durante la festa emergono valorazioni individuali e collettive il cui risultato ultimo è quello di collocare la persona all'interno o all'esterno di determinati reti di relazioni e di gruppi sociali¹⁹⁴.

Il denaro degli emigrati, i dollari, i pesos argentini, le sterline, gli euro collocano così persone e gruppi familiari ancora all'interno della comunità di provenienza, una sorta di rimessa che questa volta non aiuta i propri familiari più stretti, ma l'intero paese che fa festa. Come scritto in un libro di storia locale a cura di un docente emigrato a Verona più di quarant'anni fa e originario di Santomenna: «Il due luglio tutti, anche quelli che vivono all'estero, si riappropriano di una identità culturale dimenticata¹⁹⁵». Questo aspetto, legato alle vicende storiche ed economiche nonché devozionali di Santomenna acquista senso nel mio lavoro di ricerca perché descrive un altro livello della comunità i cui membri ho osservato fare festa fuori dal proprio paese: la festa di chi torna. Dal pellegrinaggio di Viggiano e dalle città dell'emigrazione.

I morti e i vivi. La sera del ventitré novembre 1980 a Santomenna morirono inghiottiti dalle macerie 64 persone. Il paese che già aveva vissuto il fenomeno di numerose ondate di emigrazione si spopola progressivamente arrivando dai 982 residenti del 1981 ai 454 del 2013¹⁹⁶. Una popolazione dimezzata in un paese che la ricostruzione post sisma ha visto crescere nei volumi e nello spazio: Santomenna è solo uno dei paesi di Campania e Basilicata le cui “macerie invisibili” non sono ancora state rimosse, stravolti non solamente dalla scossa ma anche – e soprattutto – dalla ricostruzione che ne ha esasperato la perifericità politica ed economica mutandone la forma e le relazioni sociali¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Zanutelli F., *Santo Dinero. La finanza morale in due comunità del Messico occidentale*, il Segnalibro, Torino 2006, p. 323.

¹⁹⁵ Salandra A., *Santomenna: Sui sentieri della memoria. M'cuntava la bonan'ma r patr'me*, Rotostampa, Nusco (Av) 2013, p. 130. La pubblicazione, composta da foto d'epoca, ricordi degli anziani e dell'autore, approfondimenti di natura genealogica, è l'interessante narrazione comunitaria di un mondo oramai perduto ricordato con nostalgia.

¹⁹⁶ Fonti del Censimento ISTAT.

¹⁹⁷ Cfr. Osservatorio sul dopo sisma, *Le macerie invisibili. Rapporto 2010*, MIIdA edizioni, Pertosa (Sa) 2010. Un'interessante intervista al sindaco dal 1959 al 1984 a cura della sociologa Anna Maria Zaccaria è custodito nell'Archivio Multimediale delle Memorie (www.memoriedalterritorio.it, ultima consultazione gennaio 2017), nelle parole dell'amministratore i ricordi personali e le riflessioni politiche tratteggiano bene la Santomenna pre e quella post sisma. Questa ed altre interviste costituiscono la base documentaria di Zaccaria A. M., *Dentro il*

Santomenna, nonostante gli sforzi dell'attuale amministrazione¹⁹⁸, è uno dei tanti paesi appenninici a rischio spopolamento, in cui l'elenco di chi muore è ancora più lungo di quello di chi nasce, così come l'asticella dell'età media anche qui continua ad alzarsi verticosamente. In queste pagine in cui elementi rituali ritenuti eredità dei padri raccontano alcuni dei paesi di un confine attraversato e momentaneamente sospeso, la festa del 2 luglio mi appare come una tappa obbligata per la comprensione di un fenomeno che non è quello dell'andare, ma del tornare. Comprensione facilitata dal mio stesso restare nel territorio di confine che osservo e in cui vivo.

L'antropologo che resta studia le situazioni di postemigrazione, analizza il proprio territorio mentre diventa territorio di frontiera, interpreta il disagio, la sofferenza, l'inquietudine, il *Che ci faccio qui?*, il rimorso, lo *shock* culturale di chi si sente appartenere a una tradizione immutabile mentre, a tutti gli effetti, è preso nelle dinamiche della globalizzazione¹⁹⁹.

Applicando l'attenzione di Vito Teti e seguendo la processione nell'estate 2013, il paese, chi resta, chi torna e chi non c'è mi si presentano davanti in fila e vestiti a festa, pieni di quell'artificio rituale che altre volte non avrei trovato salendo su questo paese il cui punto più alto segna il confine tra le province di Salerno, Avellino e Potenza. Partecipano tutti, dai pochi bambini ai tanti anziani, le donne e gli uomini che si alternano nel trasporto della statua, chi è a casa nei paesi in cui si è costruito una vita nuova attraverso le fotografie e i video postati su internet, i defunti ai quali il percorso processionale riserva un omaggio, passando e soffermandosi di fronte all'entrata del cimitero locale. La comunità rinsaldata dalla festa non tiene conto della distanza fisica e temporale, amalgamando le storie dei devoti di questa Madonna, simile nelle fattezze a quella di Viggiano, alla quale rivolgersi.

Madonna d'oro. È il raffronto tra le due icone il punto di partenza della mia riflessione. Entrambe col viso scuro, entrambe sedute in trono con in braccio il Bambino, entrambe incoronate. Entrambe ricoperte d'oro. Se la Madonna di Viggiano ha le vesti di lamina d'oro la Madonna delle Grazie di Santomenna è vestita da gioielli e monili donatagli nel corso degli anni. La vestizione, la pratica del far indossare alla statua tessuti su cui sono riposti gli ex voto in metallo prezioso, si svolge la mattina della festa ed è un momento intimo, riservato a poche

cratere. Il terremoto del 1980 nella memoria dei sindaci, in Salvati M. – Sciolla L., *L'Italia e le sue Regioni. Vol. 3 – Culture*, Treccani, Roma 2015, pp. 431-448.

¹⁹⁸ Siani M., *I paesi dove non nascono bambini. La scommessa dei bonus municipali*, Il Mattino, 4 gennaio 2017, p. 30.

¹⁹⁹ Teti V., *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata 2011, p. 14.

donne - tra le quali Annamaria²⁰⁰ - che così tessono quella «trama comunitaria, sfociante quasi sempre in una dimensione pubblica più larga²⁰¹». Questa pratica, non dissimile da altri contesti rituali, segna una differenza sostanziale tra le due statue: su quella viggianese l'oro diventa componente stessa dell'icona (è nata così seppur un periodo le sue vesti cambino colore) mentre su quella sanmennese muta di anno in anno. Una statua che muta quindi, una Madonna che si arricchisce o impoverisce, come quando nel 1952 il suo mantello di gioielli fu trafugato. Questa differenza segna un altro elemento divergente tra le due icone, legato non solamente all'origine (XIII secolo Madonna di Viggiano, XIV Madonna delle Grazie) o all'estensione del culto (benché si racconta a Santomena di pellegrini che in passato partivano finanche dalla Puglia per renderle omaggio): la Madonna Nera è d'oro, quella delle Grazie ne è ricoperta nel giorno di festa.

Nella prima il metallo prezioso acquista la forma delle vesti di Maria, nella seconda conserva le forme dei gioielli e, con essa, perpetua il ricordo di chi li ha donati. Sul corpo vestito della Madonna delle Grazie vi è l'oro della comunità, di chi è restato e di chi è partito, donato anno dopo anno, anche nel 2013. Lungo il corteo processionale, infatti, noto un gruppo di donne che si avvicina ad una signora vestita interamente di nero e che ha fra le mani un quaderno che apre quando una di loro le porge una scatolina quadrata di plastica. Contiene una catenina d'oro che, dopo l'annotazione sul quaderno dell'offerta composta dalla descrizione dell'oggetto e il nome di chi lo offre, è attaccato alla veste della Madonna ferma su un tavolino posto in mezzo alla strada. L'offerta si conclude con il saluto dell'offerente e delle sue familiari alla Vergine: la mano si allunga al legno della statua per poi avvicinarsi alla bocca in un bacio e successivamente disegna una croce sul viso e le spalle, gesti semplici e veloci nei quali si sancisce, col corpo, il dono²⁰².

Gli elementi della processione. L'ordine della processione che, finita la messa, attraverserà le strade del paese pre e quelle post sisma prevede un crocifisso in legno e metallo, una bandiera

²⁰⁰ Annamaria lavora in una cooperativa che confeziona jeans e capi d'abbigliamento nata in seguito al terremoto con aiuti di aziende straniere, cfr. Ventura S., *Vogliamo viaggiare non emigrare. Le cooperative femminili dopo il terremoto del 1980*, Officina Solidale, Avellino 2013. Ho intervistato Annamaria sulla festa di Santomena e sul pellegrinaggio a Viggiano proprio nella sede della cooperativa nel cui laboratorio ho notato una serie di immagini votive della Madonna del Sacro Monte.

²⁰¹ Arduini M., *Etnografia delle vestizioni dei simulacri mariani*, «La Ricerca Folklorica», n. 62, 2010, pp. 21-44: 25. Il numero monotematico della rivista, curato da Elisabetta Silvestrini, approfondisce una serie di casi etnografici di simulacri vestiti nei quali visione, relazioni sociali, simbologia, corporeità sono cuciti come le parti di un abito. Sul tema cfr. Albert-Llorca M., *Les Vierges miraculeuses*, Gallimard, Paris 2002.

²⁰² Per una riflessione sui gesti legati a fenomeni religiosi cfr. Fabietti U., *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, pp. 219-248.

tricolore, quattro gonfaloni circondati da *mezzetti* e frapposti da tre *cinti*, le autorità religiose e civili, la statua, la banda musicale e i fedeli.

Tra gli stendardi uno mi colpisce particolarmente, è bianco con dei ricami dorati ai lati, al centro l'immagine della Madonna Nera di Viggiano e nella parte inferiore la scritta "SANTOMENNA"²⁰³. I *mezzetti* sono i contenitori in doghe di legno che rappresentavano l'antica unità di misura del grano, rivestiti di stoffa ricamata e decorati con nastri, fiori e immagini della Madonna, rappresentavano l'offerta del grano ivi contenuto alla Madonna. Come i *cinti* sono trasportati sul capo e tenuti in equilibrio retti con una o due mani, oggi sono perlopiù vuoti o non pieni del tutto del cereale che li collega agli ex voto di cera, presenti alla processione con tre esemplari²⁰⁴. I *cinti* osservati a Santomenna sono diversi rispetto a quello portato in processione dai membri di questa comunità al pellegrinaggio. Mentre quello dedicato alla Madonna di Viggiano è classificabile nel tipo "a raggiera" e trasportato sul capo, i tre della festa in paese sono del tipo "a torre" con candele bianche e larghe che ne definiscono la forma; lo spazio lasciato vuoto dalle strutture in legno è riempito da decorazioni (nastri e fiori di tre colori diversi, arancione, bianco e viola) e dalla fotografia della Madonna delle Grazie; sono sostenuti da quattro persone per le sbarre di legno che ne definiscono i due lati e che sono mantenute dalle mani o sulle spalle. Questa difformità ha all'origine differenti motivazioni: il *cinto* viggianese è obiettivamente esteticamente più bello perché inserito in un contesto in cui la comparazione tra le espressioni visive della partecipazione di diverse comunità è alla base stessa della struttura festiva, la presenza di più candele donate alla Madonna Nera differenzia l'offerta dell'intera comunità del pellegrinaggio da quella familiare dei *cinti* che sfilano dentro il paese, nonostante la partecipazione alla processione di Santomenna di un ex voto proveniente da un paese vicino, Laviano²⁰⁵.

²⁰³ Gli altri tre, in ordine, rappresentano la "Comunità parrocchiale Maria SS. delle Grazie" raffigurante la statua della Madonna (insolitamente dalla pelle chiara e con le vesti originali, non quelle ricoperte d'oro), il "Gruppo di preghiera Padre Pio" della parrocchia locale e al centro custodisce l'immagine del santo di Pietrelcina, il gonfalone comunale con nello stemma il santo martire che ha attribuito il nome al paese.

²⁰⁴ Il grano, raccolto insieme ad altri beni di produzione agricola e pastorale, veniva rivenduto dal comitato organizzatore e il ricavato serviva a sostenere le spese per la festa come i fuochi d'artificio e la banda musicale. Inoltre, una testimonianza raccolta, riferisce di una bilancia custodita in chiesa che serviva a pesare anziani e bambini che donavano l'equivalente del proprio peso in grano alla Madonna.

²⁰⁵ La presenza di un *cinto* donato da famiglie non sanmennesi è interessante per due motivi: è una traccia dell'estensione al di fuori del paese del culto della Madonna delle Grazie ed elemento di un rapporto di scambio tra le due comunità. Il quindici agosto, in occasione della festa patronale dell'Assunta, da Santomenna parte un *cinto* che parteciperà alla processione tra le strade della nuova Laviano sorta dalle macerie del sisma del 1980, un legame che se da un lato racconta il rapporto stretto tra le due comunità (oggi saldato ancora di più dalla condivisione di alcuni servizi come le scuole, la raccolta dei rifiuti, il commercio) dall'altro segna un'ulteriore traiettoria nella riflessione sui *cinti* che sembrano diventare così elementi di scambio non solo tra devoto/Madonna ma anche tra comunità.

Isolando questi elementi, appaiono possibili due confronti tra la partecipazione sanmennese alla processione di Viggiano e quella in paese e tra quella degli emigrati e dei residenti. Tra una festa in un luogo altro da casa e la festa “a casa”.

Chi resta. Chi resta in paese e chi torna da Viggiano è la stessa persona. Riconosco tanti visi del pellegrinaggio in questa mattina di luglio, soprattutto di anziane che qui, visto il numero di fedeli minore, riescono ad avvicinarsi alla statua della Madonna, a salutarla, a trasportare i *cinti* e i *mezzetti*. Ritrovo, come già detto, Annamaria, il vigile del paese in uniforme, suo nipote. Qui ricoprono ruoli diversi, non sono più solamente pellegrini o organizzatori del pellegrinaggio, qui mantengono il proprio ruolo lavorativo o sociale all’interno della comunità, sono riconosciuti per nome, hanno un’origine e una storia che li colloca all’interno delle relazioni e degli equilibri di un paese di poco più di quattrocento abitanti. Il pellegrino, benché non più identificabile come in passato, la prima domenica di settembre prova a mettere in scena e a rivendicare un unico marchio: l’appartenenza ad un paese. Se è il paese che viaggia con i pellegrini che ne divengono rappresentanti, ne portano in giro (non in un posto qualsiasi, ma al cospetto della Regina delle Genti Lucane) e ne difendono il nome (e l’“onore”), ciò che emerge tra la massa oramai quasi omologata del pellegrinaggio è, ancora resistente, la *communitas*²⁰⁶. Paragonando le due modalità di partecipazione (fuori e dentro il paese, pellegrinaggio e festa in paese) è la località, nel punto più alto della sua rappresentatività che è la festa, ad avere la meglio, a reggere i fili delle azioni e delle relazioni, a spiegare movimenti e organizzazioni. La località, quale campo di interazione formale tra attori sociali coalizzati ed antagonisti per la gestione del potere²⁰⁷:

È un movimento di aggregazione, in risposta alla complessa estraneità del mondo; un luogo al cui interno si riconosce, in ottica solidaristica e/o antagonistica, la legittimità di un processo di edificazione e mantenimento dei confini, di costruzione di norme comuni e di un ethos collettivo, di un’intimità culturale²⁰⁸.

La località, dunque, si legge nella festa di chi resta e di chi torna da Viggiano, è quella che definisce un “noi”, che si riappropria degli spazi del paese post sisma, è in agone non più con

²⁰⁶ Cfr. Turner V., *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia 1972 [1969]; Turner V. e Turner E., *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997.

²⁰⁷ Cfr. Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève 1972.

²⁰⁸ Faeta F., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 156. Cfr. Appadurai A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001; Herzfeld M., *Intimità culturale, L’Ancora del Mediterraneo*, Napoli 2003 [1997].

altre comunità ma con le parti della propria²⁰⁹. I sanmennesi, come nel caso di altre feste patronali, rivendicano la propria località mettendo in scena le questioni e le divisioni politiche del restare e, al tempo stesso, rafforzando il proprio far parte di un corpo unico da rivendicare qualche settimana dopo, partendo per Viggiano.

Chi torna. Gli emigrati rientrati in occasione della festa si riconoscono subito, non tanto per la cadenza dialettale diversa o la lingua, ma per lo spazio che occupano all'interno del complesso festivo; a differenza di chi resta, non hanno un ruolo stabilito da interpretare, un compito o un gesto rituale da compiere²¹⁰. Solo in alcuni casi si nota il loro alternarsi agli uomini e alle donne che trasportano la statua della Madonna delle Grazie o alle donne che sostengono i *cinti*, la loro località non è praticata partecipando al rito, ma dalla sua osservazione. La località di chi torna è messa in pratica dal tornare stesso.

La festa in paese comunitaria e partecipata vede protagonisti tutti, chi è restato e chi è andato via assume uno o più ruoli sentendosi libero di muoversi all'interno del corteo generando momenti di confusione.

Lungo il percorso gli emigrati colgono l'occasione della processione per salutare l'amico o il parente, dimenticando di star partecipando ad una funzione religiosa. La gente sgomita per farsi fotografare accanto alla statua o per portare la Madonna anche solo per un piccolo tratto: se emigrati, porteranno poi la foto nei luoghi di lavoro e la conserveranno come una specie di talismano e come unico legame col paese natio²¹¹.

Questa preminenza dello sguardo sul corpo nei comportamenti degli emigranti, la dimenticanza della partecipazione ad una funzione religiosa a discapito della costruzione del suo ricordo è la

²⁰⁹ Leggibili all'interno della festa di luglio i contrasti politici tra il sindaco e alcuni membri del comitato facenti parte della minoranza. Negli anni successivi, con la nascita della "Pro Loco San Mennaio" fortemente voluta dal primo cittadino l'organizzazione dei festeggiamenti civili sarebbero entrati nell'orbita dell'Amministrazione. Un anno e mezzo dopo dei fatti di questa osservazione, durante la festa in onore di San Gerardo Maiella nel novembre 2014, le cronache locali riportano la notizia del clamoroso abbandono della processione da parte del sindaco comunista del paese in contrasto con i portatori della statua (tra cui il leader della minoranza in Consiglio Comunale), colpevoli di commenti e comportamenti ritenuti razzisti.

²¹⁰ Questa estraneità alle "cose del paese" è un fenomeno osservato non solo in occasione del rituale festivo ma anche per ciò che concerne le vicende politiche, economiche, sociali del paese. «Gli emigrati devono poi curare gli interessi che mantengono al paese; informarsi sulle dinamiche interne alla comunità di origine. Per queste finalità attingono principalmente ai rapporti di parentela. Genitori, suoceri, fratelli, mogli rimasti nei luoghi di provenienza li aggiornano sui fatti della quotidianità e sugli avvenimenti più significativi. E la rete parentale che fornisce indicazioni sui comportamenti da tenere in determinate circostanze, in funzione delle scelte e delle strategie adottate dalla famiglia al paese.» Barazzetti D., *L'ombra del paese. Laviano, gli emigrati, il terremoto del 1980*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», n. 3, 1988. Per un quadro approfondito dell'emigrazione della Valle del Sele cfr. Calvanese F., Carchedi F., *Emigrazione e immigrazione in Campania. Il caso dell'Alto Sele*, EDIESSE, Roma 2006.

²¹¹ Salandra A., op. cit. p. 131.

messa a dura prova della visione a favore della coagulazione dello sguardo²¹². Gli emigrati di Santomena partecipano alla festa del ricordo, ne raccolgono i documenti visivi e relazionali che diventeranno reliquie della propria comunità una volta portati nelle città di residenza. E le offerte di chi non è potuto prendervi parte, oltre a ricollocare un nome o una famiglia nell'elenco dei compaesani, foraggiano la possibilità che le occasioni di coagulazione continuino ancora, almeno per un altro anno²¹³.

Gli emigrati, così come chi resta, «nella festa del proprio paese verificano [...] la persistenza della propria comunità e rivivendola la riconfermano a se stessi²¹⁴» e, pur non aggiungendo nuove prove sulla *lucanità* di Santomena, avvalorano, però, l'intuizione che per capire le dinamiche del pellegrinaggio occorre tornare a casa insieme a chi vi ha partecipato.

3.2 Gennaio, o della tradizione

Un bar con un nome inglese, bevo birra olandese, in tv segna un calciatore ivoriano, ma sono a Caggiano, in Campania, ad ascoltare di Lucania e della sua Regina.

Incontro Gennaio per consegnarli un cd contenente i file di alcune foto che ho scattato negli scorsi anni ai Caggianesi (alcune le ha già viste on line ma non sapeva le avessi scattate io), lui di anni ne ha venticinque ed è un informatore preziosissimo.

Testimone diretto delle feste settembrine degli anni duemila, fa parte del gruppo di zampognari che accompagna la discesa della Madonna dal Monte, degli ultimi pellegrinaggi partiti da Caggiano ha curato la preparazione e l'organizzazione facendo parte della Procura, l'istituzione che ha il compito di gestire il ritorno una volta l'anno dei discendenti del pastore caggianese presente in una delle leggende di fondazione del culto a Viggiano. Per questo ruolo e per una fede grande, Gennaio del pellegrinaggio conosce anche la memoria e più volte nel suo racconto «La storia vuole che» si unisce a «Quest'anno è successo che», quasi a voler intrecciare il passato al presente, la leggenda ai fatti, il documentato oralmente al vissuto, quasi a riprodurre il cortocircuito temporale proprio della festa, il tempo fuori dal tempo per eccellenza.

²¹² Le definizioni di visione e coagulazione dello sguardo a cui mi riferisco sono state formulate da Francesco Faeta ed applicate a contesti festivi dell'Italia meridionale.

