

Alessio Stefàno  
Associazione Archès

## *Il santuario, la festa e il culto di Maria Santissima della Campana a Casarano (Lecce)*

### **Abstract**

*Casarano is a town in the Apulian province of Lecce. In the suburb of this town, upper a little hill, is located the Sanctuary of Madonna della Campana, built in the 17th century. This sanctuary represents the center of a traditional feast, celebrated in the Sunday and Monday after Easter, characterized by particular ritual forms. This work analyzes the local traditions concerning the Madonna della Campana, the ritual symbolism of the festival and the meaning of rituals and symbols in the context of ancient rural and contemporary society.*

**Keywords:** *Madonna della Campana; Feast; Casarano; Apulia; Legends.*

### *1. Introduzione*

La festa della Madonna della Campana – la quale si svolge la domenica e il lunedì dopo Pasqua – rientra nel più vasto complesso delle feste religiose e patronali del Salento e del Meridione d'Italia e presenta alcune peculiarità di carattere simbolico-rituale, oggetto di una ricerca ancora in fieri.

Centro nevralgico del culto e della festa è rappresentato dall'omonimo santuario, posto sulla cima di un modesto rilievo sovrastante da oriente la città di Casarano (Lecce), nell'area delle Serre Salentine.

La festa, così come si svolge oggi, rappresenta il risultato di importanti processi di trasformazione verificatisi soprattutto nel corso degli ultimi due/tre decenni. Attraverso questo studio, basato fondamentalmente su una ricognizione di documenti d'archivio ed etnografici, si vogliono indagare alcuni aspetti peculiari del fenomeno festivo, proponendo per questi alcune chiavi di lettura, nonché tentare una ricostruzione dei processi di *de-funzionalizzazione* e *ri-funzionalizzazione* cui i simboli rituali sono andati incontro nel corso del tempo.<sup>1</sup>

## 2. *Le feste religiose del Salento: stato dell'arte e metodologia di ricerca*

Se gli ultimi due decenni hanno visto il nascere di un rinnovato interesse nei confronti dei santuari, dei culti religiosi e dei relativi percorsi di pellegrinaggio nel Salento, soprattutto ai fini di una fruizione turistica innovativa e sostenibile del territorio,<sup>2</sup> allo stato attuale si soffre della mancanza di uno studio sistematico di carattere storico-antropologico sulle feste religiose nella stessa area. La mia ricerca intende, dunque, rappresentare un punto di partenza per una analisi estensiva e capillare del fenomeno festivo, in un territorio che possiamo dire “marginale” e che per questo rappresenta un terreno particolarmente fertile per la ricerca. Molte feste del Salento, infatti – soprattutto quelle “minori”, che si svolgono presso santuari “rurali” o “di periferia” – presentano ancora oggi dei caratteri relativamente conservativi, non essendo state

<sup>1</sup> Sui processi di de-funzionalizzazione e ri-funzionalizzazione dei simboli rituali nelle feste religiose del Meridione si faccia riferimento, tra le pubblicazioni più recenti, a Buttitta 2013; cfr. anche Apolito 1993, 2014.

<sup>2</sup> Si faccia riferimento, a riguardo, a Trono, Rizzello, Ruppi. 2008; Trono, Ruppi, Romano 2015; Sui santuari, il culto e i percorsi mariani si veda, in particolare, Calò Mariani, Trono 2017.

interessate (o essendolo state solo marginalmente) da quei processi di patrimonializzazione<sup>3</sup> o di “invenzione culturale”<sup>4</sup> a cui recentemente si va assistendo in regioni – come la Puglia – che stanno vivendo un periodo di particolare sviluppo turistico.

La ricerca sul santuario, la festa e il culto della Madonna della Campana a Casarano si è svolta su un doppio fronte: quello storico e quello antropologico. Per la ricerca storica si è fatto ricorso ad una lettura critica degli scritti di alcuni storici locali e ad un’accurata indagine nelle fonti d’archivio. Di particolare importanza si sono rivelate essere le relazioni delle visite pastorali dei Vescovi della diocesi di Nardò, le quali hanno permesso di ricavare importanti informazioni non solo sulla storia dei luoghi dove il culto si è manifestato, ma anche sui miti di fondazione e su alcuni elementi costitutivi della festa. Per la ricerca antropologica, invece, sono risultati fondamentali i dati ricavabili dall’indagine etnografica sul campo. Attraverso l’osservazione partecipante e la somministrazione di interviste, infatti, è stato possibile descrivere i peculiari aspetti devozionali che caratterizzano la festa nonché le trasformazioni occorse nell’arco degli ultimi decenni.

### *3. Il luogo della festa: il santuario della Madonna della Campana*

Il santuario della Madonna della Campana si presenta come un edificio di modeste dimensioni (circa 22 m di lunghezza per 10 di larghezza), orientato in senso est-ovest, con l’ingresso

<sup>3</sup> Sui processi di patrimonializzazione, tema attualissimo nell’antropologia italiana contemporanea, si può far riferimento, tra i vari, a Palumbo 2006; Palumbo 2011; Dei 2018.

<sup>4</sup> Sul processo di invenzione delle tradizioni si vedano Hobsbawm 1994; Mirizzi 2009.

principale che guarda verso occidente. È costruito interamente in carparo locale e l'esterno appare molto semplice e lineare, con una facciata a capanna ed una porta centrale d'accesso, sormontata da una finestra e da una nicchia che non conserva alcuna immagine (fig. 1).



fig. 1 - Il santuario della Madonna della Campana sulla sommità dell'omonima serra a Casarano (LE)

All'interno del santuario – al centro dell'altare maggiore in stile barocco, opera del Chiarello (Cazzato, Politano 2008: 108) – è custodita un'immagine della Madonna col Bambino, più antica rispetto allo stesso altare, oggetto del mito di fondazione dell'edificio e fulcro intorno al quale si è andato a sviluppare il culto (fig. 2).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Non esiste, allo stato attuale, alcuno studio specifico sull'icona della Vergine; sulla base di alcuni confronti stilistici si può proporre una datazione alla fine del Quattrocento. Si ringrazia il dott. Stefano Cortese per la consulenza relativa all'ipotesi di datazione.

*Il santuario, la festa e il culto di Maria Santissima della Campana a Casarano (Lecce)*



fig. 2 - L'immagine della Madonna della Campana custodita al centro dell'altare maggiore

Il primo studioso ad occuparsi del santuario è, verso la fine del Seicento, il cappuccino Luigi Tasselli di Casarano. Nella sua trattazione egli riporta, in particolare, due fatti: anzitutto che la chiesa, nella sua forma attuale, fu riedificata nel 1639 circa per volere del Duca di Casarano Matteo d'Aquino; in secondo luogo che il santuario sorge sui resti di un edificio più antico, secondo lo studioso ascrivibile all'età Normanna o Bizantina. La presenza di una chiesa intitolata alla Madonna della Campana già in età Medievale sarebbe testimoniata, secondo il Tasselli, non solo da alcuni affreschi che egli osserva nel santuario – oggi non più visibili – ma soprattutto da una bolla di Clemente V datata all'anno 1308 (Tasselli 1693: 209).

