

Alessio Stefàno

Laboratorio di Archeologia Medievale, Università del Salento

Il “Santu Lazzaru”: persistenze e trasformazioni di una tradizione nel Basso Salento

Abstract

“Santu Lazzaru” is the name of a begging rite in the Basso Salento, in Southern Apulia. This tradition is typical of Lent period and consist to the request of eggs and other food by the performance of a typical song. This article describes this tradition and parallels it with other Lazarus Saturday practices in the Greek Orthodox area, revealing the Byzantine origin of this practice, and it frames the tradition in the more general context of begging rites.

Keywords: *Santu Lazzaru; Lazzarenu; Traditions; Easter; Begging.*

1. Introduzione

Il *Santu Lazzaru* (o *Lazzarenu*, a seconda delle denominazioni locali) è un rito di questua ancora oggi diffuso in diversi comuni del Basso Salento, l’area più meridionale della Puglia. Il periodo elettivo di questa pratica è la fine della Quaresima, specialmente il sabato che precede la Domenica delle Palme. Il rito si svolge, tradizionalmente, nelle ore serali e notturne, quando alcuni gruppi formati da musicisti e cantori ed un portatore di paniere si recano presso un certo numero di abitazioni prescelte, eseguendo un canto tradizionale denominato, per l’appunto

“*Santu Lazzaru*”. Gli avventori, solitamente, ottengono in dono generi alimentari (soprattutto uova, ma anche formaggio, taralli e *frise*), bevande (specialmente vino) o offerte in denaro. Talvolta, vengono accolti in casa, dove viene offerto loro da mangiare e da bere. Il numero dei questuanti può essere, a seconda dei luoghi, piuttosto variabile, ma nella media i gruppi sono composti da tre/cinque individui di sesso maschile, giovani e/o adulti. Gli strumenti musicali utilizzati sono solitamente la fisarmonica, il tamburello, il violino, la chitarra, talora anche il flauto ed altri strumenti a fiato. Il canto, monodico, può essere eseguito da una singola persona o, più frequentemente, a strofe alternate da due individui.

La questua rituale del *Santu Lazzaru* risulta attestata nei seguenti comuni del Basso Salento: Casarano, Taviano, Racale, Matino, Parabita, Tuglie, Alezio, Sannicola, Galatone, Seclì, Neviano, Aradeo, Cutrofiano, Collepasso, Noha, Sogliano Cavour, Soleto. Osservando la posizione geografica di questi luoghi, si nota facilmente come si tratti di un’area piuttosto circoscritta, che comprende solo alcuni comuni del versante jonico meridionale salentino, e corrispondente all’entroterra di Gallipoli. A proposito di quest’ultima città, essa sembra apparentemente essere esclusa dall’area di diffusione della pratica; tuttavia, come si avrà modo di osservare in seguito, qui è testimoniata una tradizione affine, ancora oggi praticata la notte di Pasqua.¹ Interessante è, invece, il caso della Grecia

¹ I dati qui riportati si riferiscono alla situazione immediatamente precedente all’epidemia di Covid-19. La ricerca sul campo, con la raccolta di materiale audiovisivo, si è svolta nel marzo 2018 e nell’aprile 2019. Contestualmente, sono state raccolte alcune interviste nei comuni di Casarano (Emanuele Ungherese, Rosaria De Filippo), Cutrofiano (Rocco Saracino), Gallipoli (Luigi Liaci, Luigia Manzoletti), Matino (Antonio Marsano), Sannicola

Salentina, dove risulta ampiamente testimoniata una tradizione affine al *Santu Lazzaru*: quella dei “Canti di Passione” (*I Passiùna tu Christù*), dei quali pure si parlerà in maniera più approfondita in seguito. Pratiche simili non sembrano, invece, essere attestate – né oggi, né per i decenni passati – in altre aree della sub-regione salentina, come il Salento settentrionale o l’estremo Capo di Leuca.

(Sandro e Mino De Prezzo). Ringrazio in questa sede tutti loro per la collaborazione e per le preziose notizie fornitemi.

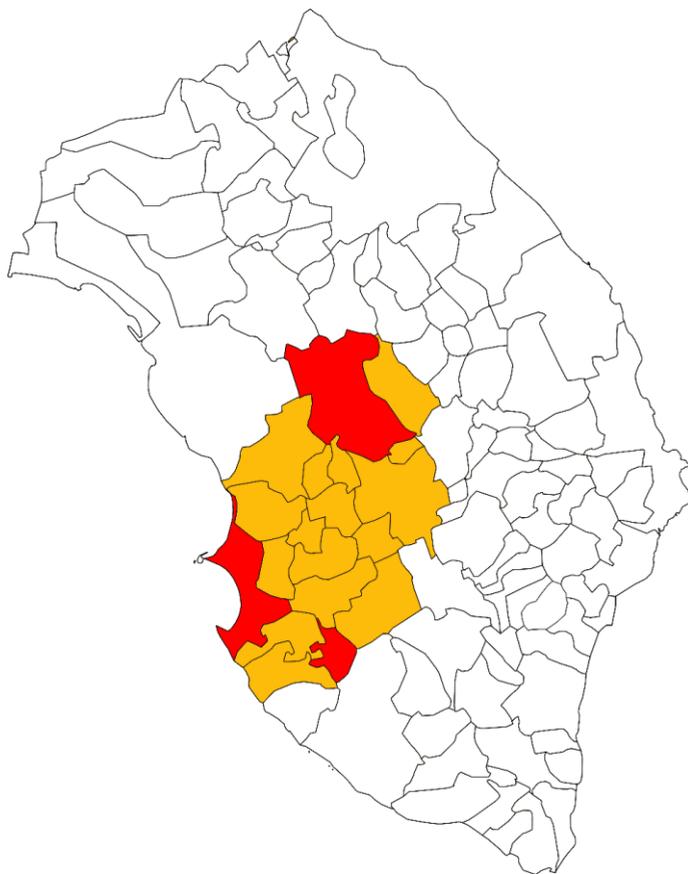


fig. 1 - Area di diffusione del *Santu Lazzaru*. In giallo sono indicate le aree in cui la pratica è attualmente attestata ed esiste una memoria storica che ne conferma la presenza nel passato. In rosso sono indicate le aree in cui la pratica è con certezza documentata per il passato ma oggi non risulta più in uso; nello stesso colore è indicata l'area di Gallipoli, dove la tradizione è tutt'ora in fase di disgregazione.

2. *La documentazione etnomusicale*

La prima testimonianza sonora della pratica oggetto di studio è rappresentata dalla registrazione, catalogata come “*Lu Lazzaru – Canto di questua*”, effettuata il 14 agosto 1954 a Galatone.² Il canto venne documentato nel corso del breve soggiorno salentino di Alan Lomax e Diego Carpitella, rientrante nel programma della estesa ricognizione etnografica condotta dai due studiosi nel Meridione d’Italia tra il luglio del 1954 e il gennaio del 1955.³

Ancor più importanti, sebbene altrettanto poco conosciute, sono le testimonianze conservate presso il fondo Leydi, che contiene numerose registrazioni di canti raccolti dallo studioso e dai suoi collaboratori in tutto il territorio pugliese nell’arco di quasi quarant’anni (1964-2000).⁴ La raccolta contiene, infatti, un articolato campionario di versioni del *Santu Lazzaru*, eseguite da diversi cantori e musicisti, registrate nel biennio

² L’esecuzione è a due voci maschili alternate, con accompagnamento di chitarra. Gli informatori sono Augusto e Mario Danieli. Il brano è classificato come *Racc. 24-B, br. 141* (AGAMENNONE 2017: 100).

³ La rilevazione effettuata nel Salento da Lomax e Carpitella fu piuttosto rapida, si svolse a cavallo di ferragosto 1954. Arrivati in Puglia – dopo un mese e mezzo di incessanti peregrinazioni attraverso la Sicilia e la Calabria – i due studiosi raccolsero 169 brani in 17 località. La rilevazione salentina si svolse tra giovedì 12 agosto e martedì 17 agosto 1954 e produsse l’acquisizione di 79 documenti sonori, raccolti prevalentemente in quattro località: Calimera, Galatone, Gallipoli e Martano; a queste si aggiunsero altri luoghi: Lecce, Galatina, Muro Leccese e Corigliano d’Otranto, nei quali, tuttavia, il numero di brani raccolti è ridottissimo (Cfr. AGAMENNONE 2017).

⁴ Il Fondo Leydi venne depositato nel 2002 presso il Centro di Dialettologia e di Etnografia di Bellinzona. È oggi parzialmente consultabile online sul sito web “Archivio Sonoro di Puglia”.

1986-1987 da Maria Giacinta Rampino, alla quale va anche il merito di aver svolto il primo studio di carattere etno-musicale ed etno-antropologico su questa pratica.⁵ I comuni interessati dalla documentazione etnografica della fine degli anni Ottanta furono: Alezio, Aradeo, Casarano, Collepasso, Cutrofiano e Sannicola, per un totale di 9 registrazioni. Di queste, tre vennero raccolte a Sannicola, due ad Aradeo, ed una per ciascuno dei restanti comuni.⁶

Dal confronto tra le varie versioni registrate, emerse immediatamente l'estrema variabilità dei testi e dell'esecuzione musicale, seppur con una struttura di base, nell'articolazione del testo e della melodia, che resta inalterata. Sull'articolazione dei

⁵ Lo studio fu oggetto di tesi di laurea in Etnomusicologia (relatore prof. Roberto Leydi) presso il DAMS di Bologna (cfr. RAMPINO 1986/87). Si ringrazia la prof.ssa M. Giacinta Rampino per aver messo a disposizione i risultati della sua ricerca e per le numerose informazioni fornite a riguardo.