«Il modello per così dire *archetipico* su cui si plasma lo sguardo dei devoti nella dimensione contemporanea, anche nella più rapsodica delle circostanze, è quello della visione: una temporanea irruzione, epifanica, del trascendente nella vita quotidiana (un'irruzione che [...] sostanzia la vita sociale).» Faeta F., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione, della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 178.

«Coagulare lo sguardo dentro un modello rappresentativo interamente autogestito, attraverso la fotografia, specialmente quella digitale, e il video. [...] Ma mi riferisco, anche, a quella forte tendenza che spinge attivamente a iscrivere il simulacro locale [...] dentro una logica globale.» Ivi, p. 182.

Una serie di immagini fotografiche che ho avuto l'occasione di scattare il 2 luglio 2013 e pubblicate on line sono state viste e condivise da oltre un centinaio di sanmennesi sparsi per il mondo.

²¹³ Mi è stato difficile capire a quanto ammonti il contributo annuale a carico degli emigranti a sostegno delle spese della festa, tra le testimonianze raccolte in merito, però, se ne evince la fondamentale importanza. Tra i ricordi del libro del prof. Salandra si legge: «L'organizzazione della festa era possibile soprattutto grazie ai soldi che arrivavano dagli emigranti, una volta molto generosi.» Salandra A., *Santomenna*, p. 133.

²¹⁴ Buttitta A., *Mito fiaba rito*, Sellerio, Palermo 2016, p. 276.

Lavora in una delle ditte di marmi di Caggiano, ma oltre alla pietra nelle mani di Gennaro prende forma la musica delle sue zampogne, ne possiede tante, diverse per la lunghezza delle canne (misurata in palmi). Produce, insieme agli altri componenti della squadra (il nome dell'ensemble di zampogne, ciaramella e doppia ciaramella), i suoni che fanno strada alla statua che avanza verso il santuario; mi racconta che la preghiera della suonata caggianese alla Madonna l'ha imparata prima degli altri brani della tradizione. E la tradizione con lui è cosa viva, non immobile e statica, ma soggetta a rimodulazioni che permettono che "funzioni", che non sia reperto. Allo stesso tempo, per Gennaro, le documentazioni della *sua* tradizione sono stimolo alla ricerca, anche on line, un doppio registro che gli permette di legare ad esempio la ricerca di Alan Lomax a Caggiano ai racconti di chi di quei giorni del 1955 serba ricordo.

Grazie ai racconti di Gennaro capisco quanto la geografia di Caggiano racconti, insieme al calendario festivo e agli avvenimenti storici, il legame con Viggiano, la cappella di San Feliciano e della Madonna di Viaggiano in località Mattina ne è testimonianza, come la descrizione di alcune tappe del pellegrinaggio a piedi dei decenni passati. È Gennaro a consigliarmi o segnalarmi dei documenti video caricati su Youtube, a raccontare ciò che, dietro gli avvenimenti, molte pubblicazioni scientifiche non colgono, a descrivere gli elementi e i passaggi del ruolo dei Caggianesi nel culto di Viggiano.

Più il racconto si dipana, gli elementi sono messi sul tavolo, la staffetta fra ciò che è stato e ciò che è continua, più capisco quanto questa di stasera sia ancora e solamente una chiacchierata, nei prossimi mesi rincontrerò i fedeli di Caggiano, li osserverò suonare, pregare, celebrare un culto lontano chilometri nelle mura del proprio paese, in attesa del viaggio verso la festa di cui sono attori comprimari.

È gennaio 2014 e nei miei appunti online²¹⁵ racconto quello che sarebbe stato solo il primo di una serie di incontri con Gennaro, lo zampognaro di Caggiano che sarebbe diventato il mio informatore privilegiato di questa ricerca e un caro amico dentro e fuori di essa. Le esperienze condivise a Viggiano, nel suo paese o in altri contesti avrebbero assottigliato sempre di più il confine tra chi racconta e chi raccoglie, tra la pratica e l'osservazione, tra l'informatore e il ricercatore. Devo molto a Gennaro, non solo per il mondo di cui mi ha reso partecipe ma soprattutto per il modo con cui mi ha introdotto in esso.

Apprendere. Gennaro ha iniziato a suonare prima la ciaramella e successivamente la zampogna da bambino, non proviene da una famiglia di zampognari ma la sua propensione all'apprendimento dello strumento è stata sostenuta in un primo momento dal nonno e poi dai genitori. Negli anni di formazione si reca presso la bottega di un artigiano locale dove impara le tecniche di esecuzione e accordatura degli strumenti, impara osservando gli anziani, "rubando" repertori e passaggi di scala con gli occhi e le orecchie²¹⁶. Non c'è una scuola che insegni ad eseguire la musica tradizionale se non quella dell'imitazione e Gennaro lo sa bene e ne rispetta le regole, consapevole sin da piccolo che i maestri con cui si trova ad avere a che fare hanno imparato così e così hanno fatto i maestri di questi ultimi. Una serie di passaggi generazionali hanno trasmesso il repertorio musicale che il giovane caggianese sta

²¹⁵ <https://castellidicera.wordpress.com/2014/01/28/gennaro>, ultima consultazione febbraio 2016.

²¹⁶ Per un approfondimento sull'apprendistato musicale cfr. Merriam A. P., *Antropologia della musica*, Sellerio, Palermo 2000 [1964], pp. 153-169.

apprendendo, passaggi che fanno i conti con i mutamenti sociali e culturali che il paese ha subito nel corso del tempo ma che conservano quell'elemento di originarietà che fa a capo al concetto di tradizione. È il rapporto con questo concetto, la riflessione critica e la manutenzione pratica della tradizione da cui proviene e che vuole valorizzare, che stravolge i ruoli dell'osservatore e dell'osservato in questa ricerca. Gennaro è un esecutore che nel corso degli anni, attraverso l'imitazione e l'esperienza supera delle prove che gli fanno guadagnare la fiducia dei suonatori più anziani e il riconoscimento della sua comunità²¹⁷ e mi è parso sin dai primi momenti l'interlocutore che più di altri mi avrebbe permesso una conoscenza profonda (apprendimento in questo caso del ricercatore) della tradizione caggianese. Gennaro si definisce lucano perché lucana è la zampogna che suona e lucani sono i brani che esegue; si definisce lucano perché sin da piccolo ha appreso e maturato attraverso le prove del pellegrinaggio e l'esperienza che la Madonna di Viggiano è la Regina delle Genti Lucane e quindi anche la sua. Gli s'illuminano gli occhi al mio amico caggianese ogni volta che parliamo di Lei, la festa di settembre è la sua festa, non solo perché da membro della Procura per tre anni l'ha organizzata ma perché si sente responsabile e manutentore di un sistema di pratiche e saperi in cui la musica tradizionale è la stella principale.

Non dire. Gennaro sa che sto studiando il suo pellegrinaggio, è la prima cosa che gli dico quando ci rivediamo sul Sacro Monte nel settembre del 2013. Ci siamo conosciuti qualche anno prima in occasione di un concerto del gruppo di zampognari di cui fa parte (gli stessi che compongono la *squadra*) e rivisti in occasioni sporadiche, ma da quella fine d'estate la conoscenza inizia ad approfondirsi e i momenti di incontro, organizzati o casuali s'infittiscono. Gennaro risponde alle mie domande, dipana con le parole una serie di storie e di elementi simbolici di cui è diventato tutore, ma intuisco che manca qualcosa alle sue risposte che, seppur complete e sicure, non bastano a farmi capire. La causa di questa incompletezza, lo capirò solamente dopo, sta proprio nelle mie domande, nel ripartire meccanicamente una serie di risposte che si fermano ad una comprensione superficiale. Gennaro è abituato a chi gli pone domande, è diventato, nonostante la giovane età, un punto di riferimento non solamente per chi si avvicina al

²¹⁷ Gennaro inizia a suonare al pellegrinaggio di Viggiano dopo pochi mesi dall'inizio del suo apprendistato musicale, la partecipazione graduale alle fasi del rito occupando il ruolo di zampognaro in poco tempo lo fa entrare tra i membri fissi della *squadra*. Questa posizione conquistata sul campo è il risultato di numerose prove di abilità musicale superate in maniera positiva di cui la partecipazione ai primi pellegrinaggi, con le implicazioni non solo di natura tecnica ma anche fisica, può essere interpretata come l'iniziazione. Altra attestazione importante per Gennaro è l'aver avuto in dote da un anziano suonatore di Caggiano il suo "giro delle novene" (i gruppi familiari ricadenti in una specifica ripartizione geografica delle novene con zampogna domiciliari del periodo natalizio).

pellegrinaggio alla Madonna Nera ma anche per coloro che vogliono conoscere elementi e notizie della tradizione musicale caggianese. Giornalisti, fotografi, antropologi, etnomusicologi, curiosi o appassionati nel corso degli anni hanno chiesto e lui ha risposto con la solita gentilezza e competenza. Io dovrei accontentarmi ma so che le sue risposte, seppur complete, rappresentano la superficie perimetrale di un punto centrale e simbolico al quale - mi accorgo col tempo – voglio arrivare. La lettura del rapporto sviluppatosi sul campo marocchino tra Tuhami e Vincent Crapanzano mi conferma che:

Non c'è modo per noi di sapere come i simboli vengano riconosciuti dentro la coscienza di un altro individuo, se non attraverso uno scatto empatico. Noi *possiamo* conoscere come un individuo usa i simboli nel suo rappresentare la realtà. Questa distinzione è importante. In altre parole, noi possiamo conoscere la retorica dei simboli, ma non possiamo sapere, se non ipoteticamente, come i simboli sono vissuti. In questo libro non cerco di rappresentare la cultura marocchina dall'interno. Il tentativo di scoprire una cultura basandosi su documenti storico-personali, mi è sempre sembrato un atto di grande ingenuità. Io guardo, piuttosto, al modo in cui Tuhami dà un senso al particolare linguaggio di cui dispone per articolare la sua esperienza, compresa la sua storia personale dentro la *nostra* realtà negoziata. Con minor approfondimento, anche se con maggior tenacia, guardo all'uso che faccio del mio stesso linguaggio dentro i nostri scambi²¹⁸.

Il parallelismo fra il rapporto che intercorre tra me e Gennaro con quello tra Crapanzano e Tuhami decade prendendo in considerazione la mia relativa non estraneità alla realtà di cui domando, una vicinanza linguistica, generazionale, geografica (il paese in cui sono nato e vivo dista da Caggiano circa 30 km): per Gennaro sono un vicino, non un estraneo e questo dovrebbe facilitare lo scambio. Perché di scambio è necessario parlare, nonostante il mio guardare teorico alla materia culturale che il mio amico modella come fa con la pietra, la tradizione che Gennaro custodisce e che io ho i mezzi per conoscere è il reale punto di incontro di un rapporto di reciprocità.

Di antropologi ed etnomusicologi interessati al patrimonio musicale caggianese ve ne sono stati molti, molto è stato raccolto, registrato, fotografato mentre poco è stato restituito, come se terminata la ricerca il lavoro fosse terminato e il rapporto si fosse esaurito²¹⁹. Il “non dire” di

²¹⁸ Crapanzano V., *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 2007 [1983], p. 18.

²¹⁹ «Venivano sempre a casa, lo prendevano e se lo portavano, a volte spariva per giorni.» Con queste parole l'anziana moglie di uno storico zampognaro di Caggiano (Francesco Mignoli) racconta di come il marito insieme ad altri musicisti tradizionali sia diventato nel corso degli anni un importante informatore per i ricercatori con cui veniva in contatto. Le occasioni di questo contatto erano legate soprattutto alla partecipazione a feste e pellegrinaggi (quello di Viggiano *in primis*), raduni o concorsi di musica folk, le novene natalizie in città dell'Italia meridionale (nel caso della famiglia Mignoli a Portici, provincia di Napoli). Analizzando la letteratura antropologica e etnomusicologica (accademica e non) con diretti riferimenti alle tradizioni musicali caggianesi e alle sue zampogne segnalo: Bracco G., *Zampogne a Tardiano. Analisi di un repertorio vocale e strumentale lucano*, in «Lares. Rivista trimestrale di studi demo-etno-antropologici», LII, 1, Leo S. Olschki, Firenze 1986, pp. 45-96; Gala G. M., *Le tradizioni musicali in Lucania. Strumenti*, SGA, Bologna 2007; Gioielli M. (a cura di), *La zampogna. Gli aerofoni a sacco in Italia (Vol. II)*, Cosmo Iannone, Isernia 2005; Guizzi F., Leydi R. (a cura di), *Le zampogne in Italia. Vol 1*, Ricordi, Milano 1985; Mauro A., *Le zampogne in Campania*, Ancia Libera, Napoli 2003; Scaldaferrì N., Vaja S., *Nel paese dei cupa cupa. Suoni e immagini della tradizione lucana*, Squilibri, Roma 2006; Tortorella A., *Suono di zampogna. Appunti di musicologia nella Lucania Occidentale*,

Gennaro arriva anche da questo, da una serie di patti di reciprocità traditi e mal gestiti nei quali, agli occhi dei possessori del bene che è la tradizione, è stato perpetuato un furto.

Restituzione. Di tutto il materiale sonoro in un certo qual senso sottratto alla comunità caggianese, perché non condiviso o restituito, quello che assume un valore maggiore, legato a fattori cronologici e alla figura del ricercatore, sono le registrazioni effettuate nel 1955 dall'etnomusicologo americano Alan Lomax²²⁰. Gennaro scopre l'esistenza dei dati di campo raccolti nel suo paese che avrebbero fatto il giro del mondo per caso, navigando su internet. Da quella scoperta inizia un suo lavoro di ricerca, sempre online, in cui approfondisce la conoscenza della vita e delle ricerche dell'etnomusicologo, raccoglie informazioni sulla discografia in cui sono presenti brani della tradizione musicale a cui appartiene, cerca e cataloga immagini e fotografie scattate nei due giorni di campo (cinque e sei gennaio 1955) e qualche documento audio. Organizza tutto ciò che è riuscito a raccogliere in alcuni pannelli esplicativi che esporrà in occasione di eventi e manifestazioni svolte a Caggiano nell'estate 2013²²¹.

Zaccara, Polla – Lagonegro, 2001. Per quanto riguarda la discografia si segnalano: Gala G.M., *La zampogna lucana. Le tradizioni musicali in Lucania, vol. 1*, CD Sudnord Records, Taranta TA01; Guizzi F., Leydi R., *Zampogne. Italia, vol. 1*, LP, Albatros, VPA 8472; Id., *Zampogne. Italia, vol. 2*, LP, Albatros, VPA 8482; Leydi R., Pianta B. (a cura di), *La zampogna in Italia*, Albatros, VPA 8149; Leydi R., *Zampogne en Italie. Enregistrements 1969-1989*, CD, Sylex, Y225111. Custodiscono registrazioni effettuate a Caggiano i seguenti archivi etnomusicali pubblici: Archivio Sonoro di Giuseppe Colitti - Centro Studi Vallo di Diano (Sala Consilina, SA), Archivio Sonoro della Campania (Napoli), Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia (ex CNSMP) e Discoteca di Stato (entrambi a Roma), Fondo Roberto Leydi del Centro di dialettologia e di etnografia (CDE) di Bellinzona (Svizzera), Archivio "Association for Cultural Equity" (New York).

Un'interessante raccolta di diversi contributi scientifici racconta i protagonisti, gli errori, le influenze e le conseguenze della ricerca etnomusicologica in Italia, con un occhio di riguardo al folk-revival: Plastino G. (a cura di), *La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia*, Il Saggiatore, Milano 2016.

²²⁰ Sulla ricerca in Italia di Alan Lomax: Agamennone M., *Etnomusicologia italiana: radici a sud*, in «Suonosud», 4, Istituto Nazionale per lo Sviluppo musicale del Mezzogiorno, Roma 1989, pp. 18 – 41; Brunetto W., *La raccolta 24 degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia*, in «EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia», III, LIM, Lucca 1995, pp. 11-187; Brunetto W., *Il viaggio in Italia e il viaggio nel tempo. Aspetti, storia e problemi conservativi della raccolta Lomax-Carpitella*, in «Acoustical Arts and Artifacts AAA – TAC», 8, Fabrizio Serra Ed., Pisa-Roma 2013, pp. 37-50; Lomax A., "Ascoltate, le colline cantano!", in «Santa Cecilia», V, 4, 1956, pp. 81-87; Lomax A., *L'anno più felice della mia vita. Un viaggio in Italia 1954 - 1955*, (a cura di Plastino G.), Il Saggiatore, Milano 2008; Ricci. A., *Alan Lomax: un cacciatore di suoni e di immagini*, in Id. «I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale», Franco Angeli, Milano 2007, pp. 101-116; Szwed J., *The man who recorded the world. A Biography of Alan Lomax*, Arrow Books, London 2011, in particolare pp. 278 - 289. Per uno sguardo più attento ai giorni di ricerca in Campania: Cardinale F. Cardillo A., *Alan Lomax. Il passaggio a Montecalvo Irpino. Ricerca sul patrimonio orale e immateriale montecalvese*, IrpiniaLibri, Monteforte Irpino (Av) 2014; D'Agnesse L., *Alan Lomax a Montemarano (1955)*, testo a stampa; D'Amato A., *Un cacciatore di suoni a Sant'Arsenio*, Youcanprint, Tricase (Le) 2016. La discografia contenente i brani registrati in Campania da Lomax è costituita da: Lomax A., *Southern Italy and the island*, Columbia Masterworks – KL 5174, VINYL, 1957; Id., *Italian Folk Music. Naples Campania*, VINYL, 1972; Carpitella D. - Lomax A., *Folklore Musicale Italiano Vol. 2*, Pull QLP 108, LP, 1973; Lomax A., *Songs of Christmas From the Alan Lomax Collection*, Rounder Records – 11661-1719-2, CD, 1998.

²²¹ La prima scoperta di Gennaro è stata una classifica redatta da un sito inglese delle 42 canzoni natalizie più belle del mondo dove il brano "Caggiano Pipers – Tu Scendi Dalle Stelle – Songs of Christmas from the Alan Lomax

Questo è ciò che era accaduto prima dell'incontro che le mie note hanno raccontato all'inizio di questo paragrafo, da quella sera Gennaro trova un collaboratore per portare avanti questa ricerca così importante che diventerà molto di più della ricostruzione del passaggio a Caggiano dell'etnomusicologo che più di altri ha lasciato il segno nella storia della disciplina, sarà il tornare a casa di suoni che evocano il ricordo di persone e storie che non ci sono più. La restituzione della tradizione caggianese cristallizzata, divenuta oggetto di ricerca in giro per il mondo.

Così, nelle settimane a venire, più che discorrere con Gennaro della Madonna di Viggiano, insieme proviamo a recuperare le tracce di quei due giorni di sessant'anni prima, utilizzando due linguaggi diversi ma complementari. Il primo passo, quello più semplice, è la condivisione di quello che so io, delle pubblicazioni, degli articoli scientifici, dei libri: insieme comprendiamo la grandezza del ricercatore e ne studiamo i risultati delle ricerche²²².

Da un catalogo del CNSMP²²³, che insieme alla RAI cofinanziò la spedizione italiana di Lomax, siamo riusciti a individuare i primi nomi degli informatori della ricerca del 1955 che Gennaro, in realtà, già conosceva attraverso le fotografie che aveva osservato con cura e mostrato ad alcuni amici ed anziani del paese. Quelle identità ritrovate nel catalogo, seppure in taluni casi errate per colpa di una trascrizione dei cognomi sbagliata, legavano i nomi individuati ai brani registrati. Iniziammo a capire che a Caggiano Alan Lomax non raccolse solamente il brano principale della novena natalizia ma un intero corpus di suoni e canti che ora vedevamo

Collection” risulta al quarto posto (www.onlinefolkfestival.com/blog/2011/12, ultima consultazione febbraio 2017). Da lì prende avvio la sua ricerca online che gli permette di ascoltare alcuni stralci della canzone registrata nel 1955 su piattaforme di condivisione musicale e di poter trovare alcune fotografie sparse online prima della scoperta definitiva del sito dell'archivio e della fondazione americana gestiti da Anna Lomax, figlia di Alan: www.culturalequity.org (ultima consultazione febbraio 2017).

²²² La centralità della figura dell'etnomusicologo americano nel panorama culturale del '900 è racchiusa tutta in una frase di Brian Eno: «Without Lomax it's possible there would have been no blues explosion, no R&B movement, no Beatles and no Stones and no Velvet Underground». Senza le ricerche in giro per il mondo, dagli USA all'Europa, all'Africa, al Centro America, di Alan Lomax la musica contemporanea non avrebbe basi così solide, fondate sullo spartiacque tra tradizione e modernità che le sue registrazioni ci hanno tramandato. Un'influenza quella di Lomax dovuta alla diffusione dei risultati delle sue ricerche attraverso dischi, trasmissioni radiofoniche, pubblicazioni. Dal punto di vista teorico, il suo contributo più importante è la definizione del sistema cantometrico (cantometrics), una classificazione comparativa degli stili di esecuzione vocali legati a determinati elementi culturali (ruolo delle donne nella società, condizioni economiche, grado d'istruzione ecc.). Lo sviluppo di questa teoria deve molto all'esperienza di campo in Italia e alle differenze incontrate da nord a sud dello Stivale, non a caso una prima definizione di questa teoria è pubblicata, a conclusione della sua ricerca nella Penisola, su “Nuovi Argomenti”, la rivista diretta da Alberto Moravia e Alberto Carocci che vedeva in quello stesso numero i contributi di Rocco Scotellaro, Pier Paolo Pasolini, Danilo Dolci: Lomax A., *Nuove ipotesi sul canto folkloristico italiano nel quadro della musica popolare mondiale*, in «Nuovi Argomenti», n. 17-18, 1955-1956.