Il documento citato dal Tasselli è stato ripreso, in anni più recenti, dal Chetry nelle sue *Spigolature Casaranesi*<sup>6</sup>. Esso è datato 11 agosto 1308. Papa Clemente V, con Bolla spedita da Poitiers, conferma alcune donazioni concesse dal Re alla Basilica di San Nicola a Bari,<sup>7</sup> le quali, a loro volta, risultavano già attestate in un altro documento, datato 2 dicembre 1301. Trattasi di un Diploma aureo che Carlo II d'Angiò inviò da Napoli, con il quale il sovrano, per facoltà concessagli dal pontefice Bonifacio VIII, assegna alle tre dignità della basilica di San Nicola di Bari – tesoriere, cantore e subcantore – le rendite di tre chiese: quella di Altamura, quella della Trinità di Lecce e quella di Santa Maria di Casarano.<sup>8</sup> Dopo aver analizzato tali documenti, lo studioso conclude che «santa Maria di Casarano è il Santuario della Madonna della Campana».<sup>9</sup> In realtà, ad un'analisi più attenta, tale fatto risulta tutt'altro che scontato. I due documenti, in effetti, citano semplicemente una «*sancte Marie de Caserano*», senza specificare alcun titolo ulteriore. Non siamo, dunque, in grado – considerando lo stato attuale della documentazione – di chiarire con certezza a quale chiesa nello specifico possano riferirsi i documenti di età Angioina citati dal Tasselli e dal Chetry.

<sup>6</sup> Il *Quaderno III* delle *Spigolature Casaranesi*, dedicato al Santuario della Madonna della Campana, è stato pubblicato nel 1976 (Bari). L'edizione di riferimento qui utilizzata è quella pubblicata dall'Amministrazione Comunale di Casarano nel 1990, che raccoglie tutti e quattro i volumi.

<sup>7</sup> Il documento è riportato in Chetry 1990: 20-21.

<sup>8</sup> Anche il testo di questo documento è riportato integralmente dal Chetry, insieme alla sua riproduzione fotografica (*ivi*: 19-20). Il testo è stato trascritto in Nitti di Vito 1933: 117-118. Il Chetry spiega, inoltre, che il Diploma originale è conservato a Bari (Archivio di S. Nicola, Periodo Angioino, I, num. 80).

<sup>9</sup> Chetry 1990, nota a p. 18.

Le principali fonti sul santuario e sul culto della Madonna della Campana in età moderna sono rappresentate dalle Relazioni delle Visite Pastorali, conservate presso l'Archivio Storico Diocesano di Nardò. La prima è quella di Ludovico de Pennis, datata 1452. Già a partire da quest'epoca la chiesa presenta la titolazione *Sancte Marie de Campana* e risulta retta dall'arcipresbitero della *Terra* di Casarano.<sup>10</sup> Il documento, tuttavia, non contiene alcuna informazione di dettaglio sull'edificio e sul suo stato ma si limita ad elencare alcuni beni posseduti dalla chiesa.<sup>11</sup>

Anche nella visita pastorale del vescovo Cesare Bovio (1579) non risultano informazioni dettagliate sullo stato dei luoghi; viene solo ordinata la «rimozione di certi altari», sintomo forse che la chiesa stava iniziando a vivere un periodo di degrado.<sup>12</sup> Dalle visite successive si apprende come, nel corso del Seicento, le condizioni dell'edificio vadano progressivamente a peggiorare,<sup>13</sup> tanto che, nel 1644, Giovanni Granfei (vicario del Vescovo Fabio Chigi) ordina a don Cesare Leggio «*affittatore dei beni della chiesa*» che «*debbia con l'intervento dell'arciprete di detta Terra far accomodare detta chiesa che non cada*».<sup>14</sup>

A seguito della Visita del 1655 – che riporta lo stato ancora precario dell'edificio e ribadisce con forza il decreto emesso dal

<sup>10</sup> «*Ecclesia Sancte Marie de Campana que regitur ab archipresbitero dicte terre*» (cfr. Vetere 1988: 121)

<sup>11</sup> La visita pastorale del 1452 è consultabile in ASDN, A/1.1 ed è stata edita integralmente da Benedetto Vetere (cfr. Vetere 1988)

<sup>12</sup> ASDN, A/2.6, A a/1/7

<sup>13</sup> Visita del 24 ottobre 1612 di Luigi de Franchis (ASDN, A/3.7, f. 7); Visita del 23 ottobre 1619 di Girolamo de Franchis (ASDN, A/3.7, f. 8)

<sup>14</sup> ASDN, 12, A a/1/19, A 7.11, Busta 6.12

Granfei<sup>15</sup> – la chiesa viene finalmente ricostruita. Nella relazione di Girolamo de Choris del 27 ottobre 1657 la chiesa risulta, infatti, «meravigliosamente ingrandita, ricostruita dalle fondamenta, di recente costruzione grazie alla pietà dei fedeli del luogo e col contributo di altri».<sup>16</sup> L'icona della Vergine viene finalmente collocata sull'altare maggiore e risulta tenuta «in grande venerazione non solo dai fedeli del luogo, ma da tutta la provincia, per non dire da tutto il Regno, a causa degli insigni benefici ogni giorno concessi».<sup>17</sup> Quello della Madonna della Campana si inizia configurare, dunque, come un culto capace di richiamare una folta massa di fedeli, provenienti da paesi vicini e, forse, anche da luoghi lontani.

Molto dettagliata è la relazione della visita del vescovo Antonio Sanfelice, datata 24 gennaio 1711.<sup>18</sup> Qui viene descritta, con estremo dettaglio, la struttura del santuario, le sue dimensioni e i cinque altari al suo interno. Al centro di quello maggiore – «elegantissimo, con quattro basi su cui poggiano altrettante colonne» – sopra il ciborio, risulta convenientemente collocata e protetta da un cristallo l'immagine della Vergine Maria, dipinta su parete, che «ha fama di essere antichissima». La relazione ci fornisce, inoltre, un'informazione molto importante: l'immagine della Vergine era in origine collocata in una grotta poco distante dal santuario ed era stata traslata al suo interno settant'anni prima, ossia nel 1641.<sup>19</sup>

Di grande importanza è anche la relazione della visita, dello stesso Sanfelice, del 1° aprile 1723.<sup>20</sup> In quest'occasione, infatti,

<sup>15</sup> ASDN, 14, A/8.15, A a/2/25 bis, Busta 7.14

<sup>16</sup> ASDN, 15, A/13; A a/2/28, Busta 8.15

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> ASDN, 31, A a/3/59, Busta 14.31

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> ASDN, 27, A/58, Busta 12.27

vescovo si trovò a partecipare alla festa, la quale allora si svolgeva il giovedì dopo Pasqua.<sup>21</sup> Dal documento risulta che alla festa prendevano parte non solo gli abitanti di Casarano, ma anche numerosi fedeli provenienti dai paesi limitrofi. È attestato anche lo svolgimento di una pubblica processione, alla quale partecipano il clero, gli ordini religiosi e le confraternite. È, infine, testimoniata la presenza di una fiera, frequentata da molti operatori economici, locali e forestieri.<sup>22</sup>