⁶ Riportiamo i nomi degli informatori coinvolti. Per Sannicola: Primaldo De Prezzo: voce e sonagliera, Pasquale Stamerra: voce, Luigi Mega: tamburello e sonagliera, Angelo Mezzi: tamburello nel primo gruppo; Primaldo Caputo: voce, Antonio Marti: voce, Nicola Marrocco: fisarmonica, Salvatore Marrocco: tamburello per il secondo gruppo; per il terzo gruppo Pasquale Prete: voce e tamburello, Umberto Prete: voce e tamburello, Benito Rizzo: fisarmonica, Fernando Rizzo: chitarra. Per Aradeo, troviamo nel primo gruppo: L. Rizzo, A. Mighali, N. Carozzo: voce, tamburello, chitarra; nel secondo gruppo Paolo Aluisi, Antonio Aluisi, Vito Alois: fisarmonica, Gerardo Aluisi. Alezio. Cosimo Marzio: tamburello e voce, Antonio Pisanello: voce e chitarra, Pompeo Coppola: fisarmonica. Cutrofiano. Antonio Bandello: voce, Ugo Gorgoni: mandolino, Giuseppe Luceri: chitarra. Collepasso. Carlo Mandorino: voce e fisarmonica, Donato Mastrogiovanni: voce. "Lu Santu Lazzaru" cantata a una sola voce e accompagnata da fisarmonica. Casarano: Carlo Mandorino: voce e fisarmonica, Donato Mastrogiovanni: voce, Pompeo Fracasso: voce.

gruppi dei questuanti, la studiosa spiega anzitutto che «le squadre che “portano il *Santu Lazzaru*” sono costituite generalmente da due cantori, un suonatore di fisarmonica, uno di tamburello e un “portapanaru”, cioè l’incaricato a raccogliere in un cesto i doni ricevuti», e che tali gruppi «si formano in base a legami di parentela o di amicizia e spesso si suddividono per fasce di età. Ci sono, infatti, squadre di adulti, di giovani e di bambini» (RAMPINO 1986/87: 5-6).

La Rampino passa poi a descrivere nel dettaglio la pratica: «Solitamente il “giro” inizia visitando le case in altri paesi o quelle in aperta campagna, le cosiddette masserie. Queste tipiche fattorie del Salento una volta erano la meta principale dei questuanti per i doni che qui ricevevano e per rendere omaggio al “massaro”, al quale spesso erano legati da vincoli di dipendenza» (ivi: 5-6). E ancora: «spesso, ma soprattutto nelle prime ore della serata, il gruppo viene invitato ad entrare a “prendere qualcosa”, un bicchierino di liquore o un caffè. Se si accetta l’invito, la sosta può essere più o meno prolungata e questo influisce sul numero di famiglie che ogni squadra visita nel corso di una serata» (ivi: 11).

3. *Il testo del canto*

La trasmissione per lungo tempo affidata all’oralità del *Santu Lazzaru* rende impossibile e fuorviante la ricostruzione di un testo completo del canto.⁷ Si riporteranno, dunque, di seguito alcune strofe ricorrenti, tenendo anche conto di alcune varianti

⁷ Per il presente studio mi sono affidato alle versioni raccolte nel corso della mia ricerca sul campo e ai testi scritti forniti da Emanuele Ungherese e Antonio Marsano, che ringrazio per la loro collaborazione.

locali. Una variabilità meno marcata si riscontra, invece, nell'esecuzione della melodia.⁸

Il testo del canto può essere piuttosto lungo ed è strutturato in distici. I versi sono solitamente liberi e solo raramente è riscontrabile la presenza di rime o assonanze. Ciò che accomuna tutte le versioni del canto è la sua struttura tematica tripartita, schematizzabile come segue:

- I parte: il saluto e la legittimazione della questua (della lunghezza, di solito, di tre strofe);
- II parte: la narrazione evangelico-popolare (che costituisce il corpo principale e occupa la maggior parte del testo);
- III parte: formule benaugurali, di ringraziamento e di congedo (in numero variabile ma comunque non superiore a quelle che costituiscono il corpo centrale del canto).

I parte: il saluto e la legittimazione della questua

L'incipit del canto è praticamente identico in ognuna delle versioni. Esso si apre, infatti, con una formula di saluto:

*Bona sera a quista casa
e a tutti quanti mo l'abitanti.*⁹

⁸ Nelle varie versioni documentate la melodia è sostanzialmente identica, solitamente in tonalità minore e in ritmo ternario. Due eccezioni sono date dalla versione raccolta a Cutrofiano, che presenta la stessa linea melodica ma in tonalità maggiore, e da quella in uso a Casarano, che alterna tonalità maggiore e minore. Il canto è solitamente aperto da una breve introduzione strumentale che riprende il tema principale.

⁹ Buona sera a questa casa/e a tutti quanti i suoi abitanti.

Compaiono poi una serie di versi che introducono la questua mediante l'uso di figure retoriche, legittimandola da un punto di vista degli agenti coinvolti e del tempo elettivo:

*Osci Cristu scia cu li santi
E chiese aiutu e sarvazione.*

*Osci osci se fa missione,
ca osci Lazzaru è suscitatu.*¹⁰

La metafora nella seconda strofa sottintende l'identificazione dei questuanti con Cristo e i suoi discepoli; mentre nella terza strofa avviene la legittimazione temporale della questua. Il giorno è, infatti, quello adatto per lo svolgersi della questua, poiché è il giorno in cui "Lazzaro è resuscitato". È conveniente, a questo punto, aprire una breve parentesi. Nel martirologio romano, San Lazzaro di Betania è festeggiato il 17 dicembre. Non risulterebbe, perciò, a un primo riscontro, un'attinenza cronologica tra la ricorrenza "ufficiale" e la tradizione, tipica invece del periodo quaresimale. Tale attinenza si riscontra, invece, spostando lo sguardo verso la tradizione cristiana orientale. Presso la chiesa Ortodossa e presso i cattolici di Rito Bizantino, in effetti, il sabato che precede la domenica delle Palme è chiamato "Σάββατο του Λαζάρου" (Sabato di Lazzaro) ed è un giorno di solenni festeggiamenti in onore del santo. Si tornerà su queste considerazioni in seguito.

Tornando al testo, nella strofa successiva si nota nuovamente l'uso di una metafora. Ora è l'abitante della casa ad essere identificato con Lazzaro; egli deve rispondere alla voce del

¹⁰ Oggi Cristo andava insieme ai santi/e chiese aiuto e salvezza. Oggi oggi si compie una missione/poiché oggi Lazzaro è resuscitato.

Cristo che lo sta chiamando, così come fece Lazzaro richiamato dall'oltretomba:

*Santu Lazzaru essi qua fore!
Ca si chiamatu de Nostru Signore.*¹¹

Il parte: La narrazione evangelico-popolare

Dopo le strofe introduttive, ha inizio la seconda parte del canto, nella quale si snoda la narrazione evangelico-popolare della Passione di Cristo. Riportiamo le prime tre strofe:

*Sciamu a casa mo te Simone,
ca a ddhai sciu Cristu pe fare la cena.*

*A ddhai cumparve la Matalena,
cu le sue lacrime i piedi bagnava.*

*Colle sue lacrime li piedi bagnava,
coi suoi capelli ne l'asciugava.*¹²

La fonte qui è il Nuovo Testamento, che parla della figura di Maria di Betània, sorella di Lazzaro e del famoso racconto dell'Unzione di Betània. Maria è, insieme a Marta, sorella di Lazzaro ed è citata in due dei quattro vangeli canonici, quello di Luca e quello di Giovanni. È venerata come santa da tutte le confessioni che ne ammettono il culto. La prima apparizione della donna avviene nel Vangelo di Luca, quale ascoltatrice

¹¹ San Lazzaro, esci fuori!/che sei chiamato da Nostro Signore

¹² Andiamo ora a casa di Simone/li andò Cristo per fare la cena.

Lì comparve la Maddalena/con le sue lacrime i piedi bagnava.

Con le sue lacrime bagnava i piedi/coi suoi capelli glieli asciugava.

attenta della parola di Cristo.¹³ La donna appare poi due volte nel Vangelo di Giovanni: la prima nel già citato episodio della Resurrezione di Lazzaro (Gv. 11,1-46), la seconda nell'episodio dell'Unzione di Betania. Qui Lazzaro e le sue sorelle ospitano Gesù per una cena e Maria cosparge i piedi di Cristo con un unguento molto prezioso, per poi asciugarli coi propri capelli (Gv. 12,1-8). Il fatto è riportato, con alcune differenze, anche nel Vangelo di Matteo (26, 6-13), nel Vangelo di Marco (14, 3-9); mentre una differenza sostanziale si riscontra nella versione di Luca (7, 36-38):

Uno dei farisei lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola. Ed ecco una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, venne con un vasetto di olio profumato; e fermatasi dietro si rannicchiò piangendo ai piedi di lui e cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato.

Confrontando i brani evangelici appena citati è facile notare come la cultura popolare abbia operato un'interessante sintesi tra personaggi ed episodi evangelici differenti. Sebbene, infatti, nella lettura teologica ufficiale oggi si tenda a considerare le tre donne, Maria di Betània (sorella di Lazzaro), la peccatrice adultera e Maria di Magdala tre donne distinte¹⁴, per la

¹³ Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola (Lc. 10, 38-39).

¹⁴ Cfr. Bibbia CEI-UELCI 2008.

tradizione popolare i tre personaggi si confondevano facilmente nella stessa donna.¹⁵

In alcune versioni del testo (ad esempio in quella documentata a Matino) è possibile notare la seguente variante:

*A ddhai cumparve la Maddalena,
cu l'unguenti soi preziosi*

*Pe nu votu te sou fratellu,
quante pene ippe passare.*¹⁶

O ancora, nella versione di Sannicola:

*Marta Maria la Maddalena
ca 'nde patiu de quiddhra pena*

*Pe 'llu votu de suo fratellu
lu lazzarenu castellu castellu.*¹⁷

Come già notato da Claudia Santi, non vi è traccia del “voto” di Lazzaro nei vangeli, né nelle fonti agiografiche.¹⁸ La stessa studiosa propone l'esistenza di un qualche racconto di tradizione locale sulle vicende di Lazzaro e Maria Maddalena, del quale si sarebbe oggi perduta memoria; ipotesi che ritengo condivisibile.

¹⁵ In realtà, nel Medioevo, l'identificazione di Maria di Betania con Maria di Magdala pare essere ampiamente diffusa, non solo nella cultura popolare. Così Jacopo da Varagine: «*In hac igitur dispersione beatus Maximinus, Maria Magdalena, Lazarus frater ejus, [...] divino tandem nutu Massilium advenerunt*» (*Legenda Aurea*, XCVI, 1).

¹⁶ Li compare la Maddalena,/coi suoi unguenti preziosi.

Per un voto di suo fratello/quante pene dovette patire.

¹⁷ Marta e Maria la Maddalena/che patì per quella pena.

Per un voto di suo fratello,/il Lazzareno castello castello.

¹⁸ SANTI 2010: 81.

I versi successivi del testo parlano, solitamente, di un fatto piuttosto noto: il tradimento di Giuda:

*Giuda foe lu traditore,
Ca ci tradiu Nostro Signore.*

*E trenta denari vinnette Cristu,
a sacerdoti cu Farisei.¹⁹*

Qui i riferimenti biblici sono comuni ai tre Vangeli Sinottici. In Matteo (26, 14-16), Marco (14, 10-11), Luca (22, 3-6).