²²³ Centro Nazionale Studi di Musica Popolare, *Catalogo sommario delle registrazioni 1948-1962. Il Centro internazionale per la musica tradizionale liturgica: costituzione, scopi, fototeca*, Istituto Grafico Tiberino, Roma 1963. Il CNSMP sarebbe poi diventato gli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia di Santa Cecilia di Roma cfr. Ferretti R., *Dal Centro Nazionale Studi di Musica Popolare agli Archivi di Etnomusicologia*, in «EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia», I, LIM, Lucca 1993, pp. 13-30.

catalogati. Da lì, fotografie alla mano, provammo insieme a ricostruire non solamente le identità delle persone ma anche, nelle immagini scattate da Lomax all'esterno, i luoghi della ricerca. Alcuni appunti di campo dell'etnomusicologo ci forniscono ulteriori informazioni e una descrizione poetica e narrativa del rapporto tra il paese, gli uomini e la musica che li legano.

La strada si snodava in alto dalla vallata vicino al fiume, attraverso altopiani rocciosi verso Caggiano, in Campania, un paese costruito in pietra, appollaiato come un'aquila su una scarpata rocciosa. Non c'è niente di più terribile della povertà quando fa freddo ed è umido; la gente nei suoi stracci sporchi cerca di stare in piedi sui ciottoli bagnati e ricoperti di fango; le donne filano e ricamano lamentandosi per l'eternità, dopo aver lasciato le loro cucine fumose. Tutti dopo vanno di fretta al municipio per ascoltare le zampogne, dal momento che in questa vallata ce ne sono molte, le più belle d'Italia. In un piccolo paese ci sono centinaia di zampognari e quattro tipi di zampogne: una ha un bordone lunga un metro e mezzo che emette una nota elefantessa. Lo zampognaro era un uomo con gli occhi azzurri e di poche parole, così il suonatore di caramella si fece avanti e mi spiegò come se fossi un bambino: «Io non posso suonare tutte le suonate che tu vorresti su questa mia ciaramella perché ha soltanto sette buchi. È come la settimana che ha soltanto sette giorni, da domenica a domenica. Questo puoi avere una settimana, questi sette giorni, e con la mia piccola ciaramella è la stessa cosa – soltanto sette note». Ma poi dimostrò che si sbagliava, suonando molto più di sette note durante la sua tarantella campana²²⁴.

Tutte le mie note sono state rubate o sono andate perdute con la mia borsa. Non so cosa fare, come sentirmi. Shock. I miei amici di Caggiano, ciaramella + zampogna, tuttavia sono felici. Hanno fatto bene oggi – molto applauditi. Li ho guardati entrare in un circolo cattolico. Timidamente. Sono entrati nella stanza dove uomini scuri dai capelli blu giocano a carte. Hanno stretto la mano all'uomo grande e grosso, dita come sigari, che presiede il circolo nella stanza sul retro, al bar – poi si sono fatti avanti sulla soglia per suonare la Pastorella. All'inizio nessuno alza lo sguardo. Continuano a giocare a carte. Ma poi, quando suonano più velocemente la nuova Pastorale, gli uomini incominciano a battere il tempo. Piccole note girano intorno a noi rapidamente. L'uomo vorrebbe suonare note che non ci sono ma poi afferma di non averle trovate – alla fine c'è un applauso.

Alla fine si siede nella stanza sul retro con quello sguardo semplice e divertente del musicista ispirato – la faccia arrossata contro i muri gialli e le facce scure dei lavoratori.

Fa un lungo discorso spiegando che la sua ancia è rotta, che ha avuto la febbre alta da ieri mattina. Poi prende il suo oboe primitivo e soffia note dorate, alla Satchmo, così che tutti i lavoratori incalliti nella stanza sorridono e sorridono ancora. Il piattino va in giro due volte e penso che abbiano fatto in tutto 1000 lire²²⁵.

Questi pochi stralci di un diario superstite descrivono le prime impressioni di Lomax sull'ennesimo paese italiano che incontra nel suo viaggio *on the road* alla ricerca dei suoni di un mondo agro-pastorale che stava mutando, il suo rapporto con gli "amici" zampognari, le definizioni del concetto di musica degli stessi, i luoghi in cui ha assistito alle loro esecuzioni. Fotografie alla mano e con impresse queste parole, insieme a Gennaro setacciamo il centro storico di Caggiano per riconoscere portali e vicoli e collegarli ad altri nomi, chi quegli angoli del paese li abitava. La ricerca si svolgeva proprio mentre alcuni angoli del centro antico erano interessati a un poderoso piano di rifacimento che ne avrebbe mutato colori e materiali. Il discorso, così, si spinge fino alla definizione del rapporto di Gennaro con quegli spazi che, spostato l'antico e fatto posto a pietre e marmi non del luogo, diventano altro, perdono la

²²⁴ Lomax A., *L'anno più felice della mia vita*, op. cit., p. 201.

²²⁵ Ivi., p. 214.

tipicità, non rappresentano più il cuore antico di Caggiano. Così come non rappresenta Caggiano una macchia che le vicende legate alla ricerca di Lomax hanno impresso indirettamente sul paese.

Mentre andava in giro verso Caggiano, per incontrare e registrare i famosi zampognari del paese, qualcuno entrò nel suo furgone che aveva parcheggiato e prese soltanto la borsa con le sue note. Gli rimasero due quaderni, quello siciliano e quello che stava usando in quei giorni. Fu un colpo terribile, perché li aveva scritti con cura sperando di farli diventare un libro straordinario, mettendoci dentro mesi di preparazione, combattendo ogni giorno contro semplici necessità quali mangiare, bere e riposarsi dalla stanchezza accumulata in mesi di spostamenti con il furgone e intensa ricerca sul campo. Questo fu l'ultimo atto del viaggio in Italia²²⁶.

Caggiano è il luogo accostato a questo furto, alla scomparsa di materiale prezioso quali le note di campo di un'esperienza di ricerca divenuta leggenda per tanti ricercatori. Andava resa giustizia al nome del paese, risolto il crimine, trovata la verità. A chiunque ricordasse dei quei giorni caggianesi di Alan Lomax Gennaro chiedeva notizie anche su quei quaderni, se ne ricordasse la vicenda o saputa l'esistenza. Accanto alla ricostruzione degli spostamenti, dell'arrivo dell'etnomusicologo nel suo paese, della memoria²²⁷ - che purtroppo non sapeva fornire dati e informazioni utili -, si passa alla ricerca materiale in archivi privati e in quello parrocchiale, anche questa infruttuosa²²⁸.

Non restava che approcciarsi al materiale originale, ascoltare i brani sonori raccolti da Alan Lomax.

Con Gennaro parto per Roma, direzione Bibliomediateca dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia, lì dove sono state conservate e digitalizzate le copie delle bobine della Raccolta 24 contenente buona parte delle registrazioni effettuate in Italia dall'etnomusicologo americano²²⁹. Dalle pietre contese di Caggiano ci ritroviamo al Parco della Musica, opera architettonica avveniristica di Renzo Piano, sede della Bibliomediateca. Conosco questo luogo e conosco questi spazi, qui ho reperito il materiale della mia tesi di laurea triennale in cui analizzavo e restituivo agli informatori dell'etnomusicologo Diego Carpitella i brani musicali registrati durante la sua ricerca del 1975 a Palomonte, il mio paese²³⁰.

²²⁶ Lomax Wood A., *Il doppio solitario*, in Lomax A., «L'anno più felice della mia vita. Un viaggio in Italia 1954-1955», (a cura di Plastino G.), Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 9-15, p. 14.

²²⁷ Sulla memoria Alliegro E. V., *Chronos e Mnemòsine. Dinamiche della memoria e dell'oblio*, in AA. VV. «L'archivio della memoria. Identità, territorio e cultura nella Valle del Sauro», Zaccara Edizioni, Labonegro (Pz) 2008; Severi C., *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004.

²²⁸ Gennaro ha anche avviato una ricerca nell'archivio della locale stazione dei Carabinieri per rintracciare almeno un'eventuale documento che denunciasse il furto, anch'essa senza esiti positivi.

²²⁹ La presenza di copie dei brani originali custoditi a New York nella sede dell'Associazione Cultural Equity è al centro di una *querelle* legale circa l'utilizzo dei diritti. Sulla digitalizzazione dei brani della Raccolta 24: Brunetto W. *Il viaggio in Italia e il viaggio nel tempo*, op. cit.

²³⁰ Valitutto S., *Musica a Palomonte -1975*, tesi di Laurea Triennale in "Teorie e pratiche dell'antropologia", Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza - Università di Roma, relatore prof. Giovanni Giuriati, Anno Accademico 2007-2008.

È questo l'elemento che unisce me e colui che non è più solamente un informatore ma un compagno di ricerca: entrambi abbiamo qualcosa da restituire al luogo in cui siamo nati, io ci sono già riuscito donando una copia fisica delle registrazioni del 1975 ai miei compaesani e alle loro famiglie ed analizzando scientificamente funzioni, contesti e modalità d'esecuzione del repertorio musicale del paese, lui lo farà anche con il mio aiuto.

L'ascolto in sede dei brani è un momento intenso, Gennaro ripescava le voci e i suoni riemersi dalla memoria, la sua e quella della sua comunità. Le registrazioni sono strumentali e vocali, includono canti di uomini e donne, suonate devozionali e tarantelle, molti elementi di queste esecuzioni si sono perduti o sono mutati nel tempo²³¹.

Con i ricordi di questi suoni nelle orecchie, torniamo a casa. Inizia così una seconda fase di questo processo di restituzione, il "ritorno a casa" della musica del 1955.

In accordo con il figlio di uno degli informatori, membro della *squadra* insieme ai figli, avviamo la procedura prevista per i parenti degli esecutori presenti nel catalogo negli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia. Dopo aver compilato e inviato un modulo, arrivano via mail i file digitali dei brani che consegneremo ai familiari di Francesco Mignoli. Festeggeremo questo ritorno con una cena al termine della quale avviamo una sessione di ascolto con i presenti. I commenti per ogni esecuzione sono soprattutto di natura tecnica, se ne esaltano le sonorità e le variazioni, la bravura dei musicisti, la velocità e l'amalgama dei suoni. I ricordi dei parenti di Francesco (la moglie, il figlio, i nipoti) morto da qualche anno sono tanti e tali da presentarmelo in carne e ossa lì con noi.

La tradizione cos'è? Con la cristallizzazione delle registrazioni di Alan Lomax del 1955 con esecutori ritenuti maestri ineguagliabili, l'ascolto ripetuto e condiviso, lo studio dei brani e l'analisi delle differenze tra il prima e il dopo sembrano sviluppare in Gennaro la definizione del proprio concetto di tradizione. Questo termine complesso che racchiude la manutenzione di pratiche e beni materiali e immateriali dalla forte valenza identitaria di un gruppo sociale definito ha in sé una serie di sfumature che, a volte, si trovano in opposizione. Opposizione tangibile che ho potuto osservare a casa di Gennaro durante una cena nell'estate scorsa e che vede protagonisti il mio amico e i suoi compagni di *squadra* (tra cui il figlio di Francesco Mignoli). Come ogni volta che in questi anni ci siamo visti, la serata è terminata con

²³¹ I brani in questione sono 16, la durata complessiva è di circa 48 minuti, gli esecutori principali sono Francesco Mignoli (zampogna) e Francesco Navatta (ciaramella), i nomi di altri informatori sono stati individuati da Gennaro.

l'esecuzione di brani alla zampogna e ciaramella, canti e suonate di organetto. Arriva il momento di eseguire uno dei canti principali dell'area, "La cilentana", intonato alla maniera "tradizionale" con «il modulo melodico [...] eseguito nello stile del canto a distesa, cioè caratterizzato da note lunghe e frequenti fioriture melismatiche²³²». Terminata l'esecuzione, inizia un dibattito attorno alla modalità di esecuzione di questo canto del "Gruppo Folklorico di Caggiano" di cui da un paio d'anni è presidente e direttore artistico proprio Gennaro. I due zampognari con cui Gennaro suona non solo durante il pellegrinaggio a Viggiano ma anche in occasione di festival, spettacoli e rievocazioni rimproverano che la versione eseguita sul palco dal Gruppo non rispecchi la linea melodica tradizionale e si rifaccia alla versione veloce e ritmata frutto del meticciamiento della musica folk che la diffusione di dischi e audiocassette ha provocato, perdendo per strada gli elementi originali per far posto a nuovi che rispecchiano il gusto oramai mutato dei fruitori. Gennaro difende la sua scelta, che in realtà è in continuità con le modalità di esecuzione precedenti alla sua gestione dell'associazione, apportando tutta una serie di motivazioni: il canto deve essere di facile ascolto per un pubblico poco attento, quella del Gruppo rispecchia la versione contemporanea de "La Cilentana" che è il frutto del canto a distesa eseguita anche in altri contesti e località, la riproposizione della versione "originale" è impensabile perché quel modo di cantare oramai è pressoché scomparso. La tradizione, dunque, per Gennaro è cosa viva, mutevole che fa i conti con la modernità²³³, ma – al tempo stesso – senza la conoscenza di quello che è stata non ha ragion d'essere. Lo testimoniano la sua continua ricerca e la curiosità con cui indaga il passato dal quale proviene, ma soprattutto l'emozione, palpabile nelle sue parole che descrivevano l'accaduto, di poter suonare la ciaramella appartenuta a Francesco Navatta, la ciaramella registrata da Lomax.

Patrimonializzazione condivisa? I brani riportati a casa sono *summa* della tradizione musicale di Caggiano ed uno in particolare, la versione con due zampogne, ciaramella e doppia ciaramella di "Tu scendi dalle stelle", è diventato una delle canzoni natalizie di matrice folklorica più importanti del mondo. Nel periodo a cavallo tra il 2016 e il 2017, l'amministrazione comunale con la collaborazione di alcune associazioni di Caggiano ha organizzato una serie di iniziative volte a ricordare e celebrare il passaggio di Alan Lomax in paese. Il calendario di eventi, nei quali è stato inserito anche la dedizione di un anfiteatro

²³² Brunetto W., *Piccolo vocabolario etnomusicologico. Forme, stili, repertori e contesti della musica di tradizione orale italiana*, Squilibri, Roma 2012, p. 69.

²³³ Cfr. Amselle J.L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1990; Appadurai A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

all'aperto parte integrante dei lavori di ammodernamento del centro storico, ha visto partecipare anche Gennaro, in qualità di suonatore tradizionale e presidente del locale gruppo folkloristico, e me in qualità di relatore. Questa attenzione, seppur tardiva, lascia intravedere la possibilità di intraprendere sulle registrazioni di Lomax e sul patrimonio musicale locale attraverso il coinvolgimento di enti e istituzioni locali, regionali, nazionali e internazionali quella che può essere definita patrimonializzazione condivisa²³⁴.

3.3. Coltivare il confine

L'Asineria Equinotium è una fattoria situata nel cuore della Lucania e da essa trae forza e linfa per proporre idee e prodotti legati a queste terre. È il luogo stesso che diventa il protagonista con le proprie bellezze capaci ancora di narrare storie antiche e genuine. Lo spirito di tempi andati resiste e gravido di futuro ridisegna nuovi sentieri capaci di gettare una nuova luce su questa parte di Lucania Occidentale²³⁵.

Con queste parole Ivan descrive la sua azienda agricola e d'allevamento asinino, la presenta ai visitatori del sito che ne promuove e racconta le attività che prevedono la vendita di grani di varietà antiche e pane, di legumi, marmellate e la possibilità per scolaresche o gruppi organizzati di sedute di onoterapia e trekking someggiato. In queste poche frasi però emergono alcuni temi e concetti al centro della "filosofia" del contadino-filosofo che sono alla base anche della sua idea di riproposizione del pellegrinaggio a piedi verso il Sacro Monte di Viggiano: Lucania, terra, luoghi, passato e futuro. Queste parole acquistano senso profondo in contrada Arnici di Atena Lucana, sul ciglio del confine tra la Basilicata e la Campania, il confine coltivato da Ivan che qui è voluto tornare dopo gli studi universitari a Firenze.

Lucania. Chiedere ad Ivan cos'è la Lucania è come domandargli di raccontare se stesso. Ho provato a chiederglielo più volte ma, come successo con Gennaro, l'avrei capito solamente

²³⁴ Questo concetto, osservato soprattutto in aree geografiche dal passato o dal presente coloniale, definisce «processi di valorizzazione di luoghi, memorie e di tradizioni che scaturiscono da una congiunzione sinergica tra le narrazioni e le pratiche politiche e culturali europee e globali da un lato e quelle locali dall'altro.» Saillant F., Kilani M., Graezer Bideau F. (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, elèuthera, Milano 2012, pp. 112-114, p. 113. Sulla scia di questa definizione applicabile, in piccolo, a questo caso etnografico e ripensando il mio ruolo all'interno dell'intera vicenda, potrei definire la mia collaborazione con Gennaro come l'azione preliminare del *passeurs culturels*, il traduttore di linguaggi diversi necessario per "riportare a casa" quegli elementi della tradizione da porre come termine di paragone per rielaborare creativamente un concetto così magmatico come quello di tradizione, Ibidem, p. 114.

²³⁵ www.asineriaequinotium.com, ultima consultazione febbraio 2017.

standogli dietro durante le quattro esperienze del *Cammino* e tutte le altre volte che ci saremmo rivisti. Anche con lui il rapporto tra ricercatore e informatore avrebbe seguito altre regole e nuove traiettorie, definendo il mio posizionamento sul campo e anche la mia metodologia d'indagine, avrei imparato cosa rappresenta e la valenza politica del suo tornare mettendo a nudo il mio tornare, interrogandomi.

Anche Ivan è lucano, uomo di questa terra dai confini d'argilla che apprende da chi lo circonda, "cristiani" o animali, cosa significa essere lucani.

- Noi non siamo cristiani, - essi dicono, - Cristo si è fermato a Eboli -. Cristiano vuol dire, nel loro linguaggio, uomo: e la frase proverbiale che ho sentito tante volte ripetere, nelle loro bocche non è forse nulla più che l'espressione di uno sconcolato complesso di inferiorità. Noi non siamo cristiani, non siamo uomini, non siamo considerati come uomini, ma bestie, bestie da soma²³⁶.

La Lucania etnica è stata definita geograficamente e antropologicamente così da Carlo Levi nel racconto del suo confino. I lucani, che nelle parole del pittore, scrittore, politico e viaggiatore²³⁷ ritrovano l'immagine di se stessi, nella prima pagina del romanzo si presentano, utilizzando una delle tante opposizioni con al centro «una selva di figure retoriche, d'animali, di simboli²³⁸» che caratterizzano uno fra i libri italiani che maggiormente ha inciso sulla ricerca demo-etno-antropologica.

«Bestie da soma», questa – dunque – è una delle rappresentazioni del proprio (non)essere uomini, è non solo l'animale segnico dei lucani, perché "buono da pensare" (e "da mangiare")²³⁹: la bestia obbligata a sopportare un peso datogli da chi ne norma l'esistenza è la metafora esistenziale dei contadini di Carlo Levi.

Tra i quadrupedi inseriti in questa categoria gnoseologica del mondo animale, la bestia da soma che più delle altre vive e convive con coloro che, parafrasando Ernesto de Martino, "stanno nella storia come se non ci stessero"²⁴⁰ è sicuramente l'asino. Così, per capire cosa sia per lui la Lucania occorre osservare Ivan tra i suoi asini, elemento costante della sua quotidianità da dieci anni a questa parte. Partita come azienda di produzione di latte d'asina, col tempo l'Asineria Equinotium ha iniziato ad allevare questi animali solamente per scopi didattici e turistici, all'idea originaria che segna il definitivo ritorno di Ivan ad Atena Lucana dopo la

²³⁶ Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2014 [1945], p. 3.

²³⁷ Bronzini G. B., *Il viaggio antropologico di Carlo Levi: da eroe stendhaliano a guerriero birmano*, Dedalo, Bari 1996; Lombardi Satriani L., *Una finestra sul mondo*, in Levi C., «Le mille patrie. Uomini, fatti, paesi d'Italia», Donzelli Editore, Roma 2000, pp. XIII – XXIII.

²³⁸ Calvino I., *La compresenza dei tempi*, «Galleria», 3-6 1967, p. 237.

²³⁹ Marchesini R., Tonutti S., *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007, p. 12. In Basilicata, seppur in rare occasioni, la carne di asino è alla base di piatti di cucina locale.

²⁴⁰ Cfr. Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'asino d'oro, Roma 2015, pp. 14-24.

formazione universitaria segue l'impiego delle bestie da soma in attività che li legano al paesaggio e agli uomini che vi s'imbattono. L'asino che cammina insegna e cura e resta il risolutore del peso fisico e esistenziale, oasi di lentezza e resistenza lungo questo confine che non è solo geografico ma può essere letto anche come il punto in cui umano e animale si incontrano²⁴¹. Infatti l'appartenenza di Ivan alla Lucania non è solamente testimoniata dalla cura di questi anni verso quello che è l'animale segnico della regione, ma ha ragioni più profonde di natura storica e culturale.

Il paese in cui è nato, da cui è partito e al quale è ritornato ha, già nel nome, un legame con la Lucania, Atena Lucana, nonostante amministrativamente ricada nella provincia di Salerno nelle sue fondamenta ha la funzione di essere, dopo secoli dalla sua fondazione, ancora un luogo di transito verso l'interno della regione appenninica. Le alterne vicende amministrative e politiche hanno spostato nel corso dei secoli il suo confine²⁴² facendolo restare un paese lucano perché dell'antica Lucania era una delle porte d'accesso così come oggi con le infrastrutture moderne è uno dei passaggi che collega la Basilicata al resto dell'Italia Meridionale. Se, come appare nella descrizione di presentazione dell'azienda, la posizione è mutevole (dal cuore della Lucania alla Lucania occidentale) a seconda di cosa s'intenda per Lucania (la sua componente culturale o storico-geografica), la regione a cui il contadino-filosofo appartiene è quella con cui intrattiene rapporti economici e sociali e con cui si sente completo, con un'identità definita e salda, nonostante amministrativamente non sia così.