Nelle successive visite pastorali del Settecento e dell'Ottocento non risultano informazioni utili ai fini della nostra ricerca. Anche l'edificio non subisce più modifiche sostanziali e viene sempre trovato in condizioni normali. Molto dettagliata risulta, invece, la visita del vescovo Giuseppe Ricciardi del 23 aprile 1901. Questi, giunto sulla collina, venne accolto da un tal Carmelo De Donatis, «*nella qualità di speciale divoto della Vergine, la quale raccoglie l'ossequio di tutta la popolazione per le speciali grazie che concede*».<sup>23</sup> Il vescovo descrive con molta precisione la chiesa, la quale aveva subito recentemente alcune modifiche negli altari e iniziava a mostrare nuovi segni di degrado.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Nell'anno 1723 Pasqua cadde il giorno 28 marzo. Comunque, già nell'Ottocento, la festa era stata spostata alla domenica successiva, com'è possibile ricavare dalla Corografia dell'Arditi: «*La chiesa su quelle bricche aeree serve di segnale ai naviganti, ed ha cinque altari, l'albergo per l'eremita, molti divoti, che gli fan festa di concorso nella domenica che segue la Pasqua*» (Arditi 1885: 113).

<sup>22</sup> ASDN, 27, A/58, Busta 12.27

<sup>23</sup> ASDN, 64, A b/3/138 A/22, Busta 25.64

<sup>24</sup> *Ibidem*.

#### 4. I miti di fondazione

Nella stessa relazione del Ricciardi, compare per la prima volta il riferimento a due miti di fondazione dell'edificio: *«questo titolo [Madonna della Campana] alcuni l'attribuiscono a grazia speciale della Vergine fatta ad alcuni naviganti in pericolo attraversando il Jonio, essendo la cima di questo colle apparsa come faro di salvezza. Molti vogliono, ed è la tradizione più probabile, che la cappella fu edificata per divozione de' cittadini essendosi scoperta la imagine che si osserva sull'altare da alcuni agricoltori che lavoravano sul colle»*.<sup>25</sup>

I due episodi leggendari presentano notevoli elementi in comune con i miti di fondazione di altri santuari mariani vicini, come quello della Madonna della Coltura a Parabita, quello della Madonna dell'Alto a Fellingine e quello della Madonna del Casale ad Ugento (Ruppi, Romano 2017: 576). In epoca più recente, si è cristallizzata nella memoria locale una versione “definitiva” del mito, la quale opera un'interessante fusione tra le due leggende. Essa ci viene riportata dal Chetry:

«Un giorno, mentre si eseguivano i lavori campestri con i buoi, uno di questi si fermò e non ci fu verso a farlo avanzare: pungoli, bastonate, urla di incitamento. Tutto inutile. Infine, poiché la bestia dava segni di voler smuovere il terreno con la zampa destra anteriore, un gruppo di contadini scavarono in quel punto e a cinque metri circa di profondità, oh meraviglia!, apparve ai loro occhi una specie di sarcofago in pietra leccese [...]. Quando l'ebbero estratto ed aperto, vi trovarono un'immagine della Madonna. La si chiuse in una rozza nicchia, la si collocò in modo da guardare il mare di Gallipoli e, per devozione, venne accesa davanti alla sacra effigie una lampada

<sup>25</sup> ASDN, 64, A b/3/138 A/22, Busta 25.64

che ardeva ininterrottamente. [...] Una sera molto burrascosa, una nave in balia di venti furiosi era sballottata lontano, al largo, da violentissime ondate. Il capitano aveva perduto l'orientamento. Il naufragio sembrava ormai inevitabile, la morte dell'equipaggio, sicura. Quand'ecco si scorge in lontananza una luce. Se c'è luce, si pensò, c'è terraferma. Il capitano si rivolse allora a Maria, stella del mare, e fece voto che se fosse stato tratto in salvo, le avrebbe eretto un santuario. Dopo alterne vicende, raggiunta avventurosamente la spiaggia di Gallipoli, il comandante, da leale gentiluomo, mantenne la promessa. Si recò con dodici marinai al proprietario del suolo dove ardeva la lampada e chiese di volergli vendere un appezzamento adeguato per la costruzione di un tempio votivo. [...] Oltre al bue che scava e ai marinai naufraghi, si aggiunse poi un altro elemento, il suono soave di una campanella che si udiva nel luogo dove sarebbe stato ritrovato il simulacro della Vergine, detta per questo, della Campana» (Chetry 1990: 23-24).

Lo studioso spiega di aver appreso il racconto dall'allora custode del santuario, «*lu 'Ntoni* – Antonio – della Campana, il quale dimorava nell'eremo insieme alla moglie Cosima» (*ivi*: 23). Pur essendo stata, chiaramente, arricchita di elementi “di contorno” da parte dello stesso Chetry, la leggenda riportata risulta condivisa, almeno nelle sue parti salienti, da gran parte della popolazione locale, soprattutto dalle generazioni più giovani (20-50 anni). Negli altri casi, soprattutto nei ricordi delle persone più anziane (60-90 anni), risulta maggiormente diffusa la conoscenza di due leggende separate – quella del ritrovamento dell'immagine da parte del contadino durante i

lavori nei campi e quella dello scampato naufragio dei marinai – ovvero di una sola delle due.<sup>26</sup>

### 5. *La festa della Madonna della Campana*

La festa ha inizio la mattina della domenica *in albis* e si apre con l'esibizione della banda nella piazza principale della città. Nella tarda mattinata, la statua lignea della Madonna della Campana viene solennemente portata in processione – assieme alla statua del Santo Patrono Giovanni l'Elemosiniere – dalla Chiesa Matrice fino al santuario sulla collina. Alla processione partecipano il clero e i cittadini, le autorità civili e militari, le confraternite e le associazioni civili e religiose. Peculiare è la presenza delle cosiddette *Vergineddhe* (*Verginelle*): bambine vestite di un abito bianco completato da elementi floreali; a queste si affiancano gli *Ancileddhi* (*Angioletti*), bambini vestiti da angeli, e le *Matunneddhe* (*Madonnine*), bambine vestite di un manto azzurro e rosa ad imitazione dell'abito della Vergine Maria. Dopo la recita di un singolo *Mistero* del Rosario, i fanciulli cantano un inno alla Madonna, accompagnati dalla banda musicale.<sup>27</sup>

Dopo l'ingresso in chiesa dei simulacri, si svolge la solenne celebrazione eucaristica; poi i partecipanti si congedano, per andare a consumare con le rispettive famiglie il pasto

<sup>26</sup> È probabile che la stessa trattazione del Chetry abbia contribuito alla diffusione di una versione “estesa” del mito di fondazione, nella quale, per ovviare al problema della presenza di due racconti contrastanti, le due storie vennero legate insieme, usando l'escamotage della successione cronologica degli avvenimenti.

<sup>27</sup> Nel corso del tempo sono stati composti molti inni alla Madonna della Campana. Ogni anno viene eseguito un inno diverso, scelto solitamente dal Comitato feste in accordo con il direttore della banda musicale. Negli anni più recenti, l'inno viene cantato anche dai giovani dell'Azione Cattolica.

domenicale.<sup>28</sup> La sera della domenica, la festività prosegue con l'esibizione di gruppi musicali sul piazzale del santuario, mentre la chiesa resta aperta fino a tardi per consentire ai fedeli di far visita ai simulacri della Vergine e del santo patrono.

