

Alessio Stefàno

Università del Salento

Tra cielo, terra e mare: topografie simboliche del sacro nel Salento ionico meridionale

*Cumque evigilasset Iacob de somno, ait:
“Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam”.
Pavensque: “Quam terribilis est, inquit, locus iste!
Non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli”.
(Genesi 28,16-17)*

Abstract

This article offers a synthesis of several epistemological approaches to the study of the sacred landscape of the Ionian Lower Salento (Apulia). In this area, rural sanctuaries – especially those located on hilltops – constitute a distinctive feature of the sacred landscape. This article seeks to explain their origins and functions. It also examines several sanctuaries situated along the pilgrimage route that led from Gallipoli to Leuca. In conclusion, the article offers a phenomenological and symbolic interpretation of the sacred landscape of the Lower Salento.

Keywords: Sanctuaries; Landscape anthropology; Pilgrimage; Salento

Introduzione

Il presente contributo vuol essere un tentativo di sintesi di diversi approcci epistemologici allo studio del paesaggio del sacro in un territorio ben determinato: il Basso Salento ionico. Quest'area corrisponde alla parte occidentale dell'estrema Puglia meridionale, ossia quella delimitata a nord dalla linea

ideale che congiunge Gallipoli ad Otranto e ad est dalla dorsale centrale di quei modesti rilievi correntemente denominati Serre o Murge salentine¹. Come ulteriore limite orientale si può considerare anche l'area un tempo nota come Bosco di Belvedere, occupata sino all'Ottocento da un'estesa foresta mediterranea, della quale oggi non restano che labili tracce².

Questi elementi geografici – le Serre e le aree boschive – hanno rappresentato per le popolazioni dell'antico Salento anche dei confini simbolici. Essi hanno pertanto condizionato non solo le dinamiche insediative, per lo più legate all'immediata accessibilità delle risorse idriche e dei terreni coltivabili, ma anche la topografia del sacro, che per sua stessa natura può radicarsi in ragioni molteplici. Tali ragioni possono essere comprese nella misura in cui il paesaggio «si costruisce come un duraturo archivio [...] delle vite e delle opere delle generazioni passate che vi hanno abitato» e, pertanto, «racconta una storia» (INGOLD 2000: 189).

Tale storia, pur non essendo immediatamente leggibile nello stesso paesaggio – in quanto esso è un elemento in continua trasformazione – può essere compresa su un piano più eminentemente ontologico. La topografia del sacro può infatti essere intesa come la cartografia dei luoghi in cui l'esserci si

¹ Le Serre Salentine sono una serie di lievi dorsali collinari che attraversano il Basso Salento e che, nel tempo, hanno contribuito in modo determinante alla modellazione del paesaggio. Si tratta di alture modeste, raramente superiori ai 200 metri, ma sufficientemente marcate da interrompere la continuità della pianura e definire porzioni territoriali ben riconoscibili, influenzandone le dinamiche insediative, lo sfruttamento delle risorse e la percezione delle comunità che nei secoli le hanno abitate.

² Sul Bosco di Belvedere si vedano, tra i vari: MAINARDI 1989; ARTHUR *et al* 2011.

sottrae al dominio del *Nessuno* ed emerge come presenza autentica³. Se la quotidianità è il dominio del *Nessuno*, in cui l'esserci si disperde nell'anonimato del "si", il sacro appare come il "luogo" in cui questa deriva s'arresta. Ogni santuario, pertanto, costituisce un punto in cui l'umano può riemergere come presenza singolare; un dispositivo spaziale che restituisce all'esserci la possibilità di essere sé stesso, sottraendolo alla pianura impersonale del quotidiano⁴.

Queste considerazioni costituiscono il punto di partenza per interrogare, in una prospettiva transdisciplinare, le forme e le ragioni attraverso cui il sacro si iscrive nello spazio e ne orienta la percezione, l'uso e la memoria.

Gli spazi del sacro

«Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!»⁵. Con queste parole Dio si rivolge a Mosè sul monte Sinai, nel momento in cui egli volle avvicinarsi presso il roveto che ardeva senza essere consumato.

Luogo santo per eccellenza, un santuario⁶ è lo spazio della *ierofania*, ossia il luogo dove qualcosa del sacro si è

³ Il riferimento è qui al *daisen* (esserci) e al *Nessuno