Nei versi che concludono la II parte (19-20) è descritto l'arresto di Gesù nell'orto del Getsèmani, comune a tutti e quattro i Vangeli canonici (Mt. 26, 36-56; Mc. 14, 43-52; Lc. 22, 47-53; Gv. 18,1-11):

*Sacerdoti e Farisei,
nde lu minara e mienzu li fei.²⁰*

Secondo la Santi, «Il tema del tradimento di Giuda introduce la vera e propria Passione di Cristo, che ne *Lu Lazzarenu* conosce uno sviluppo alquanto limitato. Si tratta di pochi accenni riservati alla salita sul Calvario e al sacrificio sulla croce, che compendiano in un paio di versi la fine di Gesù. [...] L'arresto, il giudizio davanti a Pilato e alla folla, la fustigazione, l'ascesa al Golgota, la crocifissione ed infine la morte sulla croce appaiono tutti temi poco pertinenti» (SANTI 2010: 82-83). Tuttavia, se si analizzano alcune versioni del testo, si può notare come la narrazione evangelico-popolare prosegue talora con gli episodi evangelici successivi, fino a comprendere il processo e

¹⁹ Giuda fu il traditore,/il quale tradì Nostro Signore.

Per trenta denari vendette Cristo,/a sacerdoti e Farisei.

²⁰ Sacerdoti e Farisei,/lo gettarono nelle campagne.

la morte in croce, come accade ad esempio nella versione raccolta a Casarano:

*Sciamu a casa mo de Pilatu,
a ddhai nc'è Cristu ca è processatu.*

*De stu giustu me llau le mani!
E lu consegna alli Romani.*

*Li romani lu fustigara
e cu le spine lu 'ncorunara.*

*La Madonna de retu le porte
se le sintia le scurisciate.*

*Susu la croce te lu nchiuvara
e cielu e terra se oscurara.²¹*

Com'è noto, tali strofe rappresentano gli eventi cardine della Passione e morte di Gesù, narrati in tutti e quattro i Vangeli canonici (Luca 23,1-56. Matteo 27,1-55. Marco 15,1-47. Giovanni 18, 28-40; 19, 1-42). In alcuni casi, nel canto è presente anche il riferimento alla deposizione nel sepolcro.

III parte: Formule benaugurali, di ringraziamento e di congedo

Nella terza parte del canto, quella conclusiva, trovano spazio, in numero piuttosto variabile a seconda delle località (non è da

²¹ Andiamo ora a casa di Pilato,/li c'è Cristo che è processato.

Di questo giusto mi lavo le mani!/e lo consegna ai Romani.

I Romani lo frustarono/e di spine lo incoronarono.

La Madonna, dietro la sua porta/sentiva le frustate.

Sulla croce lo inchiodarono/e cielo e terra si oscurarono.

escludersi anche l'utilizzo di forme estemporanee), alcune formule benaugurali, atte a ricompensare la generosità del padrone di casa. Molto comune, ad esempio, è l'espressione:

*Nui priamu mo l'Annunziata,
Cu bu la tescia na bona annata.*²²

Comuni sono poi le strofe che si riferiscono ai beni richiesti dai questuanti, in particolare le uova e il formaggio:

*Bona sera e bona Pasqua,
me dai l'ove de la puddhascja.*

*Simu tanti e tenimu nasu
o do' ricotte o na pezza de casu.*²³

Il canto si conclude, in tutti i casi documentati, coi versi seguenti:

*Santu Lazzaru mo l'imu dittu,
E sia lodatu mo Gesù Cristu.*²⁴

A mio avviso, tale affermazione potrebbe anche assolvere a ruolo di scongiuro, poiché nel corso del canto sono state nominate ed invocate tutta una serie di figure ed entità sacre.

4. Lazzaro di Betània: L'uomo resuscitato da Cristo

Prima di proporre delle chiavi di lettura per una comprensione storico-religiosa e storico-antropologica della questua rituale del

²² Noi ora preghiamo l'Annunziata, affinché possa darvi una buona annata.

²³ Buona sera e Buona Pasqua, dammi le uova della pollastra.

Siamo in tanti a abbiamo naso,/o due ricotte o una forma di formaggio.

²⁴ Abbiamo detto San Lazzaro,/ora sia lodato Gesù Cristo.

Santu Lazzaru, ritengo sia necessario soffermarsi brevemente sulla figura del protagonista, per l'appunto Lazzaro.

Lazzaro di Betània è venerato come santo dalla Chiesa cattolica, dalla Chiesa ortodossa e dalla Chiesa copta. Il racconto della sua resurrezione dai morti costituisce una narrazione propria del Vangelo di Giovanni, e non trova evidenti paralleli nei vangeli sinottici. Si tratta di un episodio piuttosto articolato, che occupa un intero capitolo del Vangelo (Gv. 11, 1-44). Le vicende sono note: Lazzaro vive a Betània, nei pressi di Gerusalemme, ed è fratello di due donne, Marta e Maria. Le due sorelle mandano a dire a Gesù che Lazzaro, il suo amico, è gravemente malato. Appresa la notizia, Gesù, tuttavia, decide di non recarsi immediatamente a Betània, ma attende altri due giorni prima di mettersi in viaggio; quando egli giunge a Betània apprende che Lazzaro è morto e che è già nel suo sepolcro da quattro giorni. Marta e Maria si recano incontro a Gesù, lamentandosi del fatto che egli non è giunto in tempo per salvare Lazzaro. Gesù, profondamente commosso, decide dunque di recarsi al sepolcro: una grotta chiusa da una pietra. Egli alza gli occhi al cielo e prega il Padre, ed ecco che il miracolo si compie. Al grido «Lazzaro, vieni fuori!», l'uomo ritorna in vita ed emerge dal suo sepolcro, ancora avvolto nelle sue bende, davanti ad una folla incredula e spaventata.

Dopo quest'episodio, le Scritture tacciono totalmente della figura di Lazzaro, se non per un breve accenno nel capitolo successivo dello stesso Vangelo (Gv. 12). Nei versetti 9 e 10, infatti, si dice: «intanto la gran folla di Giudei venne a sapere che Gesù si trovava là, e accorse non solo per Gesù, ma anche per vedere Lazzaro che egli aveva risuscitato dai morti. I sommi sacerdoti allora deliberarono di uccidere anche Lazzaro».

Lazzaro dunque, dopo essere stato risuscitato, sarebbe stato ucciso per ordine dei sommi sacerdoti. Tuttavia, sia la tradizione cristiana occidentale che quella orientale sono concordi nell'affermare che, dopo la morte e la resurrezione di Cristo, in seguito alle prime persecuzioni contro i Cristiani, Lazzaro, insieme alle sorelle Marta e Maria, sarebbe fuggito dalla Giudea.²⁵ Secondo la tradizione occidentale, riportata nella nota *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine, Lazzaro sarebbe giunto a predicare in Francia con le sue sorelle, divenendo primo vescovo di Marsiglia.²⁶ Nella tradizione cristiana orientale Lazzaro, costretto a fuggire dalla Giudea insieme alle sorelle Marta e Maria, dopo molte peregrinazioni sarebbe sbarcato sull'isola di Cipro, divenendo poi primo vescovo di quella comunità.²⁷

²⁵ Ciò si accorderebbe con quanto affermato in un versetto degli Atti degli Apostoli: «Intanto quelli che erano stati dispersi dopo la persecuzione scoppiata al tempo di Stefano, erano arrivati fin nella Fenicia, a Cipro e ad Antiochia e non predicavano la parola a nessuno fuorché ai Giudei» (At. 11,19). Nell'Ottocento entrambe le tradizioni vengono riportate dal Moroni Romano (MORONI ROMANO 1846: 249-250).

²⁶ «*Post ascensionem domini cum gravis esset christianorum persecutio, Judaei prodere sanctum Lazarum cum suis sororibus et christianorū magna copia cupientes in navi absquo remis posuerunt, divino vero nutu et angelo regente veniunt ad Massiliam*»; XCVI, 1: «*In hac igitur dispersione beatus Maximinus, Maria Magdalena, Lazarus frater ejus, Martha soror ipsius et Martilla pedissequa Marthae nec non et beatus Cedonius, qui caecus a nativitate exstiterat, sed a domino fuerat liberatus, omnes hi insimul et plures alii christiani navi ab infidelibus impositi et pelago sine aliquo gubernatore expositi, ut omnes scilicet simul submergerentur, divino tandem nutu Massiliam advenerunt*» (*Legenda Aurea*, CCXXXV).

²⁷ Questa tradizione orientale è raccolta da M. G. MICHELIDES, *Saint Lazarus. The history of his church at Larnaca* (il saggio è stato trascritto in rete D.

Occorre, infine, ricordare che negli scritti neotestamentari esiste anche un altro personaggio di nome Lazzaro. Si tratta di un povero mendicante che compare nella famosa Parabola del ricco Epulone, narrata dall'evangelista Luca (Lc. 16, 19-30). Moltissimi commentatori ritengono che il personaggio della parabola non sia da identificarsi con Lazzaro di Betània.²⁸ Tuttavia, è da notare il fatto che nella cultura popolare Lazzaro di Betania e Lazzaro della parabola siano stati spesso considerati la stessa persona, come spesso accade per altri personaggi evangelici.

5. *Dal Salento alla Grecia: paralleli e confronti etnografici*

5.1 *Gallipoli: la notte di Pasqua e le uova*

A Gallipoli vi è l'usanza, la notte di Pasqua, di “*andare all'ove*” (andare alle uova), ossia di recarsi di casa in casa a richiedere, mediante un canto, delle uova, le quali poi verranno utilizzate il giorno di Pasquetta per la preparazione di un piatto tipico, chiamato “*spazzatu*” (uno spezzatino di carne e uova). Particolarità di questa tradizione è che la melodia della questua è pressoché identica a quella del *Santu Lazzaru*. Il testo, invece, privo di qualsiasi riferimento sacrale, è incentrato esclusivamente sulla richiesta delle uova. Solitamente, se queste vengono concesse, il canto si chiude con dei versi di ringraziamento; se, invece, il padrone di casa si rifiuta di aprire la porta e dare ascolto alle richieste degli avventori, il canto si

Serfes in *St. Lazarus the friend of Christ and first Bishop of Kition, Cyprus*, (<http://www.serves.org/lives/stlazarus.htm> cons.: 20/12/2021).

²⁸ Nella *Catholic Encyclopedia* Lazzaro della parabola e San Lazzaro di Betània vengono considerati due personaggi distinti (1910, IX: 96-98)

può concludere con dei versi di maledizione.²⁹ Si tratta dunque, di una pratica affine a quella del *Santu Lazzaru*, probabilmente derivata da una destrutturazione della stessa.