La festa riprende il lunedì mattina, quando nelle campagne sulla collina si svolge la tradizionale *Campaneddha*. Si tratta di un atto rituale che per molti versi richiama la più conosciuta *Pasquetta*: i giovani locali, infatti, saltano la scuola e si recano sulla collina per vivere momenti di gioco e di svago, accompagnati dal consumo di cibo e di bevande alcoliche.

Nel pomeriggio del lunedì, dopo la solenne liturgia, si svolge la seconda processione con i simulacri della Vergine e del santo patrono, quella della “discesa”. Poco prima del rientro in Chiesa Matrice è di rito la sosta al *Monumento dei Cavamonti*. Si tratta di un'edicola votiva con una statua della Vergine, fatta costruire nel 1973 sui resti di una precedente edicola del 1931, per devozione dei cosiddetti *cavamonti* o *'zoccatore*, come venivano chiamati coloro che lavoravano nelle cave di tufo e che consideravano la Madonna della Campana loro protettrice particolare. Dopo una breve omelia, qui si assiste all'esecuzione dei fuochi d'artificio; la processione, infine, prosegue per il tratto finale del suo percorso e i simulacri rientrano in Chiesa Madre.

#### *6. La festa nella memoria popolare*

Durante l'attività di ricerca sul campo è stato possibile ricostruire – grazie ad interviste e colloqui con alcuni informatori, ma anche grazie ad alcune fotografie e documenti

<sup>28</sup> È anche tradizione, se si hanno parenti che vivono nei pressi del Santuario, riunirsi e consumare il pranzo presso la loro casa.

video – interessanti trasformazioni cui la festa è andata incontro nel corso degli ultimi due/tre decenni.

Anzitutto, in occasione della festività della Madonna della Campana, si svolgevano ben quattro processioni, ripartite tra la domenica e il lunedì della festa. La mattina della domenica i simulacri della Vergine e del patrono venivano traslati al santuario per poi rientrare in Chiesa Madre a mezzogiorno, dopo la solenne celebrazione eucaristica. Il mattino del lunedì una nuova processione portava le statue sino alla cima della collina e a mezzogiorno – sempre dopo la messa – i simulacri rientravano nuovamente in Chiesa Madre.

Peculiarità importante della festa – nel modo in cui si svolgeva precedentemente alla sua riforma – era la cosiddetta *corsa dei santi*, evento rituale che caratterizzava le processioni della domenica e del lunedì. Giunta all'uscita del paese, infatti, la processione si arrestava; il clero, il popolo, le autorità, la banda e il gruppo delle *Vergineddhe* si fermavano: solo i simulacri dei santi, accompagnati dai rispettivi portatori, proseguivano il loro percorso sino alla cima della collina. Il passo dei portatori diveniva svelto, accelerato: aveva inizio la *corsa*. Poteva così capitare che, durante il percorso in salita, il simulacro della Vergine, il quale nell'ordine processionale imposto seguiva quello di san Giovanni Elemosiniere, superasse quello del patrono e giungesse per primo al santuario (fig. 3).<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Assai numerose sono le testimonianze raccolte sulla cosiddetta corsa; si ringraziano, in particolare, per le informazioni fornite Mario Ozza e Fabio Cavallo durante alcuni colloqui informali occasionali. A testimonianza di tale avvenimento è stato anche consultato un video del 26/04/1992, realizzato da Giovanni Sarcinella (si ringrazia Marietta Sarcinella per averlo reso disponibile).

*Il santuario, la festa e il culto di Maria Santissima della Campana a Casarano (Lecce)*

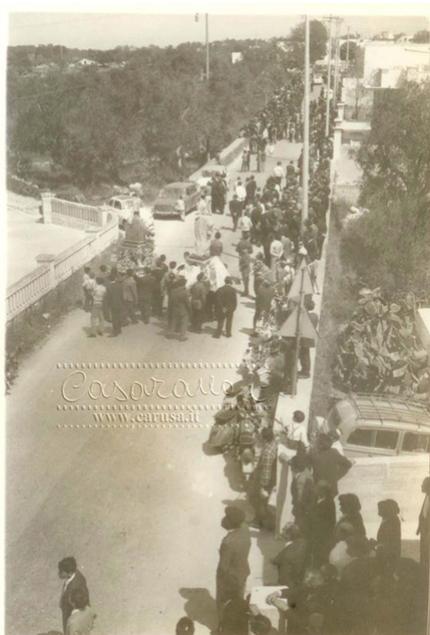


fig. 3 - La corsa dei santi durante la processione per la festa della Madonna della Campana (1968) foto archivio carusa.it (#1947/4 di Gianni Stefano)

Anche per quando riguarda la partecipazione dei fanciulli, sono emersi degli elementi di differenziazione interessanti rispetto alla festa odierna. In passato, infatti, a partecipare alla processione in qualità di *Vergineddhe* erano esclusivamente le fanciulle appartenenti a una specifica fascia di età, compresa tra la Prima Comunione (8 anni) e la Cresima (11/12 anni) (fig. 4).<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Si ringraziano Rosaria De Filippo e Concepita Scupola per l'informazione (intervista del 15/12/2019).



fig. 4 - Processione della Madonna della Campana: le *Vergineddhe* e la banda (1960). Foto archivio carusa.it (#1948/4 di Gianni Stefàno)

Prima della partenza delle processioni, sul sagrato della Chiesa Matrice, si svolgeva l'asta per i portatori delle statue: gruppi formati da quattro o otto persone offrivano cospicue somme in denaro per portare i simulacri in processione: si aggiudicava il trasporto del santo il gruppo che era in grado di offrire la somma piú alta.<sup>31</sup>

Il lunedì era, allora come oggi, anche il giorno della *Campaneddha*, ossia della "pasquetta casaranese". A differenza di quanto avviene oggi, tuttavia, tale momento rituale coinvolgeva intere famiglie, le quali avevano spesso occasione di ritrovarsi con parenti e amici per consumare il pasto in comune; cibo tipico era rappresentato dalle uova sode, il cui consumo era, in un certo senso, simbolo di questa festività.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> La pratica dell'asta non è esclusiva di questa festività. Nello stesso comune è attestata, fino a qualche decennio fa, anche per la processione del Venerdì Santo e risulta notevolmente diffusa e documentata in molti paesi del Meridione. Ancora oggi è praticata, nel Salento, a Tiggiano in occasione della festività del santo patrono Sant'Ippazio di Gangra.