Non è solamente una questione di nomi la lucanità di Ivan anche se le parole in questo discorso sono importanti, sia degli scrittori, intellettuali, poeti lucani che ama leggere e sui quali riflette che quelle dei contadini con cui discorre sulla terra che è ritornato a coltivare e di cui ha ridisegnato il paesaggio.

Luoghi.

Ivan Di Palma, conduttore e fondatore dell'azienda che porta avanti con la sua compagna, è un personaggio dalle sfaccettature multiple. Un forte bagaglio di cultura accademica, per le sue esperienze in ambito universitario e non, unito ad una conoscenza contadina matura, sviluppata in dieci anni di esperienza con la sua asineria, ed una grande capacità di ascolto, narrazione e osservazione. Visitare l'asineria è un piacere per ciò che si può osservare se si prende il tempo per farlo. La scelta di cominciare questo progetto è stata guidata più che dalla crisi economica in senso

²⁴¹ Gli asini che Ivan ha acquistato dai contadini del Vallo di Diano e della Val d'Agri o in occasione di fiere locali dagli "zingari" hanno nomi riferibili alla categoria degli uomini e hanno un carattere specifico e riconosciuto, elementi questi riscontrabili laddove l'allevamento di animali non è intensivo ma riferibile ad un'attività economica di natura domestica.

²⁴² Il suffisso Lucana è stato aggiunto nel 1880 al nome originale Atena. Per notizie storiche e archeologiche del paese, che nella storiografia è stato più volte inserito tra i paesi lucani: Ebner P., *Chiese, baroni e popolo nel Cilento vol. 1*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1982, pp. 533-542.

stretto dalla consapevolezza e contrarietà sviluppata verso un sistema di precarietà e valori sociali a cui è necessario sottostare nel mondo delle professioni intellettuali. Si arriva all'asineria dopo aver attraversato il centro del paese di Atena Lucana. [...] Il paese, come tanti altri del Vallo di Diano, è stato in parte abbandonato dopo il terremoto del 1980 quando la popolazione si è spostata nella valle sottostante, ad Atena Scalo, periferia nata nel contesto della ricostruzione. Guardando ai confini dell'azienda viene da pensare ai contadini come "costruttori di paesaggio". Piantando alberi da frutta, ortaggi, grano, quel paesaggio è stato ripopolato e ridisegnato²⁴³.

Questi sono i luoghi di Ivan, la campagna dell'ennesimo paese appenninico che scende a valle, che chiude le case del centro storico per la comoda strada Nazionale delle Calabrie lungo la quale si sono sviluppate attività industriali e servizi. Un fenomeno, l'abbandono del paese e dei terreni interessati da produzioni agricole di carattere familiare, che si sta stabilizzando nel Vallo di Diano grazie al cosiddetto "ritorno alla terra" di giovani spesso con una formazione accademica non legata all'agricoltura. Uno tra questi è Ivan²⁴⁴.

Il ritorno al paese vuoto equivale a riempirlo, a ricostruirne il paesaggio e soprattutto ricucirne la coscienza dei luoghi con i propri compaesani o costruendo una serie di rapporti e reti²⁴⁵, riempire di senso quella parola che rischia di rimanere anch'essa vuota: territorio.

Volendo inquadrare il significato di un termine dall'uso ampio e vago come "territorio", possiamo provare a considerarlo il versante pubblico del luogo. Per cui, se il luogo è il *backstage*, il territorio è il *frontstage*, se il luogo è l'ambito della conoscenza locale, il territorio è quello dei saperi esperti, se il luogo è l'autorappresentazione, il territorio è il suo confrontarsi con le istituzioni e il contesto globale²⁴⁶.

Reimmergersi in un territorio vuol dire confrontarsi essenzialmente con le sue istituzioni e i processi politici di costruzione identitaria e sviluppo ad esse delegati. Ivan lo sa e, nonostante la possibilità di interloquire con chi amministra il territorio diventandone attore comprimario, parte dai luoghi, comprendendone dapprima il significato e acquisendo la coscienza necessaria per arrivare a rimodellarne la forma attraverso quel processo culturale e sociale che è il paesaggio²⁴⁷.

Lo spazio curato e gestito²⁴⁸ da Ivan muta perché nel ricoltivarlo, nel dissodare i terreni abbandonati, nel seguirne il ciclo naturale rinvigorisce, acquista colori e frutti oramai

²⁴³ La scheda descrittiva è stata scritta da Carlotta, partecipante al primo *Cammino silenzioso* nella primavera del 2015 e compare in AA. VV., *Energie dalla terra. Coltivare lo spazio del futuro*, MiDA edizioni, Pertosa (Sa) 2016, p. 66. La definizione "costruttori di paesaggio" è tratta da Magnaghi A., *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

²⁴⁴ Per comprendere il fenomeno del "ritorno alla terra" con un approfondimento specifico al Vallo di Diano e al Cilento cfr. AA. VV., *Energie dalla terra*, op. cit.

²⁴⁵ Per coscienza di luogo intendo, riprendendo Alberto Magnaghi, la tutela dei beni patrimoniali comuni, ossia culture, paesaggi urbani e rurali, produzioni locali, saperi. Cfr. Becattini G., *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli Editore, Roma 2015; Magnaghi A., *Il progetto locale*, op. cit..

²⁴⁶ Scarpelli F., *Territorio*, in «AM. Antropologia Museale», n. 20, anno 8, 2009, pp. 138-140: 138.

²⁴⁷ Per un approfondimento sul concetto antropologico di paesaggio cfr. Lai F., *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma 2000.

²⁴⁸ Lattanzi V., *Paesaggio reale*, in «AM. Antropologia Museale», n. 34-36, anno 12, 2013-2014, pp. 119-122: 119.

scomparsi. Ivan lavora molti terreni di contrada Arnici, quelli di proprietà familiare e quelli in fitto, pianificando la messa in produzione di vigneti e frutteti non più curati, gestendo i campi di grano in cui semina varietà antiche. La produzione agricola di Asineria EquinOtium è infatti nella sua totalità composta da ortaggi, frutti e grano coltivati non in maniera intensiva ma nel rispetto delle cultivar autoctone e dei tempi, utilizzando fertilizzanti e antiparassitari di origine naturale, non prevedendo aiuti chimici, limitando negli ultimi tempi la presenza di mezzi meccanici nella lavorazione dei terreni. La ricerca, quasi filologica, di varietà di grani antichi (Senatore Cappelli, Carosella Lucana ed altre di origine lucana) e il rischio enorme sul raccolto ad opera di fattori esterni (allettamento delle spighe, passaggio dei cinghiali, cattiva annata), l'ostinata rimessa in produzione dei frutteti già esistenti o di alberi innestati che generano frutti piccoli ma saporiti, il ritorno a tecniche agricole non più praticate dai contadini suoi vicini di casa sono il risultato di una scelta consapevole che, paradossalmente, non fa i conti con l'agricoltura contemporanea di quel territorio.

Amore per la Lucania. Per la famiglia. Per la terra. I semi tanti quante le origini. Non tutti germogliano. E tra quelli germogliati non tutti sono destinati a diventare frutto. L'imprevedibilità della natura. Accettare la sua insondabilità come essenza stessa della tua ricerca. Capire che il contadino è il primo grande inquinatore della storia. Accettarlo. Continuare ogni giorno ad ascoltare la terra e tentare di capire come meno nuocerle. Imparare a produrre anziché raccontare. E raccontarsi poi ogni sera attraverso i segni sulle mani. Aprire il cuore ai rumori e ai silenzi del posto che vivi. Dimenticare di saper leggere le lettere e imparare a leggere gli odori e i segni. Essere tutt'uno con i tuoi animali e con le piante di cui ti prendi cura. Continuare a vivere sapendo che quello che hai fatto e che farai non avrà mai un risultato compiuto ma sarà appunto "lavoro di vita". Raccolti di stagioni trascorse a vivere le "cose" del proprio mondo mettendoci le mani e la testa²⁴⁹.

In queste parole di Ivan compare il suo metodo maturato nel corso degli anni per prendersi cura dei luoghi, azioni che tolgono - più che aggiungere - qualcosa alla terra, in un ascolto e rispetto quotidiani: occorre accettare che ogni gesto dei contadini muta un equilibrio, ogni forma di addomesticamento toglie la libertà ad un soggetto, bisogna imparare a leggere il mondo con altri sensi. Queste frasi ne segnano l'operato e ne raccontano il ruolo nel mondo, Ivan è consapevole che qualunque intervento dell'uomo sulla natura ne modifica qualcosa, ne stravolge l'ordine, non per questo resta fermo, anzi prova a limitare i danni.

Al tempo stesso, l'allevatore di asini sa che ciascun seme, pianta, animale che cura e governa non è un elemento del passato ma del futuro.

²⁴⁹ Valitutto S. (a cura di), *Ritornare a Domus Otium*, articolo del blog www.storiedipiantagrani.blog (www.storiedipiantagrani.blog/2017/01/27/337, ultima consultazione febbraio 2017).

Passato e futuro. Anche per chi torna come Ivan, in un gioco retorico che riporterà il discorso a casa, valgono queste parole sull'andare scritte dal sociologo Franco Ferrarotti:

Siamo ciò che siamo stati; anzi, più precisamente, ciò che *ricordiamo* di essere stati. L'identità è pertanto la risultante cumulativa di rimembranze, esperienze, considerazioni che, nel corso del tempo e debitamente filtrate, vengono a sedimentarsi nella consapevolezza dell'individuo, costituendone la personalità²⁵⁰.

Il ricordo dunque, o meglio la memoria è alla base di ogni costruzione e aderenza identitaria e se è vero che «il luogo sta alla memoria come il territorio sta al patrimonio²⁵¹» il ritornare al confine di Ivan è sia fisico (contrada Arnici dista poche decine di metri dal territorio di Brienza, della provincia di Potenza) che culturale (luogo, memoria, identità sono costruzioni culturali). Tornare a coltivare semi e frutti sostituiti da varietà nate in laboratorio, allevare gli asini oramai quasi scomparsi sull'Appennino Lucano, costruire il paesaggio rispettandolo sono tutte azioni culturali che guardano al passato ma che, al tempo stesso, guardano al futuro.

Senatore Cappelli, Carosella Lucana e gli altri grani seminati da Ivan per produrre pane e pizza sono, nella rete costituitasi tra produttori cerealicoli di queste varietà del Cilento e del Vallo di Diano di cui Asineria EquinOtium fa parte, chiamati i “cereali del futuro”, non per un gioco ossimorico ma perché custodiscono proprietà nutrizionali di gran lunga migliori dei grani moderni e, inoltre, attorno alla loro coltivazione nascono attività di salvaguardia e valorizzazione dell'ambiente e delle relazioni umane.

L'allevamento di asini non per scopi alimentari fa di questi animali bestie non più esclusivamente da soma ma da cammino, utilizzati in percorsi di trekking someggiato o per sedute di onoterapia, si caricano del peso della modernità ed educano, soprattutto i più piccoli, ad un rapporto diverso con la terra e il paesaggio.

Lungo questa linea di confine non più solo geografica ma anche temporale, poi, la produzione agricola si unisce alla promozione turistica del territorio grazie alla naturale conseguenza del lavoro di Ivan, della compagna e della famiglia del contadino- filosofo. A maggio del 2016 a contrada Arnici nasce Domus Otium, una *country house* provvista di ristorante, posti letto e servizi relax. Le fondamenta di questa struttura sono costituite dai dieci anni di lavoro dell'Asineria, qui la produzione agricola dell'azienda arriva sulle tavole dei visitatori insieme a prodotti della tradizione culinaria lucana, da qui partono percorsi di trekking con gli asini e visite turistiche alla scoperta dei paesi del circondario. Domus Otium è l'attestato che Ivan resterà qui e qui ha deciso di far crescere i propri due figli.

²⁵⁰ Ferrarotti F., *Il senso del luogo*, Armando, Roma 2009, pp. 27-28.

²⁵¹ Scarpelli F., *Territorio*, op. cit..

No al petrolio nel Vallo di Diano. Analizzando più in profondità il punto di vista di Ivan sui concetti di Lucania, luoghi e passato e presente, tratteggiandone il profilo, conoscendone la storia recente le parole rilasciate alla giornalista il giorno della presentazione del Comitato “No petrolio nel Vallo di Diano” nel 2012 acquistano maggior profondità. «Siamo gente d’Appennino e la nostra è anche una lotta per restituire dignità a un’identità perduta» sembra descrivere un’idea che sta germogliando, quella de *Il Cammino silenzioso*.

Attraversare la propria terra, la Lucania, farlo camminandone i luoghi, riannodare il passato del pellegrinaggio a piedi ad un futuro in cui lo sviluppo sperato non è quello legato all’economia del petrolio è la forma più alta di riappropriarsi della propria identità. Così la chiamata della primavera del 2015 che può sembrare istintiva o estemporanea è un seme gettato da Ivan nel momento del ritorno e della nascita dell’azienda agricola a partire dal 2006. Un seme che per germogliare è dovuto essere attaccato.

Il contadino filosofo, nonostante creda più nei luoghi che nel territorio, nonostante preferisca la cura del paesaggio alla politica in senso stretto, sa che «la cultura è il risultato della dialettica tra tentativi egemonici e forme di resistenza²⁵²» e quando la multinazionale petrolifera Shell prende di mira le sue montagne si sente chiamato in causa.

Ivan appare sin da subito una delle figure centrali del Comitato che avvia una serie di iniziative e campagne di sensibilizzazione per scongiurare l’arrivo delle trivelle nel Vallo di Diano. In esso vi sono per lo più trentenni di diversi paesi interessati dall’Istanza di ricerca di idrocarburi “Monte Cavallo”, qualcuno ritornato dopo gli studi universitari altri già attivi politicamente o in associazioni territoriali. Dal 2012 al 2015 le attività del Comitato si distinguono su più piani, dall’affiancamento alle autorità locali per le procedure di natura tecnica e amministrativa volte a chiudere le porte alle trivelle all’avvio di un iter giudiziario e politico che difenda il territorio dai rischi del petrolio al coinvolgimento di associazioni, fondazioni, enti, cittadini in eventi e manifestazioni pubbliche in cui proporre la propria idea alternativa al petrolio²⁵³. A questa fase in cui «le popolazioni pongono nuove sfide alla politica, chiedono a essa di immaginare nuovi modelli di sviluppo, reclamano servizi sanitari mai forniti, esprimono attraverso l’attivismo giudiziario una strenua opposizione all’industria²⁵⁴» Ivan partecipa apportando il suo contributo di natura non solo organizzativa o legato allo studio e scrittura di documenti necessari, ma

²⁵² Boni S., *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, elèutera, Milano 2011, p. 75.

²⁵³ Sulle organizzazioni volte a contrastare pericoli inerenti attività petrolifere cfr. Alliegro E. V., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma 2012; Saitta P., *Il petrolio e la paura. Popolazioni, spazio e altra economia nelle aree a rischio siciliane*, Aracne, Roma 2010; Id., *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamento a Gela*, Think Thanks, Napoli 2011.

²⁵⁴ Saitta P., *Il petrolio e la paura*, op. cit., p. 14.

promuove un nuovo (e al tempo stesso antico) modello di sviluppo²⁵⁵ che parta dalla terra, l'elemento dal quale è stato richiamato.

Nasce così "La Terra mi tiene", un laboratorio, momento di confronto, attestazione il giorno della Liberazione di ciò che l'onda nera che minaccia il Vallo di Diano comprometterebbe e al tempo stesso attestato di resistenza: «e la tempesta, se viene, mi trova pronto» recitano i versi seguenti della poesia di Rocco Scotellaro che dà il nome all'evento.

Il NO di Ivan alle trivelle è ragionato perché si fonda su dati scientifici e sulla conoscenza della situazione reale della Val d'Agri, è un NO politico perché propone un'alternativa concreta allo sviluppo rappresentato dal petrolio, è un NO identitario perché la Lucania per lui è e deve restare altro.

Le vicende del Comitato, seppur non al centro della mia ricerca, sono preliminari a quello che diventerà per me un modo nuovo di intendere quel confine, sono il preludio della partenza verso il Sacro Monte di Viggiano a piedi, accompagnato da Ivan e dai suoi asini.

Siamo nuovi pellegrini. Scrivere delle motivazioni politiche e poetiche del *Cammino* quando so che è diventato altro mi fa capire che altro, probabilmente, non lo sia mai stato fino in fondo. Oggi Ivan è consapevole che l'andare a piedi dalla Madonna di Viggiano in occasione della sua ascesa e discesa dal Sacro Monte sia un pellegrinaggio. Qualsiasi etichetta ("no triv", "ambientalista", "anti ENI") appare superflua per questa "azione a credito", come lui stesso definisce il *Cammino*: chiedere alla Madonna di proteggere la terra da cui provengono i suoi pellegrini non ha nulla di diverso rispetto alle altre suppliche, richieste di grazia, preghiere ascoltate dalla Vergine durante i secoli di devozione. L'aggettivo *silenzioso* testimonia, inoltre, una postura e un'attitudine che lega quest'atto di resistenza (il camminare secondo Le Breton) alla "muta resistenza" dei contadini meridionali che vedevano la propria cultura distrutta e agonizzante già negli anni Sessanta²⁵⁶. Il silenzio, però, diventa un urlo intimo che verrà accolto sempre da più persone, non solamente lucane, e parlerà anche a chi probabilmente non avrebbe mai ascoltato le retoriche dei no triv: i pellegrini lucani.

È maturata, così, in Ivan la convinzione che l'andare in tempi regolati dalle stagioni è per lui un'esigenza così come lo è il tornare ad Atena Lucana. Il moto iniziale scaturito dalla possibilità

²⁵⁵ Per l'approccio antropologico allo sviluppo: Olivier de Sardan J.P., *Antropologia e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2008 [1995]; Malighetti R. (a cura di), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2005.

²⁵⁶ Cfr. Lombardi Satriani L. M., *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Guaraldi, Rimini 1973.

di avere la Madonna Nera come unico interlocutore a difesa della terra minacciata si era rivelato in un primo momento come la proposta di uno stile alternativo che rispetta i luoghi e ne conosce l'essenza attraverso l'osservazione e la lentezza, camminare è un atto di resistenza che esprime attraverso l'esempio e il contatto con chi e ciò che si incontra lungo il tragitto la possibilità di testimoniare la presenza egemonica delle multinazionali del petrolio in una terra che da più di vent'anni fa i conti con un potere estraneo che si è insinuato a più livelli nella vita sociale, politica e culturale. Alla testimonianza, al racconto, al dubbio istillato tra i lucani incontrati corrisponde anche un'operazione di controllo dei luoghi che, camminati, appaiono per quelli che sono: feriti, saccheggiati, in pericolo o ancora maestosi e scrigno di bellezza. Lo spazio attraversato e il confine misurato coi passi diventano, in un certo qual modo, sacri perché inglobati nel raggio d'azione protettivo della Madonna meta finale del cammino e perché essi stessi, attraversati con fatica, sono portati in dono sul santuario del Sacro Monte. I luoghi così sono protetti e invocano protezione perché sono la componente fondamentale, la causa e l'effetto dell'azione, parte integrante del camminare verso una meta raggiunta da secoli a piedi. Ancora, il *Cammino* diventa esperienza che segna profondamente le vite chi lo fa, ne apre gli occhi sul proprio modo di guardare le cose, lega i partecipanti tra di essi e alla terra percorsa, ne prepara l'incontro disincantato con la Madonna Nera. Le testimonianze dei camminatori raccontano di un ritorno a casa con maggiore consapevolezza di quel confine attraversato e nuove conoscenze e speranze conquistate come fatto con la vetta.

Questi elementi, se presi singolarmente per ogni partecipante, produrranno una serie di risposte e stati d'animo differenti; per Ivan, nonostante i propositi iniziali, ritornare sul sentiero della conoscenza e cura dei luoghi attraverso una pratica ripescata nella memoria è la definitiva attestazione della sua lucanità.

La restanza. Ho preso in prestito il concetto di restanza che ben racconta il tornare definitivamente a casa di Ivan, così come il tornare in paese dopo il pellegrinaggio a Viggiano di chi continua ad abitarlo o in occasione della festa dei sanmennesi emigrati o il far tornare elementi importanti della propria tradizione nella comunità a cui si appartiene messo in moto da Gennaro dall'antropologo Vito Teti. Il concetto che si apre ad una serie di rimodellamenti e sfumature simboliche è stato definito in origine come «vivere l'esperienza dolorosa e autentica dell'essere sempre “fuori luogo”²⁵⁷».

²⁵⁷ Teti V., *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata 2011, p. 21.

Restare è la forma estrema del viaggiare. Restare è un'arte, un'invenzione; un esercizio che mette in crisi le retoriche delle identità locali. Restare è una diversa pratica dei luoghi e una diversa esperienza del tempo, una riconsiderazione dei ritmi e delle stagioni della vita²⁵⁸.

Restare, nel contesto dei paesi a rischio spopolamento indagati da Teti e con un riferimento particolare a chi qui effettua le sue ricerche, è quindi un atto che riconsidera i luoghi, ne indaga l'esperienza del viverci e del muoversi dentro e fuori in un contesto globale che ne ha fagocitato i ritmi. Per me, come lo è stato per altri, diventa qualcosa di diverso, una parola che in realtà ne custodisce due: restare e resistenza.

La restanza osservata a Santomena è quella di chi vive in un paese mutato dal terremoto del 1980 nella forma urbanistica e nelle relazioni sociali continuando a celebrare la ritualità ereditata mutandone le modalità di partecipazione; è anche quella di chi ritorna in occasione della festa anche senza esserci fisicamente perpetuando il ricordo di un paese che non vive più. La restanza di Gennaro è il continuare ad apprendere e al tempo stesso ricercare le componenti fondamentali della propria tradizione, essere consapevole che essa muta quando è viva e che necessita di essere riportata a casa quando è stata cristallizzata per porla come metro di paragone o custodirla in quanto patrimonio. La restanza di Ivan coltiva un confine fisico e temporale attraverso la cura e la conoscenza dei luoghi, la difesa della terra e la sua messa a coltura, la sperimentazione di nuove modalità politiche e poetiche di narrazione e azione che si rivelano antiche.