5.2 I Passiùna della Grecia Salentina

La rappresentazione della *Passiùna tu Christù* è considerata, all'oggi, la testimonianza più alta dell'identità grica salentina. Essa si svolgeva per mezzo di un canto, un tempo molto diffuso nei comuni ellenofoni della Grecia Salentina, che ripercorreva il racconto evangelico della Passione di Cristo. Tale canto prendeva anche il nome di *A' Lazzaro* poiché nell'ultimo verso viene affermato che «*questi sono i giorni di San Lazzaro*» (*ca tue ine mère ma t'à Lazàru*), come semplice identificazione temporale del periodo (la fine della Quaresima) in cui questa pratica doveva svolgersi. A causa di ciò le due tradizioni, quella de *I Passiùna* e quella de *Lu Santu Lazzaru* sono spesso state confuse e variamente associate.³⁰

La rappresentazione della Passione di Cristo è documentata in varie versioni nei diversi comuni della Grecia Salentina, le cui analogie e differenze riguardano il numero e la posizione delle strofe, la lingua (con piccole varianti tra un paese e l'altro) e, infine, la musicalità e la gestualità dei cantori (COSTA 2011: 140).

Il canto della Passione viene eseguito durante la settimana santa, in particolare la domenica delle Palme (CHIRIATTI 1990: 55). I luoghi scelti dai cantori erano piuttosto variegati: i

²⁹ Si ringraziano, per le informazioni a riguardo, Luigi Liaci e Luigia Manzoletti.

³⁰ Tra le più recenti pubblicazioni che trattano sia del *Santu Lazzaru* che *I Passiùna* della Grecia Salentina, inquadrandoli nella sfera dei "canti di Passione" si segnala la recente pubblicazione a cura di MELEGARI (2021).

crocevia, i vicoli, i cortili, le piazze e i sagrati delle chiese. Il numero di persone coinvolte nella rappresentazione era di tre o quattro: due cantori che si alternavano nell'esecuzione delle strofe, un musicista che li accompagnava con la fisarmonica o l'organetto e, in alcuni casi, un "portatore di palma" (COSTA 2011: 147). Spesso, infatti, il gruppo portava con sé un rudimentale apparato scenico costituito da una larga asta infilata in un disco di legno da cui pendevano una serie di fazzoletti in seta variamente colorati e delle arance. L'asta era sormontata da una palma benedetta e sui fazzoletti erano attaccate le principali figure della *Via Crucis*, che potevano essere mostrate agli spettatori a seconda dell'episodio narrato.³¹ La presenza della palma d'ulivo richiamava il tema religioso della domenica delle Palme, giorno in cui si ricorda l'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme prima dei giorni della sua Passione, quando «la gran folla che era venuta per la festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme, prese dei rami di palme e uscì incontro a lui gridando: Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore, il re d'Israele!» (Gv. 21, 9). Avviandosi alla parte conclusiva della rappresentazione, i cantori chiedevano ai presenti delle offerte, solitamente soldi o uova. Dalle interviste raccolte da Diana Costa, emerge che, nei tempi passati, i cantori "si fermavano ad ogni angolo delle strade facendo tre, quattro, cinque versi, e poi si spostavano all'altro angolo più avanti ancora. Magari la gente dava per esempio un'arancia selvatica, due fichi, cose magari; perché allora non c'erano soldi". Dalle stesse interviste, emerge inoltre che la Passione si apprendeva da veri e propri maestri (COSTA 2011: 141).

³¹ Le modalità di esecuzione sono descritte nel dettaglio in ORLANDO 2002: 18 e ss., ed in CHIRIATTI 1990: 55.

In diverse aree del territorio italiano, nel periodo pasquale, vengono eseguiti dei canti che narrano, secondo varie forme e modalità, le vicende della Passione di Cristo. Il fenomeno è tutt'ora vivo e praticato in alcune località, mentre in alcuni casi la sua progressiva destrutturazione ha lasciato poi spazio, in tempi recenti, a fenomeni di revival culturale. *I Passiùna tu Cristù* della Grecia ripropone la modalità esecutiva propria dell'Italia centrale, con una lunga narrazione che termina con la richiesta di doni e gli auguri pasquali.³² La pratica del canto della Passione nella maniera in cui si svolge nei paesi grecanici del Salento, può essere inserita nell'insieme delle cosiddette Sacre Rappresentazioni, un vasto fenomeno teatrale e religioso sviluppatosi in tutta Europa nel Basso Medioevo. Proprio per queste peculiarità di carattere scenico, la tradizione della *Passiùna*, oltre ad essere un'espressione narrativa, può considerarsi la forma più antica di espressione teatrale della Grecia Salentina ed è perciò inquadrabile nell'attività dei cosiddetti *cantastorie* (CHIRIATTI 1990: 55-56).

Come per *Lu Santu Lazzaru*, risulta difficile poter definire un'unica redazione del testo della Passione grica, con un numero esatto di strofe poste nella giusta sequenza. Ciò è dovuto al fatto che si tratta di tradizioni da sempre tramandate oralmente (COSTA 2011: 144).

5.3 Τα Κάλαντα του Λαζάρου: *tradizioni popolari nella Grecia e nelle isole greche*

Nella cultura popolare ellenica è assai diffusa l'usanza dei cosiddetti *Kàlanta* (Κάλαντα): si tratta di canti a carattere

³² Per ulteriori informazioni sui canti della Passione in Italia si veda CHIRIATTI ET AL. 2007: 13-20, cui si rimanda per la bibliografia di approfondimento.

prevalentemente religioso che si eseguono nella vigilia (in taluni casi nel giorno stesso) di importanti feste annuali: Natale (*Χριστούγεννα*), Capodanno (*Πρωτοχρονιά*), Epifania (*Φώτα*), Sabato di Lazzaro (*Σάββατο του Λαζάρου*), Domenica delle Palme (*Κυριακή των Βαΐων*) e la notte di Pasqua (*βράδυ της Ανάστασης*). I canti eseguiti in occasione della festa di Lazzaro prendono il nome di *Κάλαντα του Λαζάρου* (ossia “Canti di Lazzaro”) e si eseguono, solitamente, la vigilia del Sabato di Lazzaro, ossia il venerdì delle Palme (cfr. ΤΕΡΛΙΚΚΑΣ 2008).

In alcune aree dell’Ellade – quali la Grecia Centrale, la Macedonia e la Tracia – i Canti di Lazzaro sono esclusivo appannaggio delle donne, le cosiddette “*Lazarines*” (*Λαζαρίνες*). Si tratta di ragazze, di età solitamente compresa tra gli undici e i quindici anni, vestite per l’occasione con abiti riccamente colorati, adorni di preziosi pizzi e arricchiti da perline, medaglie in oro ed argento, completati da sfavillanti catene al collo e splendidi orecchini, anelli e monili. Dotate ciascuna di un cestino decorato con nastri e fiori policromi – all’interno del quale la madre, dopo il controllo finale dell’abito, ha depresso il primo regalo, solitamente un uovo – le *Lazarines* vanno cantando e danzando per le strade del loro villaggio.³³ Le fanciulle possono anche recare in mano, oltre al cestino, un

³³ La stessa preparazione delle fanciulle che impersoneranno le *Lazarines* rappresenta per ciascuna famiglia un evento molto importante; la preparazione del ricco abito, il cui colore predominante è solitamente il rosso, così come l’apprendimento dei canti e della gestualità coreutica, richiede dei tempi di preparazione molto lunghi e un impegno non indifferente da parte delle singole fanciulle e delle loro famiglie. Per approfondire questa tematica si faccia riferimento a ΠΑΣΧΑΛΟΥΔΗΣ 2016.

pupazzo, la cosiddetta "bambola di Lazzaro", che a volte viene cullata come un bambino.³⁴

Secondo alcuni studiosi, tale pratica, in passato, possedeva una forte valenza sociale all'interno del gruppo di appartenenza delle fanciulle. Le *Lazarines*, infatti, esibendosi con canti e danze, si trovavano in quest'occasione al centro dell'attenzione della comunità e soprattutto, del loro eventuale futuro marito.³⁵

Tale ipotesi sarebbe anche confermata dall'analisi dei testi dei canti dalle *Lazarines*, i quali spesso non hanno un contenuto religioso ma piuttosto legato alle pratiche del mondo contadino, ai cicli della natura o all'amore.³⁶ Per tale motivo, inoltre, sarebbe da ricercarsi un'origine arcaica per queste pratiche culturali, reminiscenza di antichi rituali pagani legati alla fertilità, alla primavera e alla rinascita; rituali comunque precedenti al cristianesimo, ma dopo l'avvento del cristianesimo, caricati di nuovo significato, attraverso l'innesto della figura di Lazzaro (che diventerebbe dunque simbolo, con la sua resurrezione, della rinascita primaverile).³⁷

Nella Grecia Peninsulare e nella gran parte delle Isole Egee, inclusa Creta, i canti di Lazzaro sono invece eseguiti, sempre accompagnati dalla questua, da gruppi di fanciulli e fanciulle. La padrona di casa, accolti gli avventori e attesa la fine del canto, li

³⁴ La bambola di Lazzaro consiste di un'intelaiatura in legno rivestita di stoffa o carta colorata; essa viene posta nel cesto o tenuta in mano, a volte viene cullata oppure si balla con essa durante il canto (cfr. PUCHNER 2009: 159-160).

³⁵ PUCHNER 2009; ΣΑΧΙΝΙΔΗ 2013; in particolare ΣΕΡΓΗΣ 2015: 311-312.

³⁶ Alcuni testi sono raccolti in ΣΕΡΓΗΣ 2015: 311-314.

³⁷ ΣΕΡΓΗΣ 2015: 315. Tale tesi è stata ribadita anche in PUCHNER 2009 (con bibliografia precedente).

ricompensa con dei doni – solitamente del denaro o delle uova – che vengono depositi nel tipico paniere decorato con fiori e campane (ΠΑΠΑΖΟΓΛΟΥ 2012: 140).

A Nisyros, piccola isola poco a nord di Rodi, gruppi di fanciulli e fanciulle si impegnano nella tradizionale questua del Sabato di Lazzaro recando appresso delle palme variamente intrecciate e decorate con fiori policromi (*βαγιά*). Peculiare è anche la presenza della cosiddetta “*calandra*” (*καλαντήρας*): si tratta di un piccolo giocattolo in legno, a forma di cupola cruciforme, che viene decorato con fiori e foglie e portato nella questua da uno dei fanciulli. Sulla parte anteriore della struttura lignea viene montato un piccolo fantoccio a forma di mummia, che simboleggia Lazzaro; la cupola è sormontata da un piccolo uccello in legno, montato su un asse verticale che può essere fatto ruotare azionando una cordicella. La *calandra* simboleggerebbe la tomba di Lazzaro; l’uccello che si muove sui fiori annuncerebbe, invece, l’arrivo della primavera: un duplice significato legato sia all’aspetto puramente religioso e cristiano, sia a quello più arcaico legato ai cicli naturali, al susseguirsi delle stagioni.³⁸

Diffusa in tutta l’Ellade è la tradizione di impastare, al mattino del Sabato di Lazzaro, dei pani dolci – chiamati “*λαζάρηδες*” (*lazàrides*), “*λαζαρούδια*” (*lazarùdia*) o “*λαζαράκια*” (*lazaràkia*) – a forma di mummia, con gli occhi realizzati con chiodi di garofano. Spesso sono ripieni di noci macinate, mandorle, fichi, uvetta, miele, e varie spezie e si consumano ancora caldi.