La festa del lunedì era organizzata dal Comitato dei *Cavamonti*, formato prevalentemente da coloro che avevano lavorato nelle cave di carparo locali.<sup>33</sup>

### *7. La Madonna dei cavamonti*

Quello dei *cavamonti* (o anche *'zocicatori*) è un mestiere faticoso e ormai dimenticato, diffuso fino agli anni Cinquanta in tutto il territorio salentino. Il loro compito consisteva nel cavare i conchi di carparo (*piezzi*) e di tufo per le costruzioni. Il Salento meridionale è un'area costellata di cave (*tajate* o *tagghiate*), e nel territorio di Casarano queste si estendevano lungo le pendici della serra della Madonna della Campana. I conchi venivano cavati a mano da squadre di operai specializzati utilizzando in particolare due attrezzi, aventi entrambi la forma che ricorda quella del comune piccone, chiamati *lu zoccu* e *lu sciamarru* (fig. 5).<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Informazione fornita da Cinzia Ferrari in un colloquio informale tenutosi in data 14/02/2020

<sup>33</sup> Per tale motivo si diceva che la festa della domenica era «per i Casaranesi», quella del lunedì «per i cavamonti». Tutto ciò avveniva non senza una certa competizione tra i due comitati organizzatori; competizione che si manifestava, in particolare, nel momento dell'esecuzione dei fuochi d'artificio (notizie fornite da Piero Memmi durante l'intervista svoltasi in data 06/02/2020).

<sup>34</sup> Piero Memmi, figlio di un *cavamonti*, conserva molti vecchi attrezzi di lavoro del padre. È stato, inoltre, organizzatore, fino alla riforma degli anni Novanta, della “festa dei Cavamonti”.



fig. 5 - Strumenti di lavoro dei *cavamonti* custoditi da Piero Memmi

La particolare devozione dei *cavamonti* nei confronti della Madonna della Campana sarebbe dovuta ad un miracolo operato dalla Vergine nei primi del Novecento, avvenuto all'interno di una cava. Qui, un carro trainato da buoi – il quale percorreva un sentiero in salita verso l'uscita, recando un carico di conci appena estratti – si sganciò, investendo alcuni operai al lavoro. Usciti indenni dall'accaduto, questi attribuirono la loro incolumità all'intervento miracoloso della Vergine. Da allora, i *cavamonti* decisero di omaggiare la Madonna con una festa “tutta loro” il lunedì successivo alla festa cittadina.<sup>35</sup>

Le cave di Casarano, così come quelle di altri paesi vicini, vennero progressivamente abbandonate a partire dagli anni Cinquanta: l'introduzione delle macchine per il taglio e l'estrazione modificò il lavoro degli operai e accelerò lo

<sup>35</sup> Informazioni fornite da Piero Memmi (intervista del 06/02/2020) e Fabio Cavallo durante alcuni colloqui occasionali

sfruttamento dei siti. L'antico mestiere dei *cavamonti* andò così perdendosi. La festa del lunedì, tuttavia, sopravvisse: gli ex *cavamonti* e i loro figli continuarono ad onorare la Vergine il giorno seguente alla festività "ufficiale" (non senza qualche scontro col clero locale e con i vescovi), almeno fino alla metà degli anni Novanta.

#### 8. *Pellegrinaggi e immagini sacre*

Il santuario della Madonna della Campana a Casarano si inserisce all'interno di un peculiare contesto topografico, il quale lo vede collegato ad una fitta rete di percorsi di pellegrinaggio verso l'importante santuario di Santa Maria *de Finibus Terrae*.<sup>36</sup> Il nostro itinerario di riferimento è quello che partiva dall'abbazia di San Mauro in agro di Gallipoli, dove si raccoglievano i pellegrini provenienti dall'area ionica e neritina. Tale itinerario andava a lambire tre chiese: quella della Madonna della Lizza ad Alezio, quella della Madonna della Coltura a Parabita e quella di Santa Maria della Croce nel vicino casale di Casaranello (A. De Bernart, M. Paone 1980: 35-36). Da qui i pellegrini potevano poi proseguire verso la chiesa di Sant'Elia, posta proprio alle pendici della Serra della Campana. Dal crocevia di Sant'Elia si poteva raggiungere, attraverso una breve diramazione che si inerpicava sulla serra, la chiesa della

<sup>36</sup> Osserva Andrea Chiuri: «Erroneamente abbiamo sempre sentito parlare del "percorso" che i pellegrini effettuavano per raggiungere Leuca. Ma dal XVI secolo, da quando cioè partono le informazioni storiografiche, si sviluppa tutta una serie di percorsi utili ai devoti in cammino verso il Santuario de Finibus Terrae» (cfr. A. Chiuri 2000: 29). Non è facile tracciare una rete precisa dei numerosi percorsi verso Santa Maria di Leuca; per i pellegrini, comunque, vi era una grande libertà di movimento nel vasto territorio salentino, costellato di luoghi di culto e strutture di ospitalità, prima di giungere alla meta finale.

Madonna della Campana. Resta traccia di questa antica viabilità in una scalinata, costruita in pietra a secco ed oggi non più fruibile, i cui resti sono ancora visibili lungo il pendio a sud-ovest del santuario.<sup>37</sup> Dallo snodo viario nei pressi della chiesa di Sant'Elia, attraverso la strada che prosegue lungo le pendici della serra, si poteva poi giungere a Taurisano e proseguire verso il Capo di Leuca.<sup>38</sup>

Oltre ad essere inserito nella fitta rete viaria percorsa dai pellegrini verso Leuca, la chiesa della Madonna della Campana si configura, come altri luoghi sacri nell'area delle Serre Salentine, come centro di micro-pellegrinaggio locale.<sup>39</sup> È, infatti, ancora vivo nelle testimonianze degli abitanti del posto il ricordo di particolari forme di pellegrinaggio penitenziale: i devoti potevano recarsi al santuario scalzi, percorrere un tratto

<sup>37</sup> La scalinata si sviluppa in linea retta, in direzione Ovest-Est, dalle pendici della serra della Campana sino alla cima della stessa, pochi metri più a sud del piazzale antistante il santuario, coprendo un dislivello totale di circa cinquanta metri. Nel corso del lungo periodo di abbandono fenomeni di cedimento e crollo hanno parzialmente distrutto e reso impraticabile soprattutto la parte sommitale della struttura. Quanto alla datazione del monumento, essa resta al momento controversa, soprattutto per l'assenza di materiale datante visibile in superficie.

<sup>38</sup> Sfiando le cripte della Trinità e di Santa Costantina (o del Crocefisso), poste anch'esse sulla sommità della serra, parallelamente al percorso, si giungeva al santuario della Madonna della Strada a Taurisano, sede di un importante snodo viario. Qui infatti, convogliavano varie direttrici: oltre a quella proveniente da Casarano, da est giungeva quella proveniente da Ruffano e da ovest quella da Ugento; proseguendo verso Sud si giungeva, dopo varie tappe intermedie, a Santa Maria di Leuca. Sull'importanza dello snodo viario di Santa Maria della Strada si vedano: De Bernart, Paone 1980: 35-36; Arthur, Gravili et al. 2005: 173-178.

<sup>39</sup> Sui micropellegrinaggi nell'area salentina si veda Ruppi 2012: 333-350.

di strada in ginocchio, o ancora portare con sé una pietra che poi veniva deposta nei pressi dell'edificio di culto.<sup>40</sup>

Il santuario della Madonna della Campana si configura, dunque, come un vero e proprio *locus sacrale*.<sup>41</sup> Qui l'oggetto del culto e della devozione di fedeli e pellegrini è chiaramente rappresentato dall'immagine della Vergine col Bambino, monumentalizzata all'interno dell'altare maggiore e frutto della miracolosa "*inventio*".