Il concetto di restanza qui inteso implica il tornare e il resistere, attraverso modalità differenti, all'inevitabile mutazione dei luoghi, siano essi fisici o identitari.

²⁵⁸ Ivi, p. 22. Il termine restanza, in realtà, ha una derivazione filosofica ed è stato coniato da Jacques Derrida in Derrida J., *Résistances de la psychanalyse*, éditions Galilée, Paris 1996. La restanza di Derrida è l'interpretazione della resistenza all'analisi di tre donne pazienti di Sigmund Freud, una resistenza motivata dal ruolo dell'indagatore (uomo e scienziato) che non ha altri elementi per indagare il resistente (donna e paziente) che ha nel suo passato la forza che lo oppone all'interpretazione se non il sogno. Nel 2011 questo termine, preso in prestito da Derrida, è entrato nel rapporto del Censis come sinonimo di voglia di sopravvivere. «In un paese dove manca tutto, o tutto è in crisi, (civiltà, società, economia e istituzioni) ciò che salva è la virtù individualistica della "brava gente" che continua a operare e trova una soluzione nella solitudine in cui l'hanno lasciata i politici e la crisi. Il Censis spiega "restanza" in questi termini: è lo scheletro contadino del modo di pensare e vivere (nella sobrietà e pazienza); è il valore dell'impegno personale (dell'io posso) spesso al confine del protagonismo aziendale e familiare (con la ricerca di tante e diverse soluzioni, anche temporanee); è la funzione suppletiva delle famiglie rispetto ai buchi della copertura del welfare pubblico, in particolare per i bisogni dei membri della famiglia disabili o non autosufficienti; è la solidarietà diffusa e l'associazionismo, come anche la socialità ricreativa (feste, manifestazioni popolari, sagre); è la valorizzazione del territorio come dimensione strategica di competitività del sistema, fondata non solo sull'intraprendenza della singola impresa, ma anche sulla capacità delle realtà locali di promuovere l'eccellenza dei tanti fattori che le compongono. In questa "restanza" non c'è solo l'eredità del "nostro" tradizionale modello di sviluppo; c'è anche qualche complesso di colpa per quello che non abbiamo fatto e che quindi "resta da fare".» Ciccarelli R., *Censis: dopo Monti c'è voglia di "restanza"*, il Manifesto, 9 dicembre 2012.

4.

PELLEGRINO

presenza

L'universo entra in tensione, ogni suo ambito diventa un centro di dissoluzione del significato, una dissoluzione che si allarga irresistibilmente e si comunica a sempre nuovi ambiti: è il crepitante dilagare di un incendio in una foresta e il rapido inesorabile restringersi del cerchio di fuoco intorno al viandante smarrito.

Ernesto de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*.

4.1 De Martino e il viandante smarrito

Parlare di Lucania e compiere una ricerca antropologica in questa regione vuol dire, inevitabilmente, fare i conti con colui che è riconosciuto come il primo antropologo che abbia fatto dei lucani i propri informatori: Ernesto de Martino²⁵⁹.

Consapevole della natura, in un certo qual senso, ibrida di questo testo, il primo autore su cui vorrei soffermarmi non è lo studioso napoletano ma bensì un torinese che scoprì la Lucania la cui figura più volte è riecheggiata nelle pagine precedenti. Questo autore è Carlo Levi che con “Cristo si è fermato a Eboli” avvia la scoperta internazionale della regione che diventerà nel corso degli anni '50 del Novecento un vero e proprio laboratorio per gli scienziati sociali.

Fu proprio la pubblicazione del *Cristo si è fermato a Eboli* a catalizzare l'attenzione sulla Lucania arcaica e contadina di studiosi italiani e stranieri, spingendoli ad organizzare viaggi ‘oltre Eboli’ per

²⁵⁹ Questo giudizio, seppur accettato dall'ambito accademico italiano, ha in realtà bisogno di essere approfondito. Le Basilicata, come altre realtà regionali italiane, tra Otto e Novecento fu al centro di importanti ricerche di natura demologica condotte da studiosi italiani o lucani e cultori locali che ne raccolsero soprattutto i canti e note di natura folklorica. Solo per citarne alcuni, scrivono delle tradizioni lucane: Luigi Molinari Del Chiaro, Michele Gerardo Pasquarelli, Raffaele Riviello, Giuseppe Andriulli, Tommaso Claps; per un panorama completo cfr. Mirizzi F., *Aspetti demologici*, in «Cultura nazionale e cultura regionale: il caso della Basilicata», Atti del Convegno (Potenza 19-20 maggio 1997), Edizioni Osanna, Venosa (Pz) 1999, pp. 73-97. Per documenti e testi di demologi lucani Alliegro E. V., *La terra del Cristo. Percorsi antropologici nella cultura tradizionale lucana*, Consiglio Regionale di Basilicata, Potenza 2006. Per un'analisi storica e storiografica della demologia italiana: Alliegro E. V., *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, SEID, Firenze 2011, in particolare pp. 97-141. Parallelamente alle ricerche di natura strettamente demologica, la Basilicata fu interessata da indagini tecnico-scientifiche legate soprattutto all'agricoltura e alle condizioni dei contadini cfr. Alliegro E. V., *Alle origini dell'etnofotografia in Basilicata. L'inchiesta parlamentare “Faina” e la Mostra di etnografia italiana tra sapere demologico e approcci di economia agraria e politica (1906-1911)*, in Mirizzi F. (a cura di), «Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania», Franco Angeli, Milano 2010, pp. 185-208.

conoscere e studiare direttamente quella realtà che assurgeva allora a simbolo di arretratezza e alterità. [...] Ed è ampiamente noto quanto *Cristo si è fermato a Eboli* avesse avuto un ruolo di fondamentale importanza anche nella vicenda culturale di Ernesto de Martino: «quello», come scrive Clara Gallini, «di avergli messo davanti agli occhi come realtà viva, attuale, presente in una terra del nostro Mezzogiorno, quello stesso identico dramma che egli aveva già visto rappresentarsi nel *Mondo magico*». Sul rapporto tra il libro di Levi e le spedizioni demartiniane in Lucania si possiedono diversi documenti e testimonianze che fanno pienamente luce tanto sul tipo di utilizzazione che de Martino intese fare del *Cristo* quanto sulle posizioni critiche dell'etnologo napoletano nei confronti del medico piemontese, condensabili sinteticamente nell'accusa «di aver bloccato il mondo “oltre Eboli” in un'immagine immutabile e astorica». Ma, se pure de Martino considerava l'interpretazione leviana del mondo contadino lucano «sostanzialmente errata», *Cristo si è fermato a Eboli* fu da lui assunto come testo di riferimento dall'indubbio valore etnografico per la costruzione degli itinerari messi a punto in vista della spedizione dell'ottobre '52 e per l'individuazione di ipotesi di ricerca da sottoporre a verifica nel lavoro sul campo²⁶⁰.

Parafrasando questa sintesi del ruolo del romanzo di Carlo Levi nella storia dell'antropologia italiana, appare con tutta la sua forza un'altra linea di confine in questo discorso che, in realtà, è la stessa che segna quel confine che ho provato ad indagare osservando la partecipazione al pellegrinaggio a Viggiano di devoti della Madonna Nera che ogni prima domenica di settembre partono dai propri paesi in provincia di Salerno per salutare la Regina delle Genti Lucane. Questo confine, Eboli, lì dove la linea ferroviaria (espressione dell'avanzamento tecnologico) abbandona la costa e si addentra nell'area interna dell'Appennino Lucano, segna e separa due modalità di conoscenza e narrazione: la prima è la visione di Levi, il mondo dei “cristiani” e degli asini, della «Madonna senza sguardo» e della povertà atavica mentre la seconda è quella di de Martino, dello storicismo che fornisce giudizi e risposte, del magismo e della crisi della presenza. Una differenziazione superficiale la mia che il soccorso della riflessione di Vittorio Lanternari permetterà di approfondire.

Con *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), Levi si poneva come annunciatore e profeta d'una antropologia meridionalista assolutamente nuova, carica di passione civile e sociale, permeata da un visionarismo poetico e mossa da una vibrante sensibilità e attenzione per l'intero mondo culturale, il vissuto immediato dei contadini del Sud, scoperti da lui del tutto occasionalmente in rapporto alla sua condizione di confinato politico antifascista. Ma una relazione d'immediata continuità e di sviluppo si apre, da Levi a de Martino, già dall'antropologia “annunciata” di Levi all'antropologia praticata con rigore e metodo da de Martino, con le ricerche lucane dei primi anni '50, presto estese al Salento e al Sud in genere, nella “trilogia” meridionalistica di: *Sud e magia* (1959), *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), *La terra del rimorso* (1961). La densa presentazione del mondo

²⁶⁰ Mirizzi F., *Indagini etnografiche e studi demologici nella Basilicata degli anni Cinquanta*, in «Basilicata Regione Notizie», 24., n. 3, 1999, pp. 93-102: 94-95. Le citazioni di Clara Gallini nel testo sono tratte da Gallini C., *La ricerca, la scrittura*, in de Martino E., «Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 Sett.-31 Ott. 1952. Edizione critica a cura di C. Gallini», Lecce, Argo 1995, pp. 9-74: 33. Gli studiosi stranieri richiamati in Lucania agli inizi degli anni '50 dalla fortuna del romanzo di Carlo Levi sono Friedrich Friedmann e George Peck. Da segnalare anche l'influenza esercitata dal *Cristo* nelle ricerche coeve di Donald Pitkin nel Lazio. Edward Banfield, al contrario, arrivò nella lucana “Montegrano” tramite la moglie, originaria del paese. Sulla fortuna antropologica di *Cristo si è fermato a Eboli* cito su tutti Clemente P., *Oltre Eboli: la magia dell'etnografo*, in De Donato G. (a cura di), «Carlo Levi. Il tempo e la durata in “Cristo si è fermato a Eboli”», Farenheit 451 e Comune di Roma, Roma 1999, pp. 261-267 e Fabre D., *Carlo Levi ou pays du temps*, in «L'Homme», 114, 1990, pp.50-74. Per uno sguardo sulle ricerche nel Sud d'Italia cfr. Minicuci M., *Antropologi e Mezzogiorno*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», n. 47-48, 2003 pp. 139-174.

contadino lucano contenuta nel *Cristo* di Levi operò come stimolo determinante per l'avvio dell'indagine che de Martino prendeva a svolgere riguardo alla sfera magico-religiosa del mondo rurale lucano: un'indagine via via destinata a maturare ed estendersi alle altre plaghe del Mezzogiorno. Possiamo ben dire che se Levi è il vate anticipatore-annunciatore della nuova antropologia, de Martino ne è l'estensore criticamente e teoreticamente attrezzato, che pone in essere l'annuncio di Levi e avvia la grande svolta nella scienza italiana, sulla base d'un rigore autoconsapevole, implicante la metodica messa in discussione del proprio bagaglio di presupposti speculativi, cognitivi, culturali nel confrontarsi con l'alterità d'un mondo lasciato per secoli nell'isolamento e nell'abbandono strumentale, dalla storia ufficiale²⁶¹.

Ernesto de Martino arriva in Lucania perché questa regione nel Secondo Dopoguerra è divenuta la rappresentazione del Meridione italiano anche grazie al romanzo di Carlo Levi che glielo aveva presentato. Questo, però, non è l'unico motivo dell'avvio, nel 1952, della prima inchiesta guidata dallo studioso in questa regione; la scelta è legata a motivazioni politiche, agli incontri e rapporti amicali e scientifici nati durante il suo soggiorno pugliese, all'esigenza di applicare i temi del "Mondo magico" (pubblicato nel 1948) sul campo e quel campo stava oltre il confine²⁶². «Far saltare i confini di Eboli²⁶³» rimettendo nella storia i contadini di Levi vuol dire per l'etnologo indagare la magia lucana, il cristianesimo popolare, la crisi della presenza di una regione al centro del dibattito meridionalista²⁶⁴.

De Martino in Lucania

Tra il 1952 e il 1959 la Lucania è il terreno di ricerca di Ernesto de Martino e della sua *equipe* interdisciplinare, i giorni sul campo si alternano alla vasta produzione scientifica di quel periodo su cui emergono le due pubblicazioni principali frutto dei dati lucani: "Morte e pianto rituale"

²⁶¹ Lanternari V., *Da Carlo Levi a Ernesto de Martino: verso la nuova antropologia*, in De Donato G. (a cura di) «Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana», Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1993, pp. 213-225: 213-214.

²⁶² È durante il suo soggiorno a Bari che de Martino spinto dall'attività politica incontra per la prima volta i contadini lucani, sempre a Bari incontrerà Rocco Scotellaro che lo ospiterà più volte a Tricarico (Mt) tra il 1949 e 1950. Inizia la sua iniziazione alla Lucania e la nascita dell'umanesimo etnografico. Una di queste visite sembra segnare profondamente lo studioso che descrive cosa accaduto nella Rabata, il quartiere più povero del paese, così: «Dinanzi a questi esseri mantenuti al livello delle bestie malgrado la loro aspirazione a diventare uomini, io – personalmente io intellettuale piccolo-borghese del Mezzogiorno – mi sento in colpa [...] Rendo grazie al quartiere rabatano e ai suoi uomini per avermi aiutato meglio a capire me stesso e il mio compito.» De Martino E., *Note lucane*, in «Società», VI, 4, 1950, pp. 650-667: 665-667. Per una descrizione attenta di questo periodo: Charuty G., *Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010, in particolare le pp. 298-307.

²⁶³ Pasquinelli C. (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 91.

²⁶⁴ L'arrivo sul campo di de Martino, l'avvio di una metodologia di ricerca innovativa, il substrato scientifico-teorico alla base delle spedizioni in Lucania sono temi e questioni che andrebbero approfondite e che qui, timidamente, cito. Sul tema, al centro di dibattiti e riflessioni nel corso degli anni segnalò: Alliegro E. V., *Antropologia italiana*, op. cit., pp. 315-337; Dei F., Fanelli A., *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino*, in de Martino E., *Sud e magia. Edizione speciale con le fotografie originali di F. Pinna, A. Gilardi e A. Martin e altri testi e documenti del cantiere etnologico lucano*, a cura di Fabio Dei e Antonio Fanelli, Donzelli Editore, Roma 2015, pp. IX-XLV; Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e ricerca*, L'asino d'oro, Roma 2015.

del 1958 e “Sud e magia” del 1959. Le spedizioni, finanziate dalla RAI, CNSMP, sindacati, enti e istituzioni italiani e stranieri tocca diversi paesi e aree della Basilicata, l'*equipe* interdisciplinare che coadiuverà le ricerche di de Martino muterà volta per volta, unica presenza costante sarà quella della compagna dello studioso Vittoria De Palma. L'elenco cronologico dei momenti di ricerca è così suddiviso:

- giugno 1952;
- 29 settembre – 29 ottobre 1952;
- 5 – 15 settembre 1953;
- 7 – 9 aprile 1954;
- 15 – 23 aprile 1954 (con preminenza di paesi calabresi);
- 8 – 14 agosto 1954;
- 30 ottobre – 2 novembre 1954;
- 31 luglio – 17 agosto 1956;
- 15 maggio – 10 giugno 1957;
- giugno 1959²⁶⁵.

I temi dell'indagine in Basilicata sono quelli approfonditi nella copiosa produzione scientifica di questi anni e riguardano i comportamenti magico-religiosi (fattura, guaritori, canti e formule magiche) e il pianto rituale (lamento funebre, culto dei morti e gioco della falce), gli informatori i contadini e la classe popolare con l'intermediazione di compagni di partito e intellettuali locali, il campo include paesi sparsi lungo tutta la regione e tempi di raccolta dei dati e delle informazioni veloci e, in taluni casi, fortuiti. Così l'appellativo di “nomade” attribuito a Ernesto de Martino mi pare ne descriva bene la metodologia e la teoria.

Nel momento stesso in cui la perdita della presenza si trasforma in una costante della condizione umana, de Martino cade in balia del proprio oggetto. D'ora in poi sarà questo a guidarlo, imponendogli la sua singolarità di evento, non riconducibile come tale ad alcuna unità discorsiva data. Un oggetto che però si rivela capace di legare e di animare, come un organismo che abbia le sue necessità e la sua forza interna, un insieme di discorsi. Un insieme certamente eterogeneo, che però non ha niente di eclettico, perché non si tratta di un assemblaggio casuale. E infatti difficilmente

²⁶⁵ L'elenco è tratto dalla ristampa a cura di Dei F. e Fanelli A. di de Martino E., *Sud e magia*, op. cit. pp. 295-298. I paesi visitati da de Martino in questi anni sono (in ordine alfabetico): Albano di Lucania, Avigliano, Bella, Calvera, Castelsaraceno, Colobrarò, Ferrandina, Genzano di Lucania, Gorgoglione, Grottole, Marsico Vetere, Matera, Montemurro, Oppido Lucano, Pisticci, Potenza, Roccanova, Rotondella, Ruoti, Savoia di Lucania, San Costantino Albanese, San Fele, San Giorgio Lucano, Sant'Arcangelo, Senise, Stigliano, Tricarico, Valsinni, Viggiano. Tutti i paesi ricadono nei confini attuali della Basilicata e non interessano paesi ricadenti nell'area culturale lucana ma amministrativamente salernitani, al contrario alcuni paesi calabresi (alto cosentino) in cui si recò l'*equipe* demartiniana nella primavera del 1954 possono essere ritenuti lucani allargandovi il discorso identitario affrontato nelle pagine precedenti.

potremmo scomporlo nei suoi elementi semplici – anche se potremmo facilmente riconoscerli – perché forma oramai un'unità discorsiva autonoma²⁶⁶.

Carla Pasquinelli si riferisce proprio al periodo che sto tratteggiando con queste brevi note e che segnano l'arrivo in Lucania di de Martino e l'incontro reale, profondo, scandaloso con la crisi della presenza, il rischio di «passare con ciò che passa²⁶⁷». Per scongiurare questo rischio, per non perdersi tra i contadini, il loro mondo magico e il loro cordoglio lo studioso ha una sola possibilità: trovare in Lucania la sua patria elettiva.

La Lucania è per de Martino, secondo la sua stessa reiterata ammissione, «la patria cercata che [difende] dalla minaccia di restare apolide, senza né campanile, né filo d'erba, né volto umano in un paesaggio domestico, né voce amica, né nulla che [abbia] potenza di memoria o invito di prospettiva». E coloro che non hanno costruito dentro di sé il senso di un'appartenenza esclusiva e circoscritta, un villaggio vivente della memoria da cui affacciarsi sul mondo, «coloro che non hanno radici, che sono cosmopoliti, si avviano alla morte della passione e dell'umano»²⁶⁸.

Questo posizionamento sul campo, sottolineato criticamente da Francesco Faeta, salva de Martino dal rischio di spaesamento; la perdita di un orizzonte sicuro, lavorando in paesi di cera le cui basi fondative culturali operano per scongiurare il non esserci e per rivendicare un posto nella storia, necessita di un mutamento di sguardo, un “mettersi dal punto di vista di” di ispirazione gramsciana²⁶⁹.

Questa brevissima riflessione è in realtà il preludio dell'analisi un altro sguardo, il mio, che osserva la Lucania sessant'anni dopo Ernesto de Martino, una regione mutata dalla modernità ben rappresentata dalle estrazioni petrolifere ma non nei confini perché la soglia di Eboli, come visto, non è stata superata.

Il senso di impotenza generato dalla rappresentazione dell'azienda quale entità a cui nulla è precluso e la percezione di dipendenza tratteggiata in termini di territorio privo di possibilità alternative, hanno prodotto una radicata impressione di sudditanza che ha posto la popolazione in una condizione che rasenta una sensazione di profonda frustrazione tipica dell'“essere agito da”, di demartiniana memoria²⁷⁰.

²⁶⁶ Pasquinelli C., *Quel nomade di de Martino*, in «La Ricerca Folklorica» n. 13, 1986), pp. 57-59: 59.

²⁶⁷ De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 [1958], p. 21.

²⁶⁸ Faeta F., *Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana*, in Faeta F., «Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria», Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 89 – 131, il brano citato (che riprende alcuni passi dell'introduzione scritta da de Martino nel 1959 ad una raccolta del poeta lucano Albino Pierro) è a p. 110.

²⁶⁹ «Mettersi dal punto di vista del bracciante non è un semplice invito a cambiare la prospettiva dello sguardo. Per un antropologo, politicamente impegnato, è l'indicazione di un nuovo progetto di studio e di lavoro, il cui fine è una comprensione concreta, etnograficamente fondata, della dialettica egemonica italiana.» Pizza G., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015, p. 137.

²⁷⁰ Alliegro E. V., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma 2012, pp. 413-414.

Lo sguardo di de Martino, viandante smarrito nel «dolore terrestre, che sta per sempre nelle cose²⁷¹», può essere ancora utile per osservare la Lucania, per indagarne l'angoscia, per provare a ritrovare la strada.

De Martino a Viggiano. L'antropologo napoletano arriva a Viggiano il venti ottobre del 1952, è la prima vera spedizione etnografica in Lucania e con lui ci sono Vittoria De Palma, Diego Carpitella, Franco Pinna e Mario Venturoli. Di questa presenza rimangono numerose tracce non solo nei testi pubblicati da de Martino ma anche nelle fotografie di Pinna e nelle registrazioni sonore a cura di Carpitella.