Tutti i riti citati sinora non prevedono un accompagnamento strumentale al canto, il quale sembra invece essere fondamentale

³⁸ Questa sorta di apparecchio scenico rappresenta un unicum di questa area. La sua costruzione viene descritta minuziosamente in GALANIS 2012: 303.

nelle manifestazioni culturali affini diffuse nelle Isole Ionie. A Leucade (*Λευκάδα*) gruppi formati da alcuni uomini – solitamente un suonatore di clarinetto e due-tre cantori – nella notte del Sabato di Lazzaro, si recano di casa in casa con un paniere a svolgere la tradizionale questua. Questi riceveranno in dono generi alimentari o soldi, che verranno anche qui deposti in un apposito paniere portato da uno degli avventori.³⁹

Ad Episkepsi (*Επίσκεψη*), un piccolo villaggio nell'estremità nord dell'isola di Corfù, la notte del Sabato di Lazzaro gli uomini della comunità si impegnano ad eseguire, per le vie del borgo, il Canto di Lazzaro. Al passaggio della questua le donne escono di casa ed offrono loro dolci e vino rosso. Il canto di Episkepsi (eseguito anche in altri borghi di Corfù e delle Isole Ionie), accompagnato da vari strumenti musicali (violino, chitarra, fisarmonica), racconta le vicende di Lazzaro e la storia della sua Resurrezione. Ogni singola strofa viene intonata prima dal solista, poi completata e ripetuta dal coro. Il testo, sebbene presenti alcune varianti locali, ha una precisa struttura tripartita, identica a quella del Santu Lazzaru salentino. Nella prima parte troviamo sempre il saluto e la legittimazione della questua:

*Με τον ορισμό λόγο να πούμε
και το Λάζαρο να διηγηθούμε.*

[Diciamo una parola
E raccontiamo i fatti di Lazzaro]

*Καλησπέρα σας καλή βραδιά,
ήρθε ο Λάζαρος με τα Βαϊά.*

³⁹ La pratica è stata osservata sul campo nella Quaresima del 2018. Sono, inoltre, visionabili sul web diversi video che la testimoniano.

[Buonasera a te, buonanotte,
È arrivato Lazzaro con le Palme].

Il canto prosegue con la narrazione evangelico popolare, questa volta narrante le vicende della resurrezione di Lazzaro, per poi concludersi con le consuete formule beneaugurali e di congedo:

*Τώρα ευχόμεθα καλήν υγεία,
Καλή Ανάσταση και ευτυχία.*

[Ora desideriamo augurarvi buona salute,
Buona Pasqua e felicità].⁴⁰

6. Per una lettura storico-antropologica

6.1 I riti di questua nelle società agricole tradizionali

Per definire la pratica culturale del *Santu Lazzaru* sono stati proposti, all'interno di questa trattazione, termini quali "rito di questua" e "questua rituale", mentre negli studi precedenti sull'argomento è stata spesso utilizzata l'espressione "canto di questua".⁴¹ Secondo Pietro Clemente, tuttavia, tale espressione, comunemente utilizzata, esprimerebbe «un punto di vista parziale e deformante su un complesso fenomeno cerimoniale». Pertanto, lo studioso preferisce sostituire alla stessa quella di "questua-cerimonia", indicante «l'attività che, in uno spazio comunitario definito e riconosciuto, e in un tempo tradizionalmente determinato, un gruppo particolare di persone (agenti) realizza visitando le famiglie della comunità (utenti)

⁴⁰ Il testo del canto è stato trascritto dalle registrazioni sul campo ed è consultabile su alcuni siti internet di promozione turistica locale. Si ringrazia Padre Arsenios Aghiarsenita per la consulenza sulla traduzione.

⁴¹ Cfr. SANTI 2010, RAMPINO 1986/87.

presso le loro case, proponendo a queste delle prestazioni espressive, e ricevendone doni; tali doni (per lo più alimentari) vengono usati successivamente in modo collettivo (o individuale) dal gruppo» (CLEMENTE 1982: 101).

In ogni caso, la pratica del *Santu Lazzaru* può farsi rientrare nel più complesso insieme delle "pratiche di questua", ovunque diffuse nell'area euro-mediterranea, definibili come «richieste di dazione e prelievi di beni (generalmente alimenti) eseguite, secondo diverse modalità ed entro precisi segmenti spazio-temporali, da soggetti tradizionalmente demandati a rivestire il ruolo di postulanti» (BUTTITTA 2016: 159).

Nei riti di questua, l'auspicata dazione degli offerenti presuppone un dono da parte dei questuanti, il quale assume spesso una dimensione performativa (*ibid.*). Nel caso del *Santu Lazzaru* e delle tradizioni affini appena esplicate, il rito si manifesta, ovviamente, attraverso la pratica performativa del canto, più o meno itinerante.

L'offerta che segue alla richiesta dei questuanti concretizza, dunque, uno scambio tra beni materiali (generi alimentari, bevande o denaro) ed immateriali (ossia l'auspicio di benessere, salute e prosperità). Secondo Ignazio Buttitta, le offerte, dunque, non andrebbero ricondotte primariamente alla "dimensione sociale" della questua (la quale pure è presente e riconoscibile⁴²), ma «si configurano come un dono da rivolgere alle entità trascendenti (Dio, la Madonna, i Santi, i morti) che

⁴² Osserva sempre Buttitta: «L'indubitabile funzione redistributiva che certo può essere riconosciuta a molti riti di questua è storicamente da considerarsi, conseguentemente, come derivata e accessoria, e una loro lettura in termini meramente socio-funzionali limitata se non riduttiva, non conducente comunque rispetto alla comprensione delle ragioni prime soggiacenti al farsi dei riti» (BUTTITTA 2016: 180-181).

propiziano il benessere delle persone e, quindi, i cicli della vita individuale e collettiva» (cfr. BUTTITTA 2016: 159). In quest’ottica, i questuanti rappresentano delle vere e proprie “figure dell’alterità”, ossia “agenti del sacro”, pertanto offrire loro qualcosa rappresenta un investimento utile ai fini dell’ottenimento futuro di un qualche beneficio (BUTTITTA 2016: 160-161; BUTTITTA 2009: 16; LANTERNARI 1976; GRIMALDI 1993).

Tali azioni rituali, osserva sempre Buttitta, seppur nelle loro diverse forme, sono «indice della persistenza di un’ideologia magico-religiosa di matrice contadina». Anche «quando i loro sensi e le loro funzioni appaiono slegati da questo più antico orizzonte ideologico e piuttosto riferibili a nuove istanze [...] almeno morfologicamente riconducibili a prassi rituali proprie delle società di cultura agropastorale» (BUTTITTA 2016: 162; cfr. anche BUTTITTA 2009: 17).⁴³

La pratica del *Santu Lazzaru*, così come gli altri esempi riportati in precedenza, riconducono, in effetti, a comunità caratterizzate da uno stesso retroterra economico e socioculturale di matrice agro-pastorale, caratterizzato da esigenze pressoché simili, ovvero il controllo dei ritmi naturali e produttivi con la necessità di impetrare la benevolenza delle potenze ultraterrene per garantire la fecondità e l’abbondanza di armenti e raccolti (cfr. BUTTITTA 2016; BUTTITTA 2009; MANNIA 2018: 18). È per tale ragione che le questue rituali precedono e accompagnano quelle scadenze dei calendari festivi

⁴³ Come si è visto, nel *Santu Lazzaru* oltre agli auspici di benessere e ai riferimenti alla benevolenza divina verso la casa degli offerenti e i suoi abitanti, ricorrono riferimenti al buon esito dei cicli agricoli. Essi sono contenuti più spesso nella parte conclusiva dell’azione rituale che segue al dono dei padroni di casa (per confronto, BUTTITTA 2016: 209).

che, sin dall'affermarsi delle pratiche agricole, hanno scandito, nell'avvicinarsi di tempi sacri e profani, di tempi del lavoro e tempi della festa, i ritmi della vita sociale.⁴⁴ Queste vanno, d'altronde, «interpretate all'interno di una più generale concezione della festa religiosa quale momento di manifestazione della divinità, di promozione di ordine e di ricchezza, di ostentazione di un'abbondanza mitica ciclicamente riaffermata e possono essere considerate come reiterazione di un "momento fondante della cultura e degli organismi sociali"» (BUTTITTA 2016: 180; GIALLOMBARDO 1990). In questo senso la pratica della questua si propone sempre sul piano simbolico ed è da intendersi «come dispositivo a un tempo generatore (per chi riceve) e propiziatore (per chi dona) di abbondanza» (BONANZINGA 1999: 90; cfr. anche BUTTITTA 2016: 180; GIALLOMBARDO 1990: 25-38).

6.2 Un'origine bizantina per il Santu Lazzaru?

Se dall'analisi "strutturale" degli elementi simbolico-rituali della pratica del *Santu Lazzaru* emerge l'importanza del fenomeno nel vasto campo semantico dei "riti di questua" nell'area euro-mediterranea, la lettura dello stesso nella sua realtà storica ci permette di ipotizzare l'origine di questa pratica in un ben preciso orizzonte geografico-culturale.

L'importanza data, in questo rituale, alla figura di Lazzaro (il cui culto è particolarmente diffuso nella tradizione ortodossa e cattolica orientale), il periodo elettivo della pratica (Quaresima/Sabato delle Palme), nonché le chiare affinità emerse nella comparazione coi riti di Lazzaro diffusi nell'ecumene elladica, esprimono un chiaro legame culturale

⁴⁴ BUTTITTA 2016: 161-162; sui tempi del lavoro e della festa si vedano BUTTITTA 2006; BUTTITTA 2013.

con la religiosità tradizionale greco-bizantina. Presso i Cristiani Ortodossi e presso le Chiese di rito Bizantino, infatti, la figura del “Santo e Giusto Lazzaro” riveste un ruolo tutt’altro che secondario nella liturgia e nella devozione popolare. Il santo viene ricordato nel cosiddetto “Sabato di Lazzaro” (*Σάββατο του Λαζάρου*), ossia il giorno precedente alla Domenica delle Palme. Le letture e gli inni per questa festa si concentrano, infatti, sulla resurrezione di Lazzaro quale prefigurazione della Resurrezione di Cristo e, in senso più ampio, della resurrezione dei morti nel Giudizio Finale.⁴⁵

Il legame con la religiosità ortodossa e la cultura religiosa greco-bizantina non sorprende in un territorio quale il Salento, da sempre ponte tra Oriente ed Occidente e luogo privilegiato di sopravvivenza della cultura bizantina, che si manifesta attraverso una lunga sopravvivenza della lingua e del rito.