Se in età Tardoantica il sacro era disponibile in un luogo unico – quello che conservava le sacre spoglie o le reliquie di un santo<sup>42</sup> – almeno a partire dall'anno Mille il culto delle reliquie si estese a quello delle immagini. L'immagine si propone così come *analogon* delle spoglie mortali del santo dinanzi al quale i fedeli possono tributare il culto e dar luogo alle loro richieste e ai loro voti.<sup>43</sup> Si può spiegare così, per molte immagini sacre

<sup>40</sup> Informazioni fornite da Cinzia Ferrari, Rosaria De Filippo e Concepita Scupola nel corso delle già citate interviste e di vari colloqui occasionali.

<sup>41</sup> Nella definizione di Alphonse Dupront, il locus sacrale si definisce come un «luogo segnato da una manifestazione soprannaturale, storica o leggendaria, dalla "invenzione" di un oggetto o di un'immagine sacrale, da un episodio miracoloso o da un evento fisico sacralizzato, luogo contraddistinto da tombe di santi o dalla presenza di reliquie» (Dupront 1993: 404-405).

<sup>42</sup> In età Tardoantica il santo si configura come una "persona invisibile". Egli poteva anche essere pienamente presente in semplici frammenti dei suoi resti corporei o in oggetti che avevano appena toccato questi resti. Il risultato fu che il mondo cristiano venne a coprirsi di minuscoli frammenti di reliquie originarie e di "reliquie per contatto". Traslazioni – il muovere delle reliquie verso il popolo – e pellegrinaggi – il muovere del popolo verso le reliquie – occupano il centro della scena nella pietà tardoantica e altomedievale (cfr. Brown 2002: 122-124).

<sup>43</sup> Accanto a questa 'vitalità' delle immagini sacre va affiancato il fiorire di narrazioni che vedono il santo, presentificato nel suo simulacro, proteggere la

diffuse nel mondo cristiano, la presenza di leggende relative al loro miracoloso rinvenimento: l'*inventio* dell'immagine sacra, in quanto atto miracoloso, la qualifica a tutti gli effetti come reliquia. E come per le reliquie, il ritrovamento miracoloso di un'immagine rappresentava un dono di Dio (Brown 2002: 127).

La riproposizione e la monumentalizzazione di immagini più antiche, come quella della Madonna della Campana, è un fatto comune e non riguarda solo i santuari salentini e meridionali. Nell'epoca della Controriforma e del Barocco le antiche icone frutto di eventi miracolosi vennero spesso monumentalizzate negli altari: «circonfuse della loro aurea», queste divennero delle vere e proprie «reliquie figurative» (Belting 2011: 62).<sup>44</sup>

### 9. *I simboli rituali: una festa primaverile*

Come Osserva Ignazio E. Buttitta, nel folklore euro-mediterraneo appare evidente una scansione del tempo in periodi «sacralmente e dunque qualitativamente connotati»,

comunità da calamità naturali e umane; terremoti, alluvioni, pestilenze, attacchi di pirati, ecc. o uscire indenne da incendi e altri incidenti, vicende che finiscono con il far guadagnare alla statua e alla immagine una devozione del tutto analoga a quella delle reliquie (cfr. Buttitta 2012: 696)

<sup>44</sup> L'esempio forse più precoce e significativo è quello dell'altare della Vergine nella Chiesa Nuova di Roma. Quello della Madonna Vallicelliana è un affresco trecentesco; si raccontava che nel 1535 l'immagine, essendo stata colpita con un sasso, avesse sanguinato ed era divenuta così oggetto di culto. L'affresco fu in seguito collocato sull'altare maggiore della Chiesa Nuova. Qui, nel 1608, Rubens dipinse una grande pala, la quale doveva andare ad occupare il posto di un'antica ma poco appariscente immagine miracolosa. Il pittore, tuttavia, decise di conservare l'antica icona della Vergine col Bambino: egli allestì un meccanismo girevole che, in particolari condizioni culturali, faceva aprire una finestra al centro del dipinto mostrando l'antica immagine (Belting 2011: 62);

attraverso la celebrazione di cerimonie private e pubbliche, così che «i riti e le feste si susseguono in relazione ai cicli naturali e ai lavori che l'uomo esegue per trarre nutrimento dalla terra» (Buttitta 2013: 70-71). Si può dire, dunque, che esiste «una antica e profonda interconnessione tra calendari cerimoniali e cicli della produzione» (*ivi*: 35).

In tal proposito, un caso approfonditamente studiato è quello della Sicilia, dove l'articolazione del calendario cerimoniale, connessa ai cicli di produzione del grano, risulta strutturata secondo tre periodi, qualitativamente diversi e caratterizzati dalla presenza di peculiari simboli rituali: quello autunnale-invernale, quello primaverile e quello estivo. Le cerimonie del periodo autunno-inverno, egli afferma, lasciano trasparire la loro relazione con la dimensione *ctonia*; le cerimonie del periodo primaverile-estivo risultano «più evidentemente connesse alla dimensione uranica», col prevalere di danze e corse dei fercoli, giochi, offerte primiziali, la presenza di elementi vegetali, usi rituali del pane; il tempo che va dalla raccolta alla successiva semina è, infine, scandito dalle numerose feste patronali che si susseguono da giugno a settembre, «feste “di ringraziamento” in cui convergono, più che nelle altre, numerosi elementi non immediatamente riconducibili alle attività agricole» (Buttitta 2013: 71; cfr. anche Buttitta 2006: 43).

Mi sono chiesto se sia possibile proporre uno schema simile anche per il Salento meridionale, tenuto conto degli elementi riscontrabili nelle pratiche festive. Se non v'è dubbio che anche questa terra abbia portato costantemente con sé l'angoscia di una sopravvivenza dipendente dalla sua avidità e dai suoi capricci, solo uno studio accurato e sistematico delle numerose festività che si susseguono nel ciclo dell'anno e dei loro simboli potrebbe fornirci delle risposte in grado di avvalorare questa ipotesi. Un

buon punto di partenza può essere, tuttavia, indicato da un'analisi dei simboli che caratterizzano la festa della Madonna della Campana.