L'*equipe* arriva in paese e non trova attivo lo strumento che per secoli ha diffuso il nome dei Viggianesi in giro per l'Europa: l'arpa²⁷². Di questo incontro mancato resta una fotografia scattata da Pinna che ritrae un bambino della classe popolare con al lato destro quel che resta di un'arpa oramai in disuso con sole tre corde e più alta di lui²⁷³. Alle registrazioni di brani musicali, però, si affianca il lavoro di indagine sui fenomeni magico-religiosi di de Martino che in questo paese raccoglie formule e testimonianze rintracciabili nei suoi scritti²⁷⁴. Il passaggio a Viggiano dello studioso, però, segna un altro incontro mancato, quello con la Madonna Nera.

²⁷¹ Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2014 [1945], p. 4.

²⁷² Per un'analisi diacronica del processo di identizzazione legato allo strumento: Alliegro E. V., *L'arpa perduta. Dinamiche dell'identità e dell'appartenenza in una tradizione di musicanti girovaghi*, Argo, Lecce 2008; per una descrizione storico-organologia dell'arpa: Gala G. M., *Le tradizioni musicali in Lucania. Strumenti*, SGA, Bologna 2007, pp. 319-426.

²⁷³ La foto, benché appaia scattata nel periodo estivo e non in autunno visto l'abbigliamento leggero del bambino, è custodita presso gli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia a Roma ed è stata pubblicata in Adamo G. (a cura di), *Musiche tradizionali in Basilicata. Le registrazioni di Diego Carpitella ed Ernesto de Martino (1952)*, p. 219 e in Ricci A., *I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 130. Tra i brani della Raccolta 18 (nel quale confluiranno le registrazioni di questo mese di ricerca) riproposti e analizzati in questa pubblicazione, con CD allegati, ne segnalo cinque di Viggiano: *Facce de ualane e ualaccie, Rosinella mia, Mazurka, Valzer, Monachella* in Ivi., pp. 148-154. In totale i brani musicali sono nove (dal 090 allo 098 della Raccolta n. 18), fonte: archivio online Bibliomediateca di Santa Cecilia, www.bibliomediateca.santacecilia.it, ultima consultazione febbraio 2017.

²⁷⁴ In *Sud e magia* il nome di Viggiano compare 22 volte: trascrizione formula fascinazione (pp. 15-16; p. 18), rituale di innamoramento (p. 18) e di buon augurio per i giovani sposi (p. 20), *historiolæ* contro il malocchio (p. 27; p. 28), rimedio magico contro la scottatura (p. 30), rischi dei bambini (p. 31; p. 41), previsione sesso del nascituro (p. 32), previsione magica del parto (p. 32), fascinazione del latte materno (p. 42), informazione di un prete di Viggiano sullo scongiuro contro la tempesta (pp. 48-49), "chierici volanti" (pp. 50-51), crisi della presenza della "spiritata di Viggiano" (p. 68, la guaritrice di questa ragazza proviene da Montesano, in provincia di Salerno), raccordo tra magia e religione cattolica (p. 89), numero pagine tratte da: de Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1977 [1959]. Il nome di Viggiano ricompare più volte nelle sue note di campo (cfr. de Martino E., *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 sett - 31 ott. 1952*, a cura di Gallini C., Argo, Lecce 1995; de Martino E., *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario della «Spedizione etnologica» in Lucania*, a cura di Gallini C., Argo, Lecce 1996) e nei saggi raccolti ne "Il cantiere di *Sud e magia*", la preziosa appendice (pp. 147-289) della ristampa del libro demartiniano del 1959 a cura di Dei e Fanelli.

I temi della ricerca in Lucania, seppur indagano elementi del cattolicesimo popolare compresi nel ciclo “dalla culla alla bara”, non riguardano l’approfondimento di contesti festivi in senso stretto, non pongono l’attenzione alle feste patronali o ai pellegrinaggi che pure animano in paesi in cui de Martino risolve il debito con le “sue genti”. Motivare questa assenza vuol dire entrare nelle scelte scientifiche dello studioso, cosa che questo paragrafo non si propone di fare, voglio solamente chiarire un rapporto che in realtà è sottotraccia: de Martino, che ha letto Levi e studiato la regione in cui compie le sue ricerche, la Madonna di Viggiano la conosce e probabilmente ne ha visti gli occhi senza sguardo, metafora leviana perfetta di quella crisi della presenza che invade la regione lucana.

Nelle note preparatorie alla spedizione è prevista una visita al santuario di Viggiano²⁷⁵, non sappiamo se questa sia stata compiuta, ma sicuramente nelle parole dei suoi informatori la potenza della Madonna Nera è presente.

Altri raccordi fra magia e forma egemonica di vita religiosa sono palesi nel cattolicesimo popolare, nelle preghiere private extraliturgiche, nel culto delle reliquie, nel corso dei pellegrinaggi ai santuari mariani di Viggiano, di Pierno, di Picciano, di Fonni, nelle guarigioni miracolose, e in quant’altro riflette nell’area lucana la particolare accentuazione di “esteriorità”, di “paganesimo” o di “magia” del cattolicesimo meridionale²⁷⁶.

L’accenno al pellegrinaggio di Viggiano in queste pagine di “Sud e magia” testimonia quanto l’osservazione o la richiesta di informazioni sui contesti festivi lucani producano per lo studioso dei dati sui quali riflettere, nonostante la sua attenzione sia rivolta quasi esclusivamente alla componente magica di tali fenomeni.

In realtà, un’ulteriore riflessione sul pellegrinaggio viggianese per mano di de Martino è composta da una nota all’articolo dell’etnologa francese Viviana Pâques comparso su «La Lapa» del 1953. Le poche righe contengono una serie di informazioni bibliografiche sullo studio delle feste e alcuni riferimenti ad altri culti mariani dell’Italia meridionale tra cui la segnalazione del pellegrinaggio alla “Madonna di Fondi” (Fondi). Per quanto concerne direttamente la festa della Vergine del Sacro Monte, de Martino scrive:

²⁷⁵ de Martino E., *Sud e magia. Edizione speciale*, op. cit., p. 184.

²⁷⁶ de Martino E., *Sud e magia*, op. cit., p. 89. Sappiamo che de Martino osservò a Tricarico insieme a Friedrich Friedman e Rocco Scotellaro il pellegrinaggio alla Madonna di Fondi – nel testo denominata “Fonni” - del 1950 (Charuty G., *Le precedenti vite di un antropologo*, pp. 304 – 306), così come nel 1956 quello alla Madonna di Pierno di San Fele, dove Franco Pinna scattò una lunga serie di fotografie in autonomia dallo sguardo di de Martino; per le fotografie: Gallini C., Faeta F. (a cura di), *I viaggi nel sud di Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 174-193; sul rapporto Pinna – de Martino: Mazzacane L., *Pinna e de Martino, una vicenda complessa*, in Pinna G. (a cura di) «Franco Pinna. Fotografie (1944-1977)», Motta, Milano 1996, pp. 125-135.

Quanto poi alla Madonna di Viggiano non bisogna dimenticare le scritture agiografiche, che, ove siano debitamente indagate dal folklorista, possono costituire fonti preziose per ricostruire la religiosità popolare e la sua storia. Ricorderò A. SANGRO, *Compendioso ragguaglio del portentoso ritrovamento della statua miracolosa di S. Maria del Dep. e della stupenda mossa di essa sulla terra di Viggiano*, ecc., Napoli 1712, e G. SPERA, *Memoria sacra della solenne e fausta incoronazione della Santa Vergine del monte di Viggiano*, Napoli 1902.

Un'altra fonte da esplorare accuratamente è quella costituita dai canti, sia tradizionali che improvvisati, dei pellegrini [...]. In uno di questi canti la Madonna del Santuario a Monte non si identifica con la Madonna della Chiesa di Viggiano: la Madonna a Monte si recherebbe a far visita a quella a valle! [...]

Comunque dobbiamo essere grati alla signora Pâques del serio interesse che ha voluto portare a una delle feste mariane più famose del nostro Mezzogiorno, e soprattutto per il buon questionario di cui ci ha fornito: e voglio augurarmi che voglia proseguire la ricerca intrapresa e unire i suoi sforzi ai nostri, che sono indirizzati nello stesso senso: raccogliere i dati delle feste periodiche e stagionali in una regione folkloristicamente ancora molto ricca²⁷⁷.

Leggendo queste parole comprendo che, anche senza averne osservato il pellegrinaggio, Ernesto de Martino, attraverso i canti, le preghiere, i pianti dei contadini lucani, la Madonna di Viggiano l'ha vista negli occhi.

4.2 Restringere il campo

Ripercorrendo con la mia di memoria, rivedendo le immagini, rileggendo gli appunti mi accorgo quanto osservare il pellegrinaggio di Viggiano per me abbia significato, lentamente, parteciparvi e mutare il mio posto e ruolo (posizionamento) all'interno della folla che nel corso degli anni ho visto giungere sul Sacro Monte. Questo mutamento, graduale e spontaneo, mi ha permesso di capire quanto l'andare, l'attraversare un confine e il tornare a casa siano dei moti legati sì alla ritualità del pellegrino ma anche, di conseguenza, a chi del pellegrino diviene compagno di strada. Se gli esiti, originali o meno, di questa ricerca si sono rivelati diversi da quelli previsti all'inizio è perché con coloro che dovevano essere solamente degli informatori è scattato, naturalmente, un processo mimetico. «Mentre osserviamo, noi agiamo come fossimo nella situazione osservata²⁷⁸» scrive Paolo Apolito citando Adam Smith ed è stato inevitabile per me prendere coscienza della mimesi che, mano a mano mi avvicinavo agli elementi che stavo osservando, entrava in gioco.

²⁷⁷ Pâques V., *La processione di Viggiano*, in «La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», a. I, n. 2, Chieti dicembre 1953, pp. 28 – 32: 32. La conoscenza bibliografica riguardo al culto viggianese probabilmente è frutto degli studi preliminari compiuti prima e durante gli anni di ricerca in Lucania. L'invito ad “unire gli sforzi” potrebbe essere interpretato come la consapevolezza che quella dell'etnologa francese sia una metodologia d'indagine non compresa da de Martino o come la difesa del proprio campo dall'arrivo altri ricercatori. Il dato interessante è l'affermazione che durante le sue ricerche lo studioso italiano stia portando avanti una raccolta di dati festivi in questa regione.

²⁷⁸ Apolito P., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 148.

Descrivere a fondo le modalità di partecipazione di decine di migliaia di lucani che ogni settembre accompagnano o accolgono in paese la Madonna di Viggiano per un unico ricercatore è impossibile. Gruppi più o meno organizzati provenienti da decine di paesi, famiglie e comitive che giungono sul Sacro Monte da province diverse, una festa diffusa in uno spazio che tra un punto e l'altro (il santuario in montagna e la basilica in paese) dista più di dodici chilometri, modalità di partecipazione differenti e i tempi lunghi del pellegrinaggio non facilitano l'osservazione. Ho dovuto compiere delle scelte che restringessero il campo, isolarne gli elementi che credevo importanti, seguire una traiettoria che comunque mi permettesse di approfondire questo pellegrinaggio e leggervi sia le componenti propriamente tradizionali che quelle nuove introdotte dal lento lavoro della modernità.

La mia ricerca era patita con l'esigenza di indagare quella particolare forma di ex voto, i *cinti*, che qui vedevo mantenere un ruolo saldo all'interno dell'economia della festa, l'analisi di essi, se da un lato mi avvicinava allo studio della loro origine dall'altro mi spingeva a chiedermi quale fosse la loro funzione oggi, mi ha portato a riflettere sulla componente propriamente politico-identitaria che, in un mondo globalizzato, continua ad alimentarne la pratica. Così lo sguardo restringe ulteriormente il campo: se i *cinti* rappresentavano paesi e comunità e se i *cinti* più importanti e ogni anno presenti della festa giungono da una provincia extraregionale come quella di Salerno, da quei paesi e da quelle comunità provenienti oltre il confine politico sarebbe dovuta partire la mia ricerca. Nell'individuare i gruppi di pellegrini la scelta più facile e obbligata è stata quella di conoscere meglio l'organizzazione e le fasi del pellegrinaggio dei Caggianesi che, come raccontato nel primo capitolo, risultano essere i coprotagonisti dell'intera festa con "onori" e ruoli di rilievo rispetto ad altre *communitas*. L'approccio con essi è stato facilitato, in un certo qual modo, dalla musica, l'espressione culturale che ha un linguaggio universale. Avvicinando i componenti della *squadra*, abituati oramai ad essere gli intermediari tra i ricercatori e il "loro" pellegrinaggio, il primo ad aiutarmi ad avvicinarmi alla complessità di significati che il *cinto* principale della festa di settembre custodiva è stato Gennaro. Grazie a lui quel castello fortificato di cera e orgoglio comunitario col tempo si è sciolto e si è disvelato soprattutto al di fuori del contesto festivo, durante i giorni in cui i Caggianesi, il gruppo organizzato di pellegrini, i discendenti dei probabili scopritori dell'icona, i testimoni degli scontri violenti del passato e i manutentori degli elementi principali della festa, non erano tali ma erano rientrati nelle loro vite, erano tornati a casa. Ho capito allora che il pellegrinaggio di cui mi stavo interessando andava capito prima lontano da Viggiano, occorreva osservare i pellegrini nelle loro case e nei loro paesi. Per questo ho incontrato i devoti di Polla nell'ambiente familiare da cui partono e che, soprattutto nel ricordo, custodisce la pratica del *cinto*. Sono

entrato nelle case, nei luoghi di lavoro, nelle piazze, nei paesi dei pellegrini, ne ho conosciute le storie, annotato la memoria, osservati i passi quotidiani. Quando il quotidiano non riusciva, se non sottotraccia, a presentare le dinamiche comunitarie, i ruoli e le posizioni all'interno dei gruppi che vedevo in forma di *communitas* a Viggiano, arriva in soccorso la festa che quelle dinamiche le esaspera, i ruoli e le posizioni demarca. A Santomena, così, ho capito che il tornare ha diverse forme e che il volto nero di una Madonna muove chi resta e chi è partito.

Chi resta, può il pellegrinaggio, il movimento di corpi e anime oltre il confine delle proprie mura, raccontare chi resta? Sì, chi ha trovato la sua patria, elettiva o meno, si muove una o più volte all'anno verso una meta che lo racconta, che ne racconta i giorni e le azioni. Il pellegrinaggio di Viggiano avrebbe raccontato anche il restare, un restare voluto e conquistato, grazie a *Il Cammino silenzioso* a cui, senza poter immaginare le conseguenze che avrebbe avuto sul mio percorso di ricerca, ho preso parte. Lo stesso viaggio verso il campo sarebbe diventato così momento di ricerca, il mio sguardo si stagliava sul paesaggio e leggeva i luoghi in modo diverso, ne indagava le ombre nere, acquistava nuovo senso perché raccontare l'avvicinarsi al Sacro Monte sarebbe divenuto il modo attraverso il quale ricambiare alla bellezza ricevuta dai giorni di cammino, la stanchezza del fisico avrebbe dato nuova linfa all'indagine, l'attraversare il confine con i piedi nuovo organo di senso me ne avrebbero almeno presentato la linea invisibile. Una ricerca difficile che ha acquisito nel tempo compagni di viaggio e guide che ne avrebbero indirizzato lo sguardo e mi avrebbero permesso di leggere cos'è presente negli occhi che negano lo sguardo della Madonna che sarebbe diventata anche mia.

L'esperienza mi avrebbe dato un nuovo ruolo all'interno del campo non facile del pellegrinaggio di Viggiano e mi avrebbe fatto capire quanto «la ricerca di campo sia anzitutto un'esperienza umana di confronto tra uomini²⁷⁹».

4.3 L'esperienza *dal* corpo

Dunque l'esperienza è un viaggio, una messa alla prova (di sé, delle proprie supposizioni sugli altri), un passaggio rituale, un esporsi al pericolo e alla paura. In tal senso essa non sintetizza qualcosa di affine al lavoro di campo, o addirittura al pellegrinaggio, che è anch'esso, etimologicamente, un viaggio «per campi» (*per agros*), una peregrinazione? Il lavoro di campo antropologico merita sicuramente il suo tipo specifico di *teoria esperienziale*, il suo complesso organico di conoscenza pratica eppure poetica²⁸⁰.

²⁷⁹ Alliegro E. V., *Nota del curatore all'edizione italiana*, in Boas F. «Diari e Lettere (1883-1884). Fra gli Inuit dell'isola di Baffin» Ludger Müller-Wille (a cura di), edizione italiana di Alliegro E. V., SEID, Firenze 2014, pp. 7-10: 10.

²⁸⁰ Turner V., *Antropologia dell'esperienza*, a cura di De Matteis S., Il Mulino, Bologna 2014 [1986], p. 112.

Victor Turner sintetizza con queste parole l'esperienza del campo antropologico, una definizione in cui ritrovo le paure e le prove di questi anni di ricerca e una similitudine al mio (e ad uno dei suoi) tema di ricerca. Anche per me l'esperienza ha significato un passaggio rituale da uno stato all'altro in due occasioni specifiche nel corso di questa ricerca che hanno squarciato il telo su cui proiettavo ciò che vedevo e strappata la pagina di taccuino sulla quale stavo scrivendo. Così come questa ricerca ha rappresentato un passaggio nella mia vicenda personale. Ritornando ad alcune vicende del campo, il primo momento significativo che ha mutato il mio ruolo e inciso sulle fasi successive del confronto con gli uomini che stavo portando avanti è stato seguire il pellegrinaggio dei Caggianesi nel settembre del 2014. Condividere con loro le fasi e i momenti del rito che ripetevano come gli è stato insegnato da un lato agli occhi di molti mi ha reso riconoscibile, identificabile e appartenente ad una categoria che rientra nella loro classificazione del mondo: sono diventato così colui che studiava il pellegrinaggio di Viggiano e che doveva scriverne una tesi, ma al tempo stesso provenivo da un luogo (il mio paese) a loro conosciuto e con il quale, tramite parenti o esperienze lavorative, erano entrati in contatto. Anche senza ricordare il mio nome, sapevano chi fossi e cosa stavo facendo e la mia provenienza non mi rendeva estraneo, bensì vicino. Con tanti, soprattutto con Gennaro, questo rapporto di conoscenza reciproca è durato fino ad oggi e continuerà, in alcuni casi professionalizzando il mio ruolo che da studente si è mutato in tramite (come nel caso del ritorno a casa delle registrazioni di Alan Lomax) o in esperto (ad esempio durante conferenze che mi hanno visto tra i relatori). Specificato chi sono attraverso un contatto serrato durato giornate intere, durante il pellegrinaggio del 2014 è il mio corpo che racconta il mio ruolo. In avanti rispetto al gruppo, nel mezzo o indietro, io sono lì per osservarli e per fissare le loro posture; sempre presente durante i momenti cruciali del rito, defilato o assente durante le pause, i Caggianesi vedono il mio corpo sul proprio campo d'azione, un corpo che non intralcia ma presente. Una presenza che fa i conti con la stanchezza e i miei bisogni, ma che è vigile e continua, condensata in due giorni serrati durante i quali ho la necessità di seguire anche due differenti gruppi (chi è salito per la veglia e chi è rimasto in paese tra il sabato e la domenica). Il mio corpo, in un momento specifico, non è più solamente la rappresentazione fisica di una presenza e diventa agente, "prende il posto di", diventa caggianese: quando per pochi minuti porto il *cinto* sulla testa.

Un invito, quello dei Caggianesi che oramai sanno chi sono, che nasconde diverse letture interpretative: mettere alla prova il mio corpo e farmi capire cosa realmente significhi trasportare il *cinto* su cui avrei dovuto scrivere, rendermi partecipe del peso dell'ex voto toccandolo e sostenendolo e della loro esperienza di pellegrinaggio, testimoniare che mi hanno

accolto fra loro. Questi elementi, molti dei quali riscontrabili tra i riti di aggregazione dello straniero²⁸¹, fanno di questo momento un punto centrale della mia ricerca, sia perché l'esperienza del peso mi ha fatto comprendere meglio cosa voglia dire trasportare il *cinto*, saggiarne la fatica, verificarne la complessità dell'equilibrio e dello spostamento che capire definitivamente la mia entrata nel gruppo che mi ha conosciuto al pellegrinaggio dell'anno precedente e nel giorno di questua lungo il paese una settimana prima. L'esperienza del peso, benché abbia testimoniato la mia incapacità nel trasporto viste le reazioni divertite ai miei movimenti goffi, testimonia un primo passo verso il cambiamento del mio corpo sul campo che da osservante diventa agente.

I presupposti di autorevolezza vengono consapevolmente incorporati, ovvero introiettati attraverso il corpo, che non è più un mezzo di conoscenza, ma agente attivo di conoscenza: si scivola dall'“introiezione” all'“incorporazione” dei presupposti di autorevolezza. Anche l'esperienza dell'etnografo, quindi, diventa esperienza corporea dove l'attenzione non è più rivolta a una rigorosa rappresentazione o a un rigoroso resoconto linguistico della stessa, ma è rivolta alle potenzialità sensoriali di abilità incarnate²⁸².

L'incorporazione quale pratica di conoscenza attraverso cui il corpo diventa agente attivo entra prepotentemente (e non per mia scelta) nella metodologia di questa ricerca, il mio corpo agente entra nel fenomeno che osservo. Le parole sopra citate di Stefano Allovio sono il frutto di una precedente riflessione su un'esperienza precisa, quella di Renato Rosaldo che tra gli Ilongot filippini vive, sul proprio dolore, l'esperienza della rabbia e riesce a comprendere la violenza dei tagliatori di teste che stava studiando²⁸³. Il resoconto in cui racconterò questa ricerca di campo, durante la quale aveva perso la vita sua moglie Michelle, mi offre la possibilità di riflettere teoricamente su una mia esplosione emotiva che, pur se su un piano sentimentale diverso dalla rabbia rosaldiana, mi avrebbe fatto capire meglio i Caggianesi.