Oggi, grazie a una lunga stagione di ricerche storico-culturali e storico-religiose⁴⁶, cui si è affiancata, negli ultimi decenni, l’attività di ricerca archeologica⁴⁷, possediamo un panorama

⁴⁵ Nel Poema di Andrea di Creta, straordinario esempio di poesia religiosa bizantina, cantato già alla compieta del Venerdì di Lazzaro (Ode 1. Tono 1. Irmòs), troviamo alcuni versi estremamente significativi: «Allora tu spezzasti i sigilli dell’ade; chiamando Lazzaro sconvolgesti la potenza del nemico e, prima della croce, lo persuadesti a tremare davanti a te, unico Salvatore».

⁴⁶ Le ricerche più importanti a riguardo sono quelle condotte da Andrè Jacob (in generale, si vedano JACOB 1982, 1987). Una lunga tradizione è, inoltre, quella degli studi sulla lingua e sul rito greco in Terra d’Otranto: della ricca bibliografia esistente basti citare qui PALAMÀ 2013, TOMMASI 2020: AZZARONI, CASARI 2015, CASSONI 2000.

⁴⁷ Allo stato attuale il Salento rappresenta una delle aree meglio indagate del Mezzogiorno, a livello archeologico, per quel che riguarda le dinamiche insediative e la conoscenza dell’habitat rurale in età Bizantina, grazie agli studi multidisciplinari sulla cultura materiale, gli scavi archeologici, le

piuttosto ampio del Salento bizantino e delle vicende storico-culturali che hanno portato alla formazione e alla sopravvivenza della cultura greco-bizantina del Salento (Jacob 1982: 49).

Se, com'è noto, la storia del Salento bizantino inizia durante il regno dell'imperatore d'Oriente Giustiniano I (527-565), quando si assistette all'ultimo concreto tentativo di riconquista delle regioni occidentali per ristabilire l'unità dell'Impero romano (*renovatio imperii*),⁴⁸ è solo dalla metà dell'VIII secolo che il Salento e le altre propaggini dell'Impero nella penisola italiana iniziano ad acquisire dei caratteri culturali propri sempre più marcati. Ovunque, nei territori soggetti all'Impero, si applica infatti la sostituzione di lingua e di liturgia, la confisca dei patrimoni della Santa Sede nonché la sottomissione dei vescovi alla giurisdizione di Costantinopoli.⁴⁹ Ma il momento decisivo

campagne di ricognizione e le numerose attività eseguite nel corso dell'ultimo trentennio dal Laboratorio di Archeologia Medievale dell'Università del Salento (Cfr. in generale ARTHUR 1997, 2012; ARTHUR, LEO IMPERIALE, MUCI 2018). Attualmente, le ricerche archeologiche sul Salento bizantino si inseriscono anche in un Progetto di Rilevante Interesse Nazionale, denominato "Byzantine Heritage of Southern Italy" (coordinato da P. Arthur), ricerca multidisciplinare che coinvolge varie università ed interessa un'ampia entità territoriale comprendente Sicilia, Calabria, Basilicata e Puglia.

⁴⁸ Nonostante l'amministrazione separata del vecchio Impero d'Occidente e del nuovo Impero d'Oriente, l'idea dell'unità e dell'universalità dell'Impero Romano era ancora viva e l'imperatore romano continuava ad essere considerato il capo dell'*orbis romanus* e dell'ecumene cristiana. Era, dunque, un diritto naturale dell'imperatore riconquistare l'eredità di Roma, suo eterno e irrevocabile possesso (cfr. OSTROGORSKY 2014: 59).

⁴⁹ Scrive Giulio Gay: «In quella stessa epoca nella quale vedono sfuggirsi il resto d'Italia, gli imperatori bizantini ottengono almeno questo risultato: che alle due estremità della Penisola, Calabria e Terra d'Otranto, il loro dominio

per la formazione del Salento bizantino si deve collocare, secondo Andrè Jacob, negli ultimi decenni del IX secolo, quando le truppe di Basilio I il Macedone (867-886) e Leone VI il Saggio (886-912) ristabiliscono l'autorità del *basileus* su tutta l'Italia meridionale. Dopo l'occupazione di Bari (876), la presa da parte dei Bizantini di Taranto (880) e infine di Santa Severina (886), Leone VI pone le basi della riorganizzazione amministrativa ed ecclesiastica della intera regione. Sulla sponda calabra del Golfo di Taranto viene istituita la *Metropolia* di Santa Severina (886) – divenuta simbolo della vittoria contro i Saraceni – della quale la diocesi di Gallipoli diverrà suffraganea. Poco prima la stessa Gallipoli, che doveva versare in precarie condizioni economiche e demografiche, era stata ricostruita e rifortificata: l'imperatore Basilio I vi aveva mandato da Eraclea Pontica dei coloni destinati a rinsanguare la popolazione locale.⁵⁰ Nel 967/68 l'imperatore Niceforo II fece elevare a *metropolia* la diocesi autocefala di Otranto, sottomettendole quali suffraganee le lucane Acerenza, Tursi, Gravina, Matera e Tricarico. Il territorio del Basso Salento dunque si configura, almeno a partire dal X secolo, come un'area fortemente grecizzata, sia da un punto di vista linguistico, che da un punto di vista religioso (VON FALKENHAUSEN 1978: 49; GAY: 329-330).

Ma appena un secolo dopo, trascorsi oltre cinquecento anni di dominio politico, i Bizantini dovranno cedere il posto all'emergente potenza normanna. Tuttavia, se dopo la conquista del Guiscardo il Meridione d'Italia risulterà politicamente

si attacca maggiormente al suolo e vi mette, per così dire, radici sempre più profonde» (GAY 2011: pp. 13-14).

⁵⁰ Si veda in generale JACOB 1982: 53-56, cui si rimanda per ulteriori approfondimenti e riferimenti bibliografici.

ricollegato all'Europa occidentale, alcune aree – come il Salento meridionale – conserveranno ancora a lungo una certa autonomia e, soprattutto, una propria identità culturale. In sostanza, ciò che i Normanni distruggono, nella seconda metà dell'XI secolo, è solo la potenza militare del *basileus*; essi lasceranno intatte le istituzioni locali, ad a malapena l'organizzazione ecclesiastica subirà qualche cambiamento. A dispetto degli sforzi della Chiesa romana, il rito greco in Terra d'Otranto continuerà a serbare – e per lungo tempo – la sua preponderanza. Ancor più sarà così per la lingua greca, che ancora oggi sopravvive, com'è noto, nella cosiddetta "Grecia Salentina".⁵¹

Le numerose testimonianze artistiche ed epigrafiche disseminate sul territorio testimoniano ancora oggi, e in modo piuttosto eloquente, la vivacità e la lunga influenza della cultura bizantina. Oltre a queste, centinaia di codici (a contenuto profano o teologico), oggi conservati nelle grandi biblioteche italiane ed europee, ci consentono di penetrare nel cuore degli interessi letterari e religiosi della popolazione ellenofona locale (JACOB 1987: 223). Proprio basandosi sullo studio della diffusione dei codici librari nel Salento, André Jacob spiega che almeno a partire dal XIII secolo è possibile documentare la presenza di due grandi aree culturali greche nel Salento, che si manterranno senza grosse variazioni anche nei secoli immediatamente successivi: quella di San Nicola di Casole, comprendente i paesi inclusi nel triangolo Otranto-Maglie-Alessano (soprattutto l'area tra Otranto e Castro) e quella del

⁵¹ La Grecia Salentina è costituita attualmente da nove comuni ellenofoni (Calimera, Castrignano de' Greci, Corigliano d'Otranto, Martano, Martignano, Melpignano, Soleto, Sternatia, Zollino) caratterizzati dalla presenza di un dialetto neo-greco noto come *Grìco*.

quadrilatero compreso tra Nardò, Soleto, Maglie e Gallipoli (Jacob 1982: 62-63; Id. 1987: 224). Questo fatto appare sostanzialmente confermato dai dati riportati nella *Relazione dei preti greci della diocesi di Otranto*, contenuta nel codice *Brancacciano I.B.6.* (Biblioteca Nazionale di Napoli), redatto nella seconda metà del XVI secolo.⁵² Qui vengono riportati i nomi dei «castelli dove si parla greco solamente e si fanno l'uffici greci solamente»: Soleto, Sternatia, Cannole, Strudà, Neviano e Zollino. Vi sono poi quei «Castelli dove si parla greco e italiano et dove sono preti greci et latini insieme»: Galatina, Aradeo, Noha («dove è un prete alcuna volta greco et alcuna volta latino»), Martano, Castrignano dei Greci, Melpignano, Carpignano, Calimera, Corigliano, Cursi, Bagnolo, Cutrofiano, Ruffano, Martignano. Ed infine «castelli dove si parla latino solamente et li preti sono greci et altri latini»: Alessano, Montesardo, Ruggiano, Patù, Gagliano, Ruffano, Poggiardo, Morigino, Giurdignano, Minervino, il casale di Valiano, Maglie, Otranto, abbazia di San Nicola di Casole, Galatone, Scorrano e Salignano.⁵³ In una situazione comunque complessa, è possibile notare come, in sostanza, l'area di maggior sopravvivenza della cultura bizantina nel Salento corrisponda sostanzialmente a quell'ampia fascia del Salento meridionale compresa tra Gallipoli ed Otranto. Tale fatto sarebbe confermato, secondo gli studi di Oronzo Parlangeli, anche da alcune evidenze di natura linguistica. La delimitazione

⁵² Attualmente, il codice si rivela la fonte più preziosa sulla storia delle popolazioni e del rito greco in Italia. Questo contiene vari documenti redatti nel periodo compreso tra il 1570 e il 1597, in pieno clima post-tridentino. Per informazioni più dettagliate e per la bibliografia specifica si rimanda a CORSI 1990.