Tra gli attori della festa vanno considerati in particolare i fanciulli e, soprattutto, le *Vergineddhe*. Il loro abito è bianco, guarnito di fiori e completato da una corona di foglie e fiori sulla testa: ad emergere immediatamente è la presenza di un chiaro simbolismo vegetale. Questo potrebbe mettersi in relazione con il periodo di svolgimento della festa, corrispondente alla fine del periodo di stasi invernale e al passaggio alla stagione primaverile.<sup>45</sup> Se inoltre consideriamo che, almeno un tempo, la fascia di età delle *Vergineddhe* era molto ristretta e comprendeva le fanciulle tra gli 8 e i 12 anni appare plausibile pensare che siamo dinanzi alla presenza – seppur tra trasformazioni e rifunionalizzazioni – di un rito di passaggio. Che le cadenze stagionali, in quanto comunitarie celebrazioni di una trasformazione del tempo e dello spazio, si traducano in occasioni per celebrare riti di passaggio è un fatto ben noto e indagato da Van Gennep: «per gli uomini le stagioni non rivestono un interesse particolare se non per le ripercussioni economiche che comportano tanto sull'attività essenzialmente industriale che si svolge durante l'inverno, quanto sull'attività inerente l'agricoltura e la pastorizia nel periodo della primavera e dell'estate. Ne consegue che i riti di passaggio propriamente stagionali hanno il loro esatto equivalente nei riti destinati ad assicurare la rinascita della vegetazione dopo il periodo di margine costituito dal rallentamento vegetativo dell'inverno» (Van Gennep 2012: 157). Ma i bambini sono anche “figure

<sup>45</sup> La presenza di elementi simbolici vegetali, come ad esempio l'alloro, è testimoniata in molte feste della Sicilia, soprattutto in seno al periodo Pasquale. Cfr. Buttitta 2013: 105-109

dell'alterità". Sulla liminarietà dei bambini scrive Furio Jesi: «il bambino non è soltanto più vicino alla morte di quanto lo sia l'adulto, poiché è più vicino alla nascita e dunque al limitare della non-esistenza. Egli è, più dell'adulto, vicino alla morte, poiché la morte può colpirlo più facilmente. Per migliaia di anni (i tempi attuali costituiscono un'eccezione abbastanza relativa) il bambino fu, insieme con il vecchio, colui che sta per morire» (Jesi 2013: 35). I vestiti delle *Vergineddhe* sono bianchi, così come sono bianchi i vestiti dei bambini che muoiono. La Relazione della Visita Pastorale del 1901 riporta che nel santuario «si trovano sulle mura appese delle vesti bianche di bambini come pure da cassa mortuaria, ricordo di grazia fatta dalla Vergine; e si ordinò che fossero omesse e messe in altro luogo». <sup>46</sup> Il bianco, indossato dal bambino diviene così il colore della vita e, allo stesso tempo, della morte.

Altro aspetto peculiare della festa della Madonna della Campana è la pratica della cosiddetta *Campaneddha*, la "Pasquetta" casaranese. Questa prevede tutti i comportamenti tradizionalmente prescritti per il Lunedì dell'Angelo: la scampagnata, il pasto e le bevute comuni all'aperto, i giochi campestri. Anche tali pratiche rinvierebbero «a comportamenti diffusamente attestati per le cerimonie di passaggio stagionale e segnatamente connessi all'avvento del "nuovo tempo", astralmente segnato dall'equinozio primaverile e fenomenicamente caratterizzato dalle trasformazioni della natura» (Buttitta 2013: 115).

Un altro aspetto rituale da prendere in considerazione è la *corsa* dei simulacri della Vergine e del Santo Patrono. Sebbene nell'area salentina non siano testimoniate, almeno oggi, pratiche simili, la *corsa* può farsi rientrare nel più ampio spettro di

<sup>46</sup> ASDN 62 (A b/3/137; A/22)

fenomeni etnocoreutici ovunque diffusi nell'area mediterranea.<sup>47</sup> Un caso esemplare e oggetto sicuramente di studi più sistematici è rappresentato dalle numerose corse e danze dei fercoli in Sicilia, piuttosto comuni sia nelle feste patronali sia in alcuni riti della Settimana Santa e della Pasqua (Buttitta 2002: 97-99).

Il fatto che in alcune *corse*, come nel caso della Madonna della Campana, la competizione si sia polarizzata intorno a coppie di santi può considerarsi, secondo Sergio Bonanzinga, come un «esito di processi storici riconducibili ai contrasti tra quartieri, istituzioni (come le confraternite laicali) e/o categorie professionali (contadini *vs* artigiani, ecc.)» (Bonanzinga 1999: 358). In ogni caso, nelle azioni coreutiche in genere, «è possibile scorgere le stratificazioni di una ritualità arcaica, entro cui riveste una funzione essenziale il codice sonoro e gestuale»; tuttavia, come nel nostro caso, «l'itinerario storico delle stilizzazioni rende talvolta arduo o impossibile cogliere le strutture primarie, anche a causa dei rivestimenti ideologici (religiosi ma anche politici) entro cui le forme espressive assumono significato» (*ibidem*).

La festa della Madonna della Campana, quindi, sia per la collocazione calendariale che per i tratti simbolici che la caratterizzano va inserita, ovviamente, nella sfera delle feste primaverili. Tuttavia, pur constatando che alcuni simboli e pratiche rituali rinviano a un lontano passato, è bene non incorrere nell'errore di guardare alle "nostre" feste come ad ultime vestigia o "sopravvivenze" a-funzionali di rituali pagani:<sup>48</sup> «comportamenti e elementi di origine remota, quando

<sup>47</sup> Sui fenomeni etnocoreutici e sulla loro classificazione si può far riferimento a Bonanzinga 1999.

<sup>48</sup> La presenza di simbolismi vegetali, così come di pratiche quali pasti comuni nonché la presenza dei bambini quali attori del rito potrebbe richiamare alla mente collegamenti immediati con *dafneforie*, *dendroforie*,

perdurano nel tempo, assumono sensi e funzioni organici alle culture di appartenenza e devono essere esaminati e interpretati in relazione a queste» (Buttitta 2013: 108).

#### *10. La festa tra continuità e mutamento*

Diversi processi hanno variamente influenzato la permanenza, la scomparsa o la trasformazione di riti o di singoli elementi rituali delle feste: le vicende storiche generali e delle comunità, il mutare dei tipi di produzione, l'intervento di autorità religiose e politiche, l'invenzione e l'innovazione da parte di confraternite o gruppi di fedeli, l'acquisizione di pratiche da comunità limitrofe, il loro adattarsi ai modelli tradizionali (Cirese 1997: 128-130; Buttitta 2006: 39).

Le trasformazioni socio-economiche della realtà rurale negli ultimi decenni hanno avuto una grande influenza sul cambiamento delle date cerimoniali e sui loro contenuti, tant'è che alcune celebrazioni sembrano ormai aver perduto ogni legame con i processi produttivi tradizionali (Buttitta 2006: 39-40). Molte feste sono poi entrate nel sistema della comunicazione e della proposta turistica, subendo «le manipolazioni di politiche che reinventano la tradizione con l'obiettivo di salvaguardare, da un lato, le peculiarità delle consuetudini locali e dall'altro di proporle sul mercato delle identità» (Imbriani 2013: 193). Tuttavia, se è vero che oggi non è più possibile distinguere nettamente il folklore dalla cultura di massa (*idem*), alcune feste – soprattutto quelle che si trovano al di fuori dei circuiti di promozione turistica – paiono mostrare «un “certo” interesse per l'andamento dell'annata agraria e un “certo” tipo di rapporto coi referenti divini» (Buttitta 2013: 341), tanto che «strutture e simboli rituali arcaici, a dispetto dei

*lampadromie*, riti antesterici e numerose altre cerimonie pagane.

numerosi elementi di più recente introduzione, persistono e lasciano trasparire l'originario significato» (Buttitta 2002: 12-13). A dispetto, tuttavia, di un'idea di sopravvivenza *a-funzionale*, i simboli rituali e i contesti festivi all'interno dei quali questi agiscono sono investiti da un continuo processo di *de-semantizzazione* e *ri-semantizzazione* e di *de-funzionalizzazione* e *ri-funzionalizzazione*.