Arrivata in paese, dopo la messa in piazza, la statua della Madonna di Viggiano si dirige verso la basilica dove stanzierà nei mesi invernali, lungo il tragitto, tra bancarelle e pellegrini, passa davanti alla Casa dei Caggianesi. Qui troverà i suoi pellegrini in maglia gialla ad aspettarla: gli uomini (portatori, *squadra*, *'mbunntur*) sulla scala che sale al primo piano della casa sul quale è adagiato anche il *cinto* o al lato della strada, le donne (*femmn r' centa*) davanti al piano terra (che prima fungeva da stalla per gli asini e da qualche decennio è stato venduto) o affacciate al balcone. Io, tagliando attraverso i vicoli del centro storico del paese, sono riuscito ad anticipare il corteo e a posizionarmi di fronte, su una scalinata. Passano le componenti della processione,

²⁸¹ Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981 [1909].

²⁸² Allovio S., *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e finti immortali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. 31.

²⁸³ Rosaldo R., *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma 2001 [1989].

dei fuochi pirotecnici in lontananza presagisco l'imminente arrivo della statua che sbuca a sinistra, trasportata dai Viggianesi. Al lento passaggio della Madonna Nera parte l'applauso degli astanti che la salutano con un segno di croce, un bacio, uno sguardo contente una preghiera. Ad un tratto, lì davanti, la Madonna di Viggiano si ferma, pochi secondi in cui pare che il tempo smette di battere. Questa sosta, agita dai Viggianesi è un omaggio ai Caggianesi, è un atto doveroso (come i continui ringraziamenti del rettore del santuario), è un segno di affratellamento (come le suonate, e bevute, gli abbracci che li avevo visti scambiarsi), ma è soprattutto l'attestazione di un ruolo, l'ufficializzazione nel tempo e nello spazio di un onore. A questi pochi secondi rispondono i corpi stanchi dei Caggianesi con i volti arrossati e rigati dal pianto, esplode l'emozione di donne e uomini, di anziani e giovani. Di fronte hanno la loro Madonna che, ferma, pare guardarli in faccia e ringraziarli uno ad uno. Di fronte a loro ci sono io che non riesco a trattenere le lacrime. Le poche ore di sono, i chilometri macinati, la stanchezza fisica contribuiscono sicuramente alla mia emozione, ma c'è dell'altro altro. Mi riconosco in quei pellegrini forti e vulnerabili, non ché pochi metri del trasporto del *cinto* mi abbiano reso simile a loro ma perché attraverso di loro e con loro o vissuto la festa, di molti oramai ne conosco le storie, le vite e i problemi familiari, ho sentito le loro preghiere e canti, di qualcuno immagino le grazie chieste sottovoce. Come Rosaldo comprende la rabbia dei suoi tagliatori di teste, io comprendo una serie di sentimenti contrastanti dei miei Caggianesi: la felicità per il buon esito del pellegrinaggio, l'onore attribuito, la tristezza per l'imminente rientro a casa, la speranza per i miracoli richiesti. Non so se ci possa essere una parola che possa contenerli tutti questi sentimenti, mi verrebbe da dire fede che però sentimento non è.

Il mio corpo sarebbe entrato definitivamente nel campo e avrebbe attraversato il confine tra l'osservare e il partecipare alla fine dell'aprile 2015, alla partenza de *Il Cammino silenzioso*.

Di questa opportunità di ricerca, in un primo momento, mi interessava la valenza politica, la scelta di Ivan di riproporre un percorso altamente identitario per affidare il proprio confine coltivato nelle mani della Madonna di Viggiano, l'unica che in quel momento avrebbe potuto ascoltarlo. Non credevo che ad ogni passo che avrebbe segnato l'avvicinamento al Sacro Monte seguisse un passo verso una diversa comprensione, profonda e salda, del fenomeno che provavo a studiare. La messa alla prova del mio corpo non abituato alla marcia e che il trekking non l'aveva mai praticato se da un lato poteva apparire una sorta di *revival* dei pellegrinaggi del passato durante i quali i giorni di cammino segnavano il passaggio da uno stato all'altro della propria esistenza dall'altro attraversavano una terra segnata da ferite ambientali e culturali che diversamente non avrei potuto osservare con tanta attenzione.

Camminare con gli asini equivale a rallentare il proprio andare, seguire il ritmo di un corpo non proprio. Il passo cadenzato degli asini, benché sempre saldo, muta in relazione alla conformazione della strada, risente della salita e calibra la discesa, si stabilizza nel piano ma è soggetto ancora ad altre variabili, in primo luogo la materia che calpesta. I passi dei nostri asini preferiscono l'erba all'asfalto, il fogliame alle pietre, non solamente perché lo chiedono gli zoccoli che, da soli, isolano il corpo dalla strada, ma anche la necessità di una base morbida sulla quale far ricadere il peso di ogni singolo passo. Abituati, anche quando non ne hanno esperienza, ai boschi e alla macchia mediterranea, non temono di addentrarsi nella vegetazione fitta dei sentieri ormai chiusi perché non percorsi più, così come il proverbiale senso dell'orientamento (che si dice li riporti sempre a casa attraverso la strada più comoda) in caso di pozzanghera o dislivello della strada ne fa trovare subito un'alternativa laterale. Gli asini del *Cammino* li abbiamo accompagnati tendone la capezza, salda o meno a seconda dei casi. Ogni uomo che ha camminato con loro, dunque, ne ha conosciuto il ritmo (o sarebbe meglio dire "i ritmi") perché vi si è adeguato, rallentando o velocizzando i suoi passi. È questo, probabilmente, il ritmo impresso da Astrid, Viola, Vera, Cicirinella e Pietro al *Cammino*: il rapporto mimetico imposto a chi li accompagnava che, nonostante la necessità di andare e i tentativi di tirarli alla capezza, non riusciva, se non raramente, a imporre il passo umano a quello animale. Questo ritmo, il rapporto conducente/condotto che assumeva ruoli interscambiabili, influenzava tutti gli altri partecipanti al pellegrinaggio, primi fra tutti i due asini che si aspettavano, si cercavano, non camminavano l'uno senza l'altro, e poi i pellegrini che, nonostante qualcuno andasse avanti o restasse indietro (per ricercare un momento di isolamento, per raccontarsi a un compagno di viaggio, per stanchezza), avevano come centro pulsante dell'andare i due asini. Il corpo dell'uomo deve quindi abituarsi in primo luogo a quello dell'animale per continuare il suo viaggio. E il mio corpo sembra subito adeguarsi a questo ritmo, nonostante alcuni momenti iniziali difficili, il rapporto tra me e gli asini si consolida ad ogni esperienza di *Cammino*.

Allo stesso tempo il mio corpo ha a che fare con quelli dei compagni di viaggio, ogni volta diversi, ad eccezione di Ivan. Corpi da conoscere insieme alle persone, a cui raccontare e farsi raccontare, con cui condividere con disincanto giudizi e opinioni sulla terra che stavamo attraversando e sulle motivazioni che ci spingevano a farlo. Ognuno dei camminatori ha un carattere, un background culturale, una visione del mondo diversi, le parole che alimentavano discussioni, discorsi, aneddoti, riflessioni, punti di vista, confronti rappresentano un ulteriore passo verso la comprensione della meta verso cui il mio corpo mi stava portando, un arrivo non solo fisico ma anche teorico. Il contributo più importante in questo duplice percorso è arrivato sicuramente da Ivan, la guida del *Cammino*, colui che indicava la strada e che ne conosceva le

ferite. Stare dietro di lui, lasciarsi guidare e farsi raccontare il suo confine ha finito per far stringere un tacito patto tra noi: il suo *Cammino* sarebbe diventato anche il mio, non solo perché consapevole che lo avrei raccontato ma anche perché ne sarei diventato, con lui, organizzatore delle edizioni successive alla prima. Inevitabilmente queste esperienze condivise avrebbero cementato il nostro rapporto permettendomi, durante i giorni di cammino e tornati a casa, un confronto serrato, limpido, sincero.

Il «corpo dello scienziato»²⁸⁴, così, si adegua ancora a quelli degli altri che, in fondo, continua ad osservare ma contemporaneamente è messo alla prova dalla stanchezza dal peso dello zaino, dal sole e dalla pioggia, dalla sete, dal sonno regolato da nuovi ritmi quotidiani, dalla zavorra della macchina fotografica, pur necessaria.

Il mio corpo calpestando l'asfalto e i sentieri che collegano Atena Lucana a Viggiano attraverso i Monte della Maddalena a rischio trivellazioni con la lentezza dei passi riducono ulteriormente il mio campo.

Camminare riduce l'immensità del mondo alle dimensioni del corpo. L'uomo è affidato unicamente alla sua resistenza fisica e all'accortezza di individuare il percorso che gli garantirà i migliori progressi: quello lungo il quale potrà meglio smarrirsi, se fa dell'erranza la sua filosofia di base, o quello che conduce alla meta con il minor numero di insidie, se gli basta spostarsi da un luogo all'altro²⁸⁵.

Le esigenze del mio corpo dunque restringono il campo di osservazione, come evocato da David Le Breton. Il luogo di partenza, il tragitto, le tappe, gli uomini e gli animali che camminano con me, i lucani che incontriamo per strada, il paesaggio selvaggio e quello antropizzato, la meta riesco a leggerli con il mio corpo che comprende le differenze e la complessità. Alla conoscenza corporea guidata dai sensi a cui se ne aggiunge un sesto, i piedi, all'esperienza dal corpo, però, si aggiunge la riflessione che i silenzi e le parole che si alternano lungo il percorso generano. Un viaggio che acquista senso una volta arrivati alla meta, che scongiura il rischio di perdersi nella Lucania verde e nera perché il reale motivo dell'andare è uno: incontrare la Madonna del Sacro Monte, portarle i propri doni e le preghiere della partenza e quelle incontrate camminando. La crisi della presenza è scongiurata dalla certezza dell'arrivo, da quell'elemento risolutore del mondo che diventa la Vergine passo dopo passo. Per questo motivo la tappa più dura fisicamente ed emozionante dell'esperienza è l'arrivo alla meta che scatena il definitivo mutamento del mio ruolo: da osservatore divento pellegrino.

²⁸⁴ Pizza G., *Figure del corpo*, in Id. «Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo», Carocci, Roma 2005, pp. .

²⁸⁵ Le Breton D., *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 22. Dello stesso autore, antropologo del corpo e del camminare: Le Breton D., *Marcher. Éloge des chamins et de la lenteur*, Éditions Métailié, Paris 2012.

4.4 Da osservatore a pellegrino

È l'arrivo sul Sacro Monte dopo il cammino del settembre 2015 a sancire definitivamente la particolare curvatura dell'esperienza della mia ricerca.

Non è tanto o non è solo il viaggio, quindi, ma lo sradicamento esperenziale dalla vita quotidiana una delle caratteristiche principali di questo esperimento di esperienza. L'etnografo si stacca da un ambiente e dalla sua rete personale di interazione quotidiana, per andare in un altro ambiente in cui costruire una nuova rete personale di interazione quotidiana. [...] La mia metafora della curvatura dell'esperienza deriva da qui: l'etnografo «curva» il proprio spazio-tempo, la propria vita, per andare a co-costruire esperienze con persone che non fanno parte della sua giornata normale²⁸⁶.

Seguendo la metafora di Leonardo Piasere, fuori dalla mia vita quotidiana ho costruito una rete di esperienze con persone che non conoscevo (e che dopo la ricerca, in alcuni casi, sarebbero entrati a far parte della mia quotidianità), sono riuscito a farlo calandomi involontariamente nei panni di chi osservavo attraverso l'utilizzo del mio corpo.

Il corpo arrivato a settembre sul Sacro Monte e che ritrova i pellegrini che aveva conosciuto negli anni precedenti in occasione della festa o di incontri nelle loro case o nei loro paesi è un corpo diverso, la testimonianza fisica di un passaggio di stato: mettere alla prova il corpo ha trasformato chi ero rendendomi pellegrino. Questo mutamento di postura sancito dalla fatica mi ha reso allo stesso tempo informatore, colui che forniva notizie e dati a coloro che, comunque, continuavo ad indagare. Le domande di Gennaro e degli altri Caggianesi, la curiosità dei pellegrini di Santomena, i pareri di Ivan e degli altri camminatori mi ponevano, così, dall'altro lato del processo conoscitivo che avevo costruito, ero il testimone di qualcosa che loro non conoscevano e di cui, attraverso le mie parole, potevano solo immaginare l'esperienza. Il mutamento ibrido, informatore di percezioni legate al cammino per i pellegrini che avevo conosciuto o di notizie storiche o di natura antropologica riguardo al pellegrinaggio viggianese per i camminatori, tra l'esperienza *dal* corpo e la teoria frutto dell'esperienza mi pone così lungo la linea dell'ennesimo confine che ho la necessità di superare, non perdendo il bagaglio teorico che con tanta fatica mi ero portato addosso.

Momento fondamentale di questo superamento è l'incontro con la Madonna che, a differenza del maggio precedente quando l'arrivo veloce della processione che risaliva al Monte la statua non ha avuto la stessa intensità, è un momento intimo, solitario, nonostante la presenza nel

²⁸⁶ Piasere L., *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Bari 2002, pp. 44 -45.

santuario in montagna di altri pellegrini. Ancora una volta l'emozione invade la mia faccia e questo succede non perché guardo gli altri, come l'anno precedente davanti alla "Casa dei Caggianesi", ma perché sto guardando l'icona per la prima volta nei suoi occhi senza sguardo. Dentro, riflessi, vi ritrovo i corpi e lo spirito dei pellegrini che avevo osservato mettendomi di lato, le testimonianze antiche dei dotti e dei poveri, la leggenda di fondazione ogni anno rinnovata, comunità che si ritrovano e sciogliono i propri castelli di cera diventati rito e agone aspettando il nuovo inverno di una terra ancora fuori dalla storia.

La placida e remota provincia meridionale brucia e con essa il mondo che si porta appresso. Brucia nella torcia del Centro Oli di Viggiano, la fiamma perpetua che segna la presenza dell'oro nero in Val d'Agri²⁸⁷, così come brucia alla scomparsa di un "albero di canto" o nella perdita di memoria. Queste due apocalissi culturali si guardano dall'alto della cappella del Sacro Monte di Viggiano, arrivarci da pellegrino mi ha permesso di poterle capire. È questo il punto d'arrivo, per capire ho avuto la necessità di andare, attraversare e tornare, l'ho fatto attraverso l'esperienza fondamentale del corpo che mi ha aperto le porte e fornito un'andatura lenta ma salda. Facendo della ricerca un'esperienza personale fondamentale.

Ogni spazio, che sia quello di un bosco, di un fiume, di una valle, di una montagna o di un ruscello, è sotto l'impero del genio dei luoghi. Entrando nel suo regno, il camminatore è colto da un'emozione particolare. Prova attrazione o repulsione, meraviglia o terrore. I luoghi non sono neutri, e ancor meno vuoti. Li attraversa una forza magnetica, che può rivelarsi favorevole o pericolosa. Lo spirito dei luoghi assicura ospitalità ad alcuni, mentre respinge altri. Un percorso si effettua innanzitutto all'interno di una geografia intima, in cui il confronto con se stessi è costante²⁸⁸.

²⁸⁷ Nel corso del reportage "Nero di Lucania" portato avanti con Michele Amoroso ho potuto provare le conseguenze sul corpo di una fiammata anomala del Centro Oli Val d'Agri. La lingua di fuoco e fumo nero alzatasi dalla torcia del complesso industriale ha invaso il corpo con le sue esalazioni tossiche intaccando le mucose del naso, la bocca e gli occhi. Alla puzza e al rumore dell'evento imprevisto che segna un malfunzionamento nella lavorazione del greggio si legava così un corpo invaso dalla sostanza pericolosa che ne alterava le funzioni e la sensibilità.

²⁸⁸ Le Breton D., *Camminare. Elogio dei sentieri e della lentezza*, Edizioni dei Cammini, Roma 2015, pp.155-156.

FOTOGRAFIE



L'uscita del cinto, domenica della questua – Caggiano.



L'offerta, domenica della questua – Caggiano.



Gennaro, domenica della questua – Caggiano.



La partenza dei Caggianesi, primo sabato di settembre – Caggiano.



La salita al Sacro Monte, primo sabato di settembre.



*Panorama dal Sacro Monte (sullo sfondo Viggiano, il COVA e la diga del Pertusillo),
primo sabato di settembre.*



L'arrivo in paese, primo sabato di settembre.



Uscita della Madonna di Viggiano dal santuario in montagna, prima domenica di settembre.



Annamaria e il cinto di Santomena, prima domenica di settembre.



Un gruppo di portatori si prepara per trasportare la statua della Madonna,

prima domenica di settembre.



Gregna di Teana (PZ), prima domenica di settembre.



Cinto di Polla, prima domenica di settembre.



Alcuni dei gonfaloni, prima domenica di settembre.



Astrid davanti il santuario sul Sacro Monte, prima domenica di maggio.



La Madonna di Viggiano con ai piedi il grano portato in dono, prima domenica di maggio.



Ivan e Viola, discesa dal Sacro Monte con alle spalle il COVA, prima domenica di maggio.



Ivan e Dario all'arrivo al santuario sul Sacro Monte, primo sabato di settembre.



Astrid e Miriam, primo giorno del Cammino - contrada Lago, Brianza (Pz).



Mezzetti, 2 luglio 2013 – Santomenna.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Energie dalla terra. Coltivare lo spazio del futuro*, MIdA edizioni, Pertosa (Sa) 2016

AGAMENNONE M., *Etnomusicologia italiana: radici a sud*, in «Suonosud», 4, Istituto Nazionale per lo Sviluppo musicale del Mezzogiorno, Roma 1989, pp. 18-41

AIME M., *Un treno, una valle...*, in «Etnografia del quotidiano. Uno sguardo antropologico sull'Italia che cambia», elèuthera, Milano 2014, pp. 55-89

ALBERA D., BLANCHARD M. (a cura di), *Pellegrini del nuovo millennio. Aspetti economici e politici delle mobilità religiose*, Mesogea, Messina 2015

ALBERT-LLORCA M., *Les Vierges miraculeuses*, Gallimard, Paris 2002

ALLIEGRO E. V., *Processi di trasformazione di pratiche religiose popolari: il Santuario di Viggiano (1950-1984)*, in «Bollettino Storico della Basilicata», n. 17, 2001, pp. 139-181

ID., *Vedere, fotografare, osservare la catastrofe. Il resoconto di Robert Mallet come documento antropologico*, in Ferrari G. (a cura di), *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857. L'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val d'Agri*, SGA, Bologna 2004, pp. 269-288

ID., *La terra del Cristo. Percorsi antropologici nella cultura tradizionale lucana*, Consiglio Regionale di Basilicata, Potenza 2006

ID., *L'arpa perduta. Dinamiche dell'identità e dell'appartenenza in una tradizione di musicanti girovaghi*, Argo, Lecce 2008

ID., *Chronos e Mnemòsine. Dinamiche della memoria e dell'oblio*, in AA. VV. «L'archivio della memoria. Identità, territorio e cultura nella Valle del Sauro», Zaccara Edizioni, Labonegro (Pz) 2008

ID., *Alle origini dell'etnofotografia in Basilicata. L'inchiesta parlamentare "Faina" e la Mostra di etnografia italiana tra sapere demologico e approcci di economia agraria e politica (1906-1911)*, in Mirizzi F. (a cura di), «Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania», Franco Angeli, Milano 2010, pp. 185-208

ID., *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869 – 1975*, SEID, Firenze 2011

ID., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma 2012

ID., *Nota del curatore all'edizione italiana*, in Boas F. «Diari e Lettere (1883 – 1884). Fra gli Inuit dell'isola di Baffin» Ludger Müller-Wille (a cura di), edizione italiana di Alliegro E. V., SEID, Firenze 2014, pp. 7-10

ALLOVIO S., *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e finti immortali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014

AMSELLE J.L., *Logiques métisses. Anthroopologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1990

APPADURAI A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001 [1996]

ID., *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005

APOLITO P., «Dice che hanno visto la Madonna»: un caso di apparizioni in Campania, Il Mulino, Bologna, 1990

ID., *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano 1993

ID., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna 2014

ARDUINI M., *Etnografia delle vestizioni dei simulacri mariani*, «La Ricerca Folklorica», n. 62, 2010, pp. 21-44

AUGÉ M., *Non-lieux*, Edition du Seuil, Paris 1993

ID., *Le métier d'anthropologue*, Galilée, Paris, 2006

ID., *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, Bollati Boringhieri, Torino 2013

ID., *L'antropologo e il mondo globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014

BANFIELD E. C., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe 1958

BARAZZETTI D., *L'ombra del paese. Laviano, gli emigrati, il terremoto del 1980*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», n. 3, 1988

BECATTINI G., *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli Editore, Roma 2015

BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève 1972

BRACCO G., *Zampogne a Tardiano. Analisi di un repertorio vocale e strumentale lucano*, in «Lares. Rivista trimestrale di studi demo-etno-antropologici», LII, 1, Leo S. Olschki, Firenze 1986, pp. 45 – 96

BRELICH A., *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, 1953-1954, pp. 36-59

ID., *Teatri di guerre agoni culti nella Grecia antica*, Editori Riuniti – university press, Roma 2009

BRONZINI G. B., *L'universo contadino e l'immaginario poetico di Rocco Scotellaro. Con Inediti scotellariani*, Dedalo, Bari 1987

ID., *Il viaggio antropologico di Carlo Levi: da eroe stendhaliano a guerriero birmano*, Dedalo, Bari 1996

BRUNETTO W., *La raccolta 24 degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia*, in «EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia», III, LIM, Lucca 1995, pp. 11-187

ID., *Piccolo vocabolario etnomusicologico. Forme, stili, repertori e contesti della musica di tradizione orale italiana*, Squilibri, Roma 2012