⁵³ Il testo della fonte è trascritto integralmente in PARLANGELI 1989: 93.

delle isofone relative al trattamento del vocalismo tonico consente, in effetti, di distinguere due sezioni della penisola salentina, una settentrionale ed una meridionale. La linea di demarcazione che separa queste due aree parte dallo ionio e congiunge i limiti settentrionali dei feudi di Nardò, Galatina, Soleto, Sternatia, Martignano e Calimera, fino a giungere alla costa adriatica. Diverse innovazioni linguistico-fonologiche provenienti dal Nord si arrestano proprio all'altezza di questo limite. A titolo di esempio, in questa sede, possiamo ricordare come a sud del suddetto confine si manifestino gli esiti non dittonganti di "o" (ad es., per fuoco e olio abbiamo *foku/òiiu* a sud di tale limite e *fueku/egg'u* a nord). Altro caso emblematico è il trattamento dei riflessi di "calce/falce": nella fascia centrale del Basso Salento (tra Otranto e Gallipoli) sono in uso i termini *kagge/fagge*; a nord del limite settentrionale riconosciuto dal Parlàngeli sono, invece, regolari i tipi *kauce/fauce*, che riaffiorano poi nell'estrema cuspide della penisola, dove probabilmente l'elemento greco era sin dalle origini più povero ed isolato (cfr. PARLANGÈLI 1989) (Fig. 2).

Confrontando le carte linguistiche redatte dal Parlàngeli, non sarà difficile notare come quella che egli individua come "area di massima estensione della Grecia Salentina"⁵⁴ (e dunque di maggior diffusione della lingua greca e della cultura greco-bizantina) corrisponda, in modo sorprendente, all'area di diffusione del *Santu Lazzaru* (hinterland gallipolino) e della *Passiuna du Christù* (Grecia Salentina) (cfr. figg. 2-3). Ciò ci porta ad essere sostanzialmente concordi con quanto già affermato da Maria Giacinta Rampino:

⁵⁴ PARLANGÈLI 1989.

il Santu Lazzaru, [...] è il diretto discendente di un rituale profondamente radicato nelle popolazioni che, pur essendo oggi di lingua romanza, hanno mantenuto questo tratto culturale di origine greca. Non a caso il Santu Lazzaru è completamente sconosciuto in quei paesi che non hanno stretti contatti con la sua area di diffusione.⁵⁵

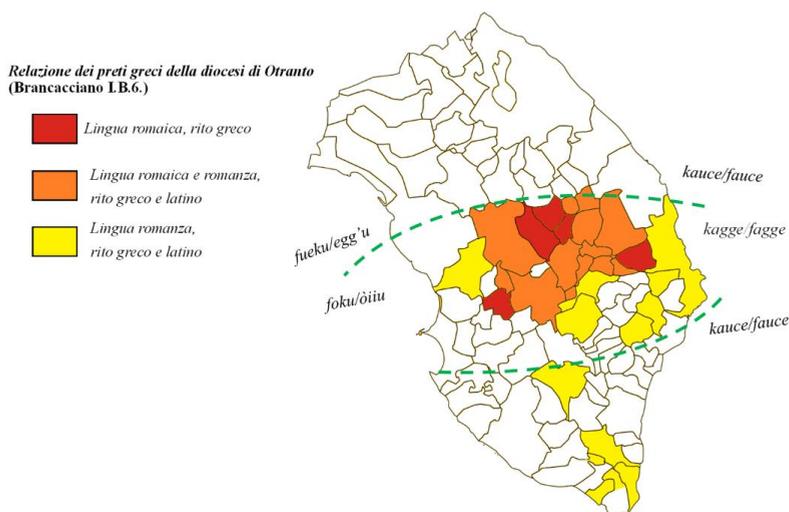


fig. 2 - Cartina dei luoghi menzionati nella Relazione dei preti greci della diocesi di Otranto in associazione alle evidenze linguistiche riscontrate dal Parlange (1989). Le linee tratteggiate rappresentano i limiti, settentrionale e meridionale, individuati dallo studioso.

⁵⁵ RAMPINO 1986/87: 36

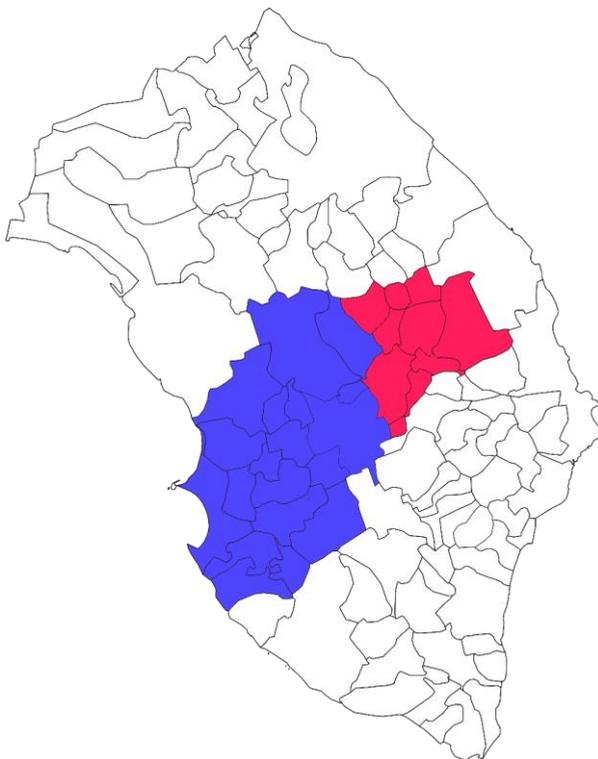


fig. 3 - Cartina del Salento Meridionale: in blu l'area di diffusione del Santu Lazzaru, in rosso l'area di diffusione della Passiùna tu Christò.

6.3 L'età moderna: tra tradizione e innovazione

Se, come si è appena visto, è ipotizzabile l'origine della pratica del *Santu Lazzaru* nella temperie di grande vitalità della cultura greco-bizantina del Salento medievale, resta da chiarire quali siano le ragioni che hanno portato questa pratica, seppur tra trasformazioni e rifunzionalizzazioni, a sopravvivere sino ai nostri giorni.

Alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, in occasione della prima ricerca etnografica interamente dedicata al

fenomeno, sempre Giacinta Rampino ebbe modo di notare che «il rispetto della tradizione è solo uno dei motivi che spinge i gruppi a “portare il *Santu Lazzaru*”», spiegando poi che:

Ad esso vanno aggiunti il divertimento e la gioia che spesso esecutori e destinatari provano durante le manifestazioni. Passare una notte diversa dalle altre costituisce una forte attrattiva per gli abitanti di quei paesi in cui quest’usanza è ancora viva. Dalle dichiarazioni dei nostri informatori risulta che già qualche giorno prima si attende con trepidazione la notte del Sabato delle Palme. L’esecuzione del *Santu Lazzaru* rappresenta un rito augurale che per alcuni gruppi è un vero e proprio dovere sociale, almeno nei confronti di certe famiglie, senza che ciò abbia alcuna connotazione negativa. Inoltre, soprattutto in passato, era determinante l’aspetto economico di questa pratica che, in una società estremamente povera, era una buona occasione per racimolare un po’ di cibo e denaro.⁵⁶

L’intervento della studiosa esprime in maniera piuttosto chiara il carattere “polivalente” della pratica del *Santu Lazzaru*, soprattutto in un territorio, come il Salento, dove a partire dalla seconda metà del Novecento si assiste alla trasformazione di una società agricola tradizionale ad una capitalistica industriale. A partire, in effetti, dagli anni Cinquanta, e poi sempre più nei decenni successivi, il progressivo sgretolarsi della proprietà terriera e di una società sostanzialmente ancora agro-pastorale, accompagnato dall’emigrazione di numerosi contadini del Meridione verso i paesi del centro e del nord Europa, ha lasciato spazio allo sviluppo di attività artigianali e manifatturiere (soprattutto nel settore dell’abbigliamento e calzaturiero),

⁵⁶ Rampino 1986/87: 7-8.

culminato poi dalla nascita di importanti industrie, con le ripercussioni economiche e sociali che ne sono conseguite (TOMA 2003).

Nel corso delle interviste della Rampino gli informatori insistono in modo particolare, sulla valenza economica della pratica. Ad esempio a Nardò, dove il *Santu Lazzaru* era ormai in disuso da tempo, questi riferiscono: «Da dieci anni a questa parte non lo fanno più. Ora le uova stanno buttate, non c'è più il bisogno»; o ancora: «lo facevano tutta la notte. Davano uova fresche, un pezzo di formaggio, un pezzo di pane, anche soldi. Erano tempi di crisi».⁵⁷

L'indagine della studiosa avvenne in quello che può essere definito come il "periodo aureo" della demologia: gli anni Ottanta e Novanta. Si trattava di un'epoca di esplosione della modernità: «il popolo rifiutava le sue "tradizioni popolari" perché esse incarnavano povertà e subalternità culturale, e di quelle tradizioni si prendevano cura gli antropologi, considerandole come "espressioni di una civiltà al tramonto"». In questi anni, e sino alle soglie del Duemila, gli studiosi italiani si premurarono dunque di raccogliere le "storie di vita" di questi informatori (spesso contadini analfabeti), i quali rappresentavano gli ultimi esponenti di una società tradizionale ormai avviata ad un inesorabile declino (GIANCRISTOFARO 2020: 11).

Dopo questo lungo periodo di ascesa, a partire dall'alba del nuovo millennio, lo studio delle "tradizioni popolari" va incontro ad un gravissimo declino. Come spiega Lia Giancrisofaro, all'emergere del fenomeno della globalizzazione e dell'interconnessione culturale, «gli intellettuali oggi osservano le culture nella loro prospettiva relazionale e

⁵⁷ Le interviste sono riportate in RAMPINO 1986/87: 7.

reticolare, tra popolarità e intenzionalità, tra localismi, diffusione di massa e ibridazione». Tuttavia, oggi lo studio delle “culture locali” non è sparito, così come non sono venute meno le culture locali. Il folklore – divulgato attraverso i libri, i documentari televisivi, attraverso la musealizzazione e l’istituzionalizzazione dei “beni demo-etno-antropologici” – ha suscitato un nuovo interesse per le comunità di riferimento (ivi: 12).