Ciascuna comunità rielabora e riplasma, con maggior o minor consapevolezza, la propria memoria culturale. Ecco che, al di là dello spazio e del tempo, analoghi simboli rituali ricorrono in occasione di precise scadenze stagionali o ergologiche testimoniando inequivocabilmente una connessione tra feste e cicli stagionali e produttivi, e lasciando emergere, tra i riti del passato e quelli del presente, indiscutibili relazioni (Buttitta 2013: 172-173).

Allo stesso tempo, tuttavia, non si può comprendere il significato delle feste religiose tradizionali e la persistenza delle loro forme e funzioni riferendosi esclusivamente alle loro radici agro-pastorali. La festa è anche altro: «veicolo di comunicazione sociale, riappropriazione di spazi e ruoli individuali e di gruppo, autorappresentazione e riaffermazione comunitaria. È marcatura di scadenze critiche, momento di sovversione e a un tempo riproposizione di rapporti e gerarchie, metafora del quotidiano, valvola di sfogo a desideri inespressi e altrimenti inesprimibili, luogo di accesso al sacro e appagamento di esigenze irrisolvibili nella prassi» (Buttitta 2006: 41-42).

### *Bibliografia*

1. APOLITO P., *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste* (Franco Angeli, Milano 1993)
2. ID., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità* (Il Mulino, Bologna 2014)
3. ARDITI G., 1879, *La corografia fisica e storica della Provincia di Terra d'Otranto* (Stabilimento Tipografico «Scipione Ammirato», Lecce 1879)
4. ARTHUR P., GRAVILI G., LIMONCELLI M., BRUNO B., LEO IMPERIALE M., PORTULANO C., LAPADULA E., SARCINELLI G., *La chiesa di Santa Maria della Strada, Taurisano (Lecce). Scavi 2004*, «Archeologia Medievale», XXXII, 2005, pp. 173-205
5. BELTING H., *Antropologia delle immagini* (Carocci, Roma 2011)
6. BONANZINGA S., *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, «Archivio antropologico mediterraneo», a. II, n. 1-2, 1999, pp. 339-368
7. BROWN P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* (Einaudi, Torino 2002)
8. BUTTITTA I. E., *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale* (Meltemi, Roma 2002)
9. BUTTITTA I. E., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, (Meltemi, Roma 2006)
10. BUTTITTA I. E., *Simulacri divini. Ruoli cultuali e pratiche devozionali*, in T. Pugliatti, S. Rizzo, P. Russo (a c. di), *Manufacere et scolpire in lignamine. Scultura e intaglio del legno in Sicilia tra Rinascimento e Barocco*, (Giuseppe Maimone Ed., Catania 2012, pp. 691-703)

11. BUTTITTA I. E., *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, (Bonanno Ed., Acireale-Roma, 2013)
12. CALÒ MARIANI M. S, TRONO A., *Le vie della Misericordia. Arte, cultura e percorsi mariani tra Oriente e Occidente. The Ways of Mercy: Arts, Culture and Marian routes between East and West* (Congedo, Galatina 2017)
13. CAZZATO V., POLITANO S., 2008, *L'altare barocco nel Salento: da Francesco Antonio Zimbalo a Mauro Manieri*, in R. Casciaro, A. Cassiano (a. c. di), *Sculture di età barocca tra Terra d'Otranto, Napoli e la Spagna, Catalogo della mostra (Lecce, 16 dicembre 2007-28 maggio 2008)* (De Luca Editori d'Arte, Roma 2008, pp. 107-129)
14. CHETRY A. SJ, *Spigolature Casaranesi, Quaderno III: La Madonna della Campana*, a Cura dell'Amministrazione Comunale di Casarano (Carra Ed., Casarano 1990)
15. CHIURI A., *Pellegrini a Leuca. 2000 anni di storia* (Ed. dell'Iride, Tricase 2000)
16. CIRESE A. M., *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali* (Meltemi, Roma 1997)
17. DEI F., *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'UNESCO* (Il Mulino, Bologna 2018)
18. DE BERNART A., PAONE M., *Parabita, Paesi e Figure del vecchio Salento* (Congedo, Galatina 1980)
19. DUPRONT A., *Il sacro. crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini* (Bollati Boringhieri, Torino 1993)
20. HOBBSAWM E., *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, in E. Hobsbawm, T. Ranger (a. c. di), *L'invenzione della tradizione* (Einaudi, Torino 1994) [*The Invention of Tradition*, Cambridge, 1984]

*Il santuario, la festa e il culto di Maria Santissima della Campana a Casarano (Lecce)*

21. IMBRIANI E., *Religione popolare e identità culturali*, in A. Romano, M. Spedicato (a c. di), *Sub voce sallentinitas: studi in onore di p. Giovan Battista Mancarella* (Grifo, Lecce 2013), pp. 189-195
22. JESI F., *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti (Nottetempo, 2013)
23. MIRIZZI F., *Sostrato mitico, scritture della festa e costruzione della tradizione*, «Lares», LXXV, n. 2, 2009, pp. 271-286
24. NITTI DI VITO F., *Le questioni giurisdizionali tra la Basilica di S. Nicola e il Duomo di Bari, Parte I* (Bari 1933)
25. PALUMBO B., *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale* (Meltemi, Roma 2006)
26. PALUMBO B., *Politics, Heritage, and Globalization: South Eastern Sicily in the "patrimonialization" process (1996-2011)*, «Il Nostro Tempo e la Speranza», Nuova Serie, 2011, n. 7
27. RUPPI F., *Micropellegrinaggi e devozione popolare nel Salento moderno*, in A. Trono (a c. di), *Via Francigena. Cammini di Fede e Turismo Culturale* (Congedo, Galatina 2012), pp. 333-350
28. RUPPI F., ROMANO S., *I segni della Misericordia: percorsi mariani e antiche strutture di accoglienza nel Salento leccese*, in M. S. Calò Mariani, A. Trono (a c. di), *Le vie della Misericordia (The ways of Mercy)* (Congedo, Galatina 2017), pp. 569-592
29. TASSELLI L., *Antichità di Leuca, Città già posta nel salentino ecc.*, (Eredi di Pietro Michele, Lecce 1693)
30. TRONO A., RIZZELLO K, RUPPI F., *The language of the mother in history. New cultural itineraries* (Grifo, Lecce 2008)
31. TRONO A., RUPPI F., ROMANO S. (eds), *Cultural Heritage for the Sustainable Development of Mediterranean Countries* (Congedo, Galatina 2015)

32. VAN GENNEP A., I riti di passaggio (Bollati Boringhieri, Torino 2012 [I ed. 1909])
33. VETERE B. (a c. di), *Visite pastorali in diocesi di Nardò (1452-1501)* (Congedo, Galatina, 1988)

*Fonti antiche - Abbreviazioni:*

ASDN = Archivio Storico Diocesano di Nardò