ID., *Il viaggio in Italia e il viaggio nel tempo. Aspetti, storia e problemi conservativi della raccolta Lomax-Carpitella*, in «Acoustical Arts and Artifacts AAA – TAC», 8, Fabrizio Serra Ed., Pisa-Roma 2013, pp. 37-50

BUBBICO D., *L'economia del petrolio e il lavoro. L'estrazione di idrocarburi in Basilicata tra approvvigionamento energetico nazionale e impatto sull'economia locale*, Ediesse, Roma 2016

BUTTITTA A., *Mito fiaba rito*, Sellerio, Palermo 2016

- BUTTITTA I., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma 2006
- CAILLOIS R., *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Editions Gallimard, Paris 1967
- CALBI M., *Il pathos della lucanità. Sguardi sulla realtà regionale*, Salento Books, Nardò (Le) 2012
- CALÒ MARIANI M., *Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*, in «Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne Nere d'Europa», Atti del Convegno Internazionale (Santuario e Sacro Monte di Oropa, Santuario e Sacro Monte di Crea, 20-22 maggio 2010) 2012, pp. 43-44
- CALVANESE F., CARCHEDI F., *Emigrazione e immigrazione in Campania. Il caso dell'Alto Sele*, EDIESSE, Roma 2006
- CALVINO I., *La compresenza dei tempi*, «Galleria», 3-6 1967
- CANTA C. C., *Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio notturno alla Madonna del Divino Amore*, Franco Angeli, Milano 2004
- CARDINALE F. CARDILLO A., *Alan Lomax. Il passaggio a Montecalvo Irpino. Ricerca sul patrimonio orale e immateriale montecalvese*, IrpiniaLibri, Monteforte Irpino (Av) 2014
- CENTRO NAZIONALE STUDI DI MUSICA POPOLARE, *Catalogo sommario delle registrazioni 1948-1962. Il Centro internazionale per la musica tradizionale liturgica: costituzione, scopi, fototeca*, Istituto Grafico Tiberino, Roma 1963
- CHARUTY G., *Dal cattolicesimo meridionale all'antropologia delle società cristiane*, in Albera D., Blok A., Bromberger C., (a cura di), «Antropologia del Mediterraneo», Guerini, Milano 2007
- ID, *Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010
- CIRESE A.M., *Culture egemoniche e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo 1971
- CLEMENTE P. (a cura di), *Pittura votiva e stampe popolari*, Electa, Milano 1987
- ID, *Oltre Eboli: la magia dell'etnografo*, in De Donato G. (a cura di), «Carlo Levi. Il tempo e la durata in "Cristo si è fermato Eboli"», Fahrenheit 451 e Comune di Roma, Roma 1999, pp. 261-267
- CLEMENTE P., ORRÙ L., *Sondaggi sull'arte popolare*, in «Storia dell'arte italiana, vol. XI, Forme e modelli», Einaudi, Torino 1982, pp. 237-341
- COLANGELO G. A., *Il santuario di Viggiano*, Edizioni Osanna, Venosa (Pz) 1984
- COMBI M., *Il corpo devoto e la Scala Santa*, in Lombardi Satriani L. M. (a cura di), «La sacra Città. Itinerari antropologico-religiosi nella Roma di fine millennio», Meltemi, Roma 1999, pp. 77-106
- COSTA N., *Turismo e pellegrinaggio. Immagini e pratiche spaziali dell'accoglienza giubilare a Roma*, in «La Critica Sociologica», 138/139 2001, pp. 146-167

- CRAPANZANO V., *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 2007 [1983]
- D'AGNESE L., *Alan Lomax a Montemarano (1955)*, testo a stampa
- D'AMATO A., *Un cacciatore di suoni a Sant'Arzenio*, Youcanprint, Tricase (Le) 2016.
- DAVIS J., *Land and Family in Pisticci*, Athlone Press, London 1973
- DE MARTINO E., *Note lucane*, in «Società», VI, 4, 1950, pp. 650 – 667
- ID., *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 sett - 31 ott. 1952*, a cura di Gallini C., Argo, Lecce 1995
- ID., *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario della «Spedizione etnologica» in Lucania*, a cura di Gallini C., Argo, Lecce 1996
- ID., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1977 [1959]
- ID., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di Gallini C.), Einaudi, Torino, 2002 [1977]
- ID., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 [1958]
- ID., *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, Argo, Lecce 2008
- DE SANCTIS G., *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Carocci Editore, Roma 2015
- DE SIMONE R., ROSSI A., *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca Editore, Roma 1977
- DE SIMONI E. (a cura di), *Ex voto tra storia e antropologia, Atti del Convegno promosso dal Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari e dall'Associazione italiana di studi storico-antropologici: Roma, 15-16 aprile 1983*, De Luca, Roma 1986
- DEI F., FANELLI A. (a cura di), *La demologia come “scienza normale”? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, in «Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici», Fascicolo monografico, n. 2-3, Olschki, Firenze 2015
- ID., *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino*, in de Martino E., *Sud e magia. Edizione speciale con le fotografie originali di F. Pinna, A. Gilardi e A. Martin e altri testi e documenti del cantiere etnologico lucano*, a cura di Fabio Dei e Antonio Fanelli, Donzelli Editore, Roma 2015, pp. IX-XLV
- DERRIDA J., *Résistances de la psychanalyse*, éditions Galilée, Paris 1996
- DIDI-HUBERMAN G., *Ex voto*, Raffaello Cortina, Milano 2007
- EBNER P., *Chiese, baroni e popolo nel Cilento vol. 1*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1982
- ESCOBAR A., *Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization*, in «Political geography», 20 (2), 2001, 139-174
- ID., *Territories of difference: place, movements, life, redes*, Duke University Press, 2008
- ESPOSITO V., “*Si parte la Madonna da lu monte...*”. *Feste tradizionali in Val d'Agri*, Quaderni Regionali Enaip Cultura Popolare, Moliterno (Pz) 1987.

FABIETTI U., *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in Salvatici S. (a cura di), «Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni», Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 177-186.

Id., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma (3° ed.) 2013

Id., *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014

FABRE D., *Carlo Levi ou pays du temps*, in «L'Homme», 114, 1990, pp.50-74

FAETA F., *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Sellerio, Palermo 2000

Id., *Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di «orientalizzazione» interna*, in Id. «Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 108-150

Id., *La madre di fuori. Un pellegrinaggio, l'antropologia e la storia*, in Id., «Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale», Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 171-208

Id., *Il sonno sotto le stelle. Arturo Zavattini, Ernesto de Martino, un paese lontano*, in «Fotografi e fotografie. Uno sguardo antropologico», Franco Angeli, Milano 2006

Id., *Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana*, in Faeta F., «Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria», Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 89-131

FARANDA L., *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Armando, Roma 2009

FERRAROTTI F., *Il senso del luogo*, Armando, Roma 2009

FERRETTI R., *Dal Centro Nazionale Studi di Musica Popolare agli Archivi di Etnomusicologia*, in «EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia», I, LIM, Lucca 1993, pp. 13-30

FORTUNATO G., *Mezzogiorno e lo Stato italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1926

GALA G. M., *Le tradizioni musicali in Lucania. Strumenti*, SGA, Bologna 2007

GALLINI C., FAETA F. (a cura di), *I viaggi nel sud di Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

GALLINI C., *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, ILISSO, Nuoro 2003 [1971]

Id. (a cura di), *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

GILMORE D. D. (a cura di), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington 1987

GIOIELLI M. (a cura di), *La zampogna. Gli aerofoni a sacco in Italia (Vol. II)*, Cosmo Iannone, Isernia 2005

GRISI A., *Tra Sele e Tanagro. Pagine di storia – Vol. II*, Edizioni Arci Postiglione, Postiglione (Sa) 2012

- GUGG G., «*Mettici la mano Tu!*». *Emergenza e commemorazione: vecchi e nuovi riti vesuviani*, in Borriello D., Ranisio G. (a cura di), «Linguaggi della devozione. Forme espressive del patrimonio sacro», Pagina, Bari 2014, pp. 91-126
- GUIZZI F., LEYDI R. (a cura di), *Le zampogne in Italia. Vol 1*, Ricordi, Milano 1985
- HERZFELD M., *Intimità culturale*, L' Ancora del Mediterraneo, Napoli 2003 [1997]
- IANNEO F., *La vergine del grano. Rito e spettacolarità sacra nella festa di Maria di Monserrato in Val d'Agri*, Romeo Porfidio, Moliterno (Pz) 1983
- KAUFMAN SHELEMAY K., *Soundscape. Exploring music in a changing world*, W.W. Norton & Co, New York 2006
- KLUCKHOHN C., *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano 1979 [1949]
- LA CECLA F., *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Lateza, Bari 1988
- LA PADULA B., *Viggiano e la sua Madonna Indagine storico – illustrativa*, Rocco Olita, Potenza 1968
- LAI F., *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma 2000
- LANTERNARI V., *Da Carlo Levi a Ernesto de Martino: verso la nuova antropologia*, in De Donato G. (a cura di) «Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana», Lacaia, Manduria-Bari-Roma 1993, pp. 213-225
- LAROTONDA A. L., *Feste Lucane. Genealogia di un'identità*, Edigrafema, Policoro (Mt), 2014
- LATTANZI V., *Paesaggio reale*, in «AM. Antropologia Museale», n. 34-36, anno 12, 2013-2014
- LE BRETON D., *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano 2003
- ID., *Marcher. Éloge des chamins et de la lenteur*, Éditions Métailié, Paris 2012
- LEVI C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2014 [1945]
- LOMAX A., *Nuove ipotesi sul canto folkloristico italiano nel quadro della musica popolare mondiale*, in «Nuovi Argomenti», n. 17 – 18, 1955-1956
- ID., «*Ascoltate, le colline cantano!*», in «Santa Cecilia», V, 4, 1956, pp. 81-87
- ID., *L'anno più felice della mia vita. Un viaggio in Italia 1954-1955*, (a cura di Plastino G.), Il Saggiatore, Milano 2008
- LOMAX WOOD A., *Il doppio solitario*, in Lomax A., «L'anno più felice della mia vita. Un viaggio in Italia 1954 - 1955», (a cura di Plastino G.), Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 9-15
- LOMBARDI SATRIANI L. M., *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Guaraldi, Rimini 1973
- ID., *Dolore, sangue e cognizioni dell'eterno*, in A. Buttitta, «Gli ex voto di Altavilla Milicia», Palermo, Sellerio, 1983, pp. 85-101
- ID., *Una finestra sul mondo*, in Levi C., «Le mille patrie. Uomini, fatti, paesi d'Italia», Donzelli Editore, Roma 2000, pp. XIII-XXIII

- MAGNAGHI A., *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- MALIGHETTI R. (a cura di), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2005
- MARCHESINI R., TONUTTI S., *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007
- MARINO D., *L'Annessione. Violenza politica in Italia (1861-1873)*, Circolo Proudhon Edizioni, Roma 2016
- MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000 [1950]
- MAZZACANE L., *Pinna e de Martino, una vicenda complessa*, in Pinna G. (a cura di) «Franco Pinna. Fotografie (1944-1977)», Motta, Milano 1996, pp. 125-135
- MAZZACANE L., LOMBARDI SATRIANI L. M., *Perché le feste. Un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, Savelli, Roma 1974
- MERRIAM A. P., *Antropologia della musica*, Sellerio, Palermo 2000 [1964]
- MINICUCI M., *Antropologi e Mezzogiorno*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», n. 47-48, 2003 pp. 139-174
- MINICUCI M., *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma: Scanzano Jonico*, CISU, Roma 2012
- MIRIZZI F., *Aspetti demologici*, in «Cultura nazionale e cultura regionale: il caso della Basilicata», Atti del Convegno (Potenza 19 – 20 maggio 1997), Edizioni Osanna, Venosa (Pz) 1999, pp. 73-97
- Id., *Gli ex voto*, in «Itinerari del Sacro in Terra Lucana. Numero monografico di “Basilicata Regione”», XXIV, 1999, 2, p. 279-284
- Id., *Indagini etnografiche e studi demologici nella Basilicata degli anni Cinquanta*, in «Basilicata Regione Notizie», 24., n. 3, 1999, pp. 93-102
- Id. (a cura di), *Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania*, Franco Angeli, Milano 2010
- MONTORIO S., *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici Province del Regno di Napoli, Come tanti Segni, illustrate da questo Sole per mezzo delle sue prodigiosissime Immagini, che in esse quasi tante Stelle risplendono*, tip. Severini, Napoli 1715
- MOLLAT M., *Les ex-voto maritimes*, in «Bulletin de la Société Archéologique du Finistère», 1973, n. 21, pp. 363-373
- OLIVIER DE SARDAN J.P., *Antropologia e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2008 [1995]
- ORLANDO V., *La religione del popolo. Ricerca socio-religiosa in Basilicata*, Ecumenica Editrice, Bari 1980
- OSSERVATORIO SUL DOPO SISMA, *Le macerie invisibili. Rapporto 2010*, MIIdA edizioni, Pertosa (Sa) 2010

- PALUMBO B., *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma 2003
 ID., *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze 2009
- PAPA FRANCESCO, *Laudato si' . Sulla cura della casa comune*, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 2015
- PÂQUES V., *La processione di Viggiano*, in «La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», Chieti, a. I n. 1, settembre 1953, pp. 11 – 14
 ID., *La processione di Viggiano*, in «La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», a. I, n. 2, Chieti dicembre 1953, pp. 28-32
- PASCARELLI G., CAMPANELLI G., *Ettore Ciccotti. Sud e politica tra realismo e utopia*, Grenelle Edizioni, Potenza 2016
- PASQUINELLI C., *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 91
 ID., *Quel nomade di de Martino*, in «La Ricerca Folklorica» n. 13, 1986), pp. 57-59: 59
- PERISTIANY J. G., PITT-RIVERS J. (a cura di), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press 1992
- PIASERE L., *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Bari 2002
- PITT-RIVERS, J. A., *The People of the Sierra*, Weinfeld & Nicholson, London 1954
- PIZZA G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005
 ID., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015
- PLASTINO G. (a cura di), *La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- ROCCA G., *Dal prototurismo al turismo globale. Momenti, percorsi di ricerca, casi di studio*, G. Giappichelli Editore, Torino 2013
- ROSALDO R., *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma 2001 [1989]
- ROSSI A., *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari 1971 [1969]
- RICCI. A., *Alan Lomax: un cacciatore di suoni e di immagini*, in Id. «I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale», Franco Angeli, Milano 2007, pp. 101 – 116
- RUMIZ P., *Appia*, Feltrinelli, Milano 2016
- SAILLANT F., KILANI M., GRAEZER BIDEAU F. (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, elèuthera, Milano 2012

- SAITTA P., *Il petrolio e la paura. Popolazioni, spazio e altra economia nelle aree a rischio siciliane*, Aracne, Roma 2010
- ID., *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamento a Gela*, Think Thanks, Napoli 2011 (2° ed.)
- SCALDAFERRI N., *La Lucania del 2000. Nuovi terreni di indagine etnomusicologica*, in Rigolli A., Scaldaferrì N. (a cura di) *Popular music e musica popolare. Riflessioni ed esperienze a confronto*, Marsilio, Venezia 2010, pp. 129 – 140.
- SCALDAFERRI N., VAJA S., *Nel paese dei cupa cupa. Suoni e immagini della tradizione lucana*, Squilibri, Roma 2006
- SCARPELLI F., *Territorio*, in «AM. Antropologia Museale», n. 20, anno 8, 2009, pp. 138-140
- SCOTELLARO R., *Poesie*, RCE Multimedia, Napoli 2016
- SEVERI C., *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004
- SIMONICCA A., *Turismo e società complesse. Saggi antropologici*, Meltemi, Roma 2004
- ID., *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Meltemi, Roma 2006
- SIGNORELLI A., *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli 1983
- ID., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e ricerca*, L'asino d'oro, Roma 2015
- SPERA G., *Memoria sacra della solenne e fausta incoronazione della Santa Vergine del Monte di Viggiano (4 settembre 1892). Fiori poetici del can. G. Spera*, Angri 1895
- SPERA V., *Le figure che guariscono. Uso terapeutico e protettivo dei santini*, «VOCI», anno XII 2015, pp. 181-210
- STEWART F. H., *Honor*, University of Chicago Press, Chicago 1994
- SZWED J., *The man who recorded the world. A Biography of Alan Lomax*, Arrow Books, London 2011
- TESSARI F., *Culti mariani e comportamento economico. Il caso della Val d'Agri*, in «EQUILIBRI», a. XI, n. 3 2007, pp. 327-340
- TETI V., *Il senso dei luoghi*, Donzelli Editore, Roma 2004
- ID., *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata 2011
- ID., *Terra inquieta. Per un'antropologia dell'erranza meridionale*, Rubettino, Soveria Mannelli (Cz) 2015
- TOMMASINI N., *Lucania sacra*, Osanna, Venosa (Pz) 1986
- ID., *Jamm'a lu Monte. Tra Leggende, Storia, Religiosità*, Edizioni del Santuario - Basilica di S. Maria del Monte, Viggiano (Pz) 1993
- TORRE A., *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Donzelli Editore, Roma 2011

TORTORELLA A., *Suono di zampogna. Appunti di musicologia nella Lucania Occidentale*, Zaccara, Polla – Lagonegro, 2001

TRAMICE G., *La Madonna di Viggiano nella storia. Delle genti di Lucania e nella storia del sentimento cristiano d'Occidente*, Appia 2, Venosa (Pz) 1995

TUNINETTI G., *La Madonna Pellegrina, 1946-1951. Frammenti di cronaca e di storia*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2006

TURNER V., *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia 1972 [1969]

ID., *The anthropology of Performance*, Paj Publications 1986

ID., *Antropologia dell'esperienza*, a cura di De Matteis S., Il Mulino, Bologna 2014 [1986]

TURNER V., TURNER E., *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997

VACCA G., *Nel corpo della tradizione. Cultura popolare e modernità nel Mezzogiorno d'Italia*, Squilibri, Roma 2004

VALITUTTO S., *Musica a Palomonte -1975*, tesi di Laurea Triennale in "Teorie e pratiche dell'antropologia", Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza – Università di Roma, relatore prof. Giovanni Giuriati, Anno Accademico 2007 – 2008

ID., *Il Cammino silenzioso*, in «Terre di frontiera. Mensile indipendente», n. 3, anno 1, 2016

ID., *Il Cammino silenzioso. Seminare i semi della restanza*, in AA. VV., «Energie dalla terra. Coltivare lo spazio del futuro», MIDa edizioni, Pertosa (Sa) 2016

VAN DER WERF I., LAVIANO R., SABBATINI L., *Indagini archeometriche sulle Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*, in «Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne Nere d'Europa», Atti del Convegno Internazionale (Santuario e Sacro Monte di Oropa, Santuario e Sacro Monte di Crea, 20-22 maggio 2010) 2012, pp. 51 - 53

VAN GENNEP A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981 [1909]

VECCHI A., *Il culto delle immagini nelle stampe*, Olschki, Firenze 1967

ID., *Per la lettura delle tavolette votive*, in «Studia patavina. Rivista di scienze religiose», 21, 1974, 3, pp. 602-621

VENTURA S., *Vogliamo viaggiare non emigrare. Le cooperative femminili dopo il terremoto del 1980*, Officina Solidale, Avellino 2013

VERENI P., *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Meltemi, Roma 2004

VERRASTRO V., *Con il bastone del pellegrino. Attraverso i santuari cristiani della Basilicata*, Altrimedia Edizioni, Matera 2000

ID., *Sui passi dei pellegrini. Un itinerario attraverso i luoghi del sacro in Basilicata*, Archivio di Stato, Potenza 2000

WULF C. (a cura di), *Le idee dell'antropologia vol. 2*, Bruno Mondadori, Milano 2002

ZACCARIA A. M., *Dentro il cratere. Il terremoto del 1980 nella memoria dei sindaci*, in Salvati M. – Sciolla L., «L'Italia e le sue Regioni. Vol. 3» – Culture, Treccani, Roma 2015, pp. 431-448

ZANOTELLI F., *Santo Dinero. La finanza morale in due comunità del Messico occidentale*, il Segnalibro, Torino 2006

ZINN D. L., *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, Donzelli Editore, Roma 2001

DISCOGRAFIA

Carpitella D. - Lomax A., *Folklore Musicale Italiano Vol. 2*, Pull QLP 108, LP, 1973

Gala G.M., *La zampogna lucana. Le tradizioni musicali in Lucania, vol. 1*, CD Sudnord Records, Taranta TA01

Guizzi F., Leydi R., *Zampogne. Italia, vol. 1*, LP, Albatros, VPA 8472

Guizzi F., Leydi R., *Zampogne. Italia, vol. 2*, LP, Albatros, VPA 8482

Leydi R., Pianta B. (a cura di), *La zampogna in Italia*, Albatros, VPA 8149

Leydi R., *Zampogne en Italie. Enregistrements 1969-1989*, CD, Sylex, Y225111

Lomax A., *Southern Italy and the island*, Columbia Masterworks – KL 5174, VINYL, 1957

Id., *Italian Folk Music. Naples Campania*, VINYL, 1972

Id., *Songs of Christmas From the Alan Lomax Collection*, Rounder Records – 11661-1719-2, CD, 1998

SITOGRAFIA

medium.com@simonevalitutto

www.andreasemplici.it

www.asineriaequinotium.com

www.bibliomediateca.santacecilia.it

www.castellidicera.wordpress.com

www.comuneviggiano.it

www.culturalequity.org

www.eni.com

www.ferrovieabbandonate.it

www.forumambientale.org/terre-di-passaggio

www.ilfoglio.it

www.ilmanifesto.it

www.laterramitiene.com

www.mariannaborriello.com

www.memoriedalterritorio.it

www.napoli.repubblica.it
www.ondanews.it
www.onlinefolkfestival.com
www.repubblica.it
www.ruralhub.it
www.storiedipiantagrani.blog