Negli ultimi due decenni, in effetti, si è assistito in maniera crescente a pratiche di riappropriazione e patrimonializzazione della “cultura popolare” da parte delle comunità locali. Le varie tradizioni, per le comunità forme di “archeologia vivente” e testimonianze di un “lontano passato”, hanno spesso subito le manipolazioni delle nuove politiche culturali; queste, se da un lato si sono preposte l’obiettivo di salvaguardare le peculiarità delle consuetudini locali, dall’altro hanno portato alla loro riproposizione sul «mercato delle identità» (IMBRIANI 2013: 193). Allo spontaneo processo di riaffermazione e riscoperta degli usi e costumi scomparsi o che rischiavano di scomparire, avvenuto grazie all’intervento di comunità variamente organizzate (congreghe, parrocchie, associazioni, comitati), si sono presto affiancati, «finendo spesso con il prevalere, vari interessi economici, istituzionali e politici diretti a manipolare a proprio vantaggio le manifestazioni tradizionali» (BUTTITTA 2013a). È così accaduto che, in quegli stessi luoghi dove le forme “tradizionali” della questua rituale continuavano a vantare una certa diffusione, si sono affiancati (prima del dilagare dell’epidemia da Covid-19), svariati *festival*, che annualmente si premuravano di riproporre, nelle pubbliche piazze, all’attenzione di turisti e locali, rassegne di “canti di Passione”, testimoni di un “tempo che fu”. A partire dall’inverno del 2020,

la progressiva diffusione della pandemia da Covid-19 ha portato il governo italiano a imporre misure rigorose per ridurre e arginare il contagio, compreso il divieto di cerimonie pubbliche. In tutto il paese, i programmi festivi sono andati incontro alla cancellazione, e insieme a questi, com'è ovvio, tutte le pratiche della religiosità tradizionale. Tuttavia, nel clima di un irrefrenabile “bisogno di festa”, ciascuna comunità ha reagito a tali divieti attuando strategie diverse e innovative. Ciò si è tradotto in un ampio uso di forme celebrative virtuali sul web e soprattutto su social media⁵⁸, le quali hanno riguardato anche la pratica del *Santu Lazzaru*.

Ma in questo panorama – peraltro comune, oggi, a chiunque si approcci allo studio di una tradizione popolare – vi è ancora qualcosa da aggiungere. Nel corso degli ultimi anni e fino allo scoppio della pandemia, in diversi luoghi e per volontà delle stesse comunità, la pratica del *Santu Lazzaru* ha assistito alla sua trasformazione in evento di solidarietà. Le offerte raccolte dai questuanti – spesso numerosi – non erano più a ad uso e consumo di pochi, ma in favore dei più bisognosi della comunità.⁵⁹ Si raccoglievano vestiti e generi alimentari da donare ai più poveri; si richiedeva del denaro a supporto di particolari cause, come l'acquisto di un'ambulanza o di un'automobile speciale per un bambino disabile. Insomma nel *Santu Lazzaru* la comunità riscopriva sé stessa e i suoi valori solidali. Viene ora da chiedersi in quali forme, cessata l'epidemia, si manifesterà un sentire comune, e se le pratiche

⁵⁸ Una analisi del fenomeno è in BUTTITTA 2021.

⁵⁹ Ne sono stati un chiaro esempio le comunità di Casarano e Matino. Si ringraziano, in proposito, Emanuele Ungherese e Antonio Marsano per le informazioni fornite nelle interviste svoltesi nel marzo 2019.

della cultura popolare, come quella che abbiamo descritto, ne saranno espressione.

Bibliografia

1. AGAMENNONE M., *Musica e tradizione orale nel Salento. Le registrazioni di Alan Lomax e Diego Carpitella (agosto 1954)* (Roma, Squilibri, 2017).
2. ARTHUR P., *Tra Giustiniano e Roberto il Guiscardo. Approcci all'archeologia del Salento in età bizantina*, in *I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Firenze, All'insegna del giglio, 1997): 194-199.
3. IDEM, *Per una carta archeologica della Puglia altomedievale: questioni di formulazione ed interpretazione*, in *Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'Alto Medioevo. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo. Savelletri di Fasano (BR), 3-6 novembre 2011* (Spoleto, Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2012): 59-86.
4. ARTHUR P, LEO IMPERIALE M., MUCI G., *Il Salento rurale nell'altomedioevo: territorio, insediamenti e cultura materiale*, in *Dinamiche insediative nelle campagne dell'Italia tra Tarda Antichità e Alto Medioevo* (Oxford, Archaeopress, 2018).
5. AZZARONI G., CASARI M. (a cura di), *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento Griko* (Calimera, Kurumuny, 2015).
6. BONANZINGA S., *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, «Archivio antropologico mediterraneo», II, (1999): 77-105.
7. BUTTITTA I. E., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa* (Milano, Booklet, 2006).
8. IDEM., *I morti in questua. Figure dell'alterità nei riti tradizionali del meridione d'Italia*, in Darabus C. (a c. di),

Strainul. Schita imagologica (Baia Mare, Universitatii de Nord - Ethnologica, 2009): 15-37.

9. ID., *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo* (Acireale-Roma, Bonanno, 2013).
10. ID., *Alla fiera della memoria. Feste, identità locali e mercato culturale in Sicilia*, «VOCI», Anno X (2013a): 64-77
11. ID., *Il destino nelle parole. Questue, mascheramenti e formule augurali*, in P. Sisto, P. Totaro (a cura di), *Maschera e linguaggi* (Bari, Progedit, 2016): 159-225.
12. ID., *Paesi senza feste, riti senza corpi. La religiosità popolare in Sicilia nel tempo della pandemia*, «Historia Religionum», 13 (2021): 47-70.
13. CASSONI M., *Il tramonto del Rito Greco in Terra d'Otranto*, a c. di M. Paone (Galatina, Salento books, 2000) [1935/36].
14. CHIRIATTI L., DE SANTIS G., TORSELLO S., *Canti di Passione. Ce custi o gaddho na cantalisi* (Calimera, Kurumuny, 2007).
15. CLEMENTE P., *I canti di questua: riflessioni su una esperienza Toscana*, «La ricerca folklorica», 6 (1982): 101-105.
16. CORSI P., *Comunità bizantine in Terra d'Otranto*, in B. Vetere (a cura di), *Ad Ovest di Bisanzio il Salento Medioevale. Atti del Seminario Internazionale di Studio (Martano 29-30 aprile 1988)* (Galatina, Congedo, 1990): 33-48.
17. COSTA D., *I Passiuna tu Christù. Rito e teatro di una cantica popolare della Grecia Salentina*, «Antropologia e teatro», N. 2 (2011): 140-169.
18. GALANIS E., *The Modern Greek Popular Theatre as a means of Paideia of the greek people, from the establishment of the Greek State until today*, M.A. (Philosophy), (Johannesburg, 2012).

19. GAY G., *L'Italia Meridionale e l'Impero Bizantino. Dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)* (Lecce, Capone, 2011).
20. GIALLOMBARDO F., *Festa orgia e società* (Palermo, Flaccovio, 1990).
21. GIANCRISTOFARO L., *Osservazioni sul folklore per una teoria della cultura e delle istituzioni politiche*, «Palaver», 9, n. 2 (2020): 319-362.
22. GRIMALDI P., *Il calendario rituale contadino: il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale* (Milano, Franco Angeli, 1993).
23. IMBRIANI E., *Religione popolare e identità culturali*, in Romano A., Spedicato M. (a c. di), *Sub voce sallentinas: studi in onore di p. Giovan Battista Mancarella* (Lecce, Grifo, 2013): 189-195.
24. JACOB A., *Testimonianze bizantine nel basso Salento*, in S. Palese (a c. di), *Il basso Salento. Ricerche di storia sociale e religiosa* (Galatina, Congedo, 1982): 46-69.
25. IDEM, *La formazione del clero greco nel Salento medievale*, in di P. A. Vetrugno (a cura di), *Ricerche e studi in Terra d'Otranto*, II, (Galatina, Congedo, 1987): 223-236.
26. LANTERNARI V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (Bari, Dedalo, 1976).
27. MANNIA S., *Questua, sacrificio e banchetto rituale nelle feste campestri della Sardegna*, «Archivio Antropologico Mediterraneo», Anno XI, n. 20 (2018): 1-15.
28. MELEGARI A., *Santu Lazzaru e dintorni. Un viaggio tra canti e riti della Settimana Santa nel Salento dalla rassegna di Cutrofiano* (Calimera, Kurumuny, 2021).
29. MICHAELIDES M. G., *Saint Lazarus, The Friend Of Christ And First Bishop Of Kition* (Larnaca, Cyprus, 1984).

30. MORONI ROMANO G., *Dizionario di Erudizione Storico Ecclesiastica da S. Pietro ai nostri giorni*, XXXVII (Venezia, Tipografia emiliana, 1846).
31. ORLANDO L. (a c. di), *Tesori da salvare. Canti, riti e tradizioni della Pasqua nella Grecia Salentina* (Regione Puglia, C.R.S.E.C. LE/40 Martano-Calimera, 2002).
32. OSTROGORSKY G., *Storia dell'Impero Bizantino* (Torino, Einaudi, 2014).
33. PALAMÀ S., *Ellenofoni di Puglia. Storia, lingua, cultura della Grecia Salentina* (Calimera, Ghetonia, 2013).
34. ΠΑΠΑΖΟΓΛΟΥ Ν., *Παραδόσεις Ανα Τόπο, Α Λυκειακή Τάξη Εσπερινού Γυμνασίου* (Timbaki, 2012).
35. PARLANGÈLI O., *Sui dialetti romanzi e romaici del Salento* (Galatina, Congedo, 1989).
36. ΠΑΣΧΑΛΟΥΔΗΣ Ν. Λ., *Οι Λαζαρινεσ Στο Νομο Σερρων, «Σερραϊκα Συμμεικτα», III*, (2016).
37. PUCHNER W., *Südosteuropäische Versionen Des Liedes Von "Lazarus Redivivus"*, «Jahrbuch Für Volksliedforschung», 24 (1979): 81-126.
38. W. PUCHNER, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, (Wien, Köln, Weimar, Austrian Science Fund, 2009).
39. RAMPINO M. G., *Il "Santu Lazzaru" e le "Matinate": Canti rituali di questua del periodo pasquale nel Basso Salento*, tesi di Laurea in Etnomusicologia, relatore prof. R. Leydi (Università degli Studi di Bologna, A.A. 1986/87).
40. ΣΑΧΙΝΙΔΗ Κ. Γ., *Ο χορός ως λειτουργικό στοιχείο στο δρώμενο των Λαζαρίων*, «ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ», 43 (2013).

41. ΣΕΡΓΗΣ Μ. Γ., *Έθιμα του Πάσχα από τη Θράκη*, in *Όψεις της Ιστορίας και του Πολιτισμού της Θράκης* (Komotini, 2015): 305-334.
42. ΤΕΡΛΙΚΚΑΣ Μ., *Κάλαντα του Ελληνισμού*, «Χρονικό του Πολίτη», Δεκέμβρης (2008).
43. TOMA M., *Casarano dal feudo alla fabbrica* (Lecce, Argo, 2003).
44. TOMMASI S., *Griko. Dizionario* (Lecce, Argo, 2020).
45. VON FALKENHAUSEN V., *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo* (Bari, Ecumenica, 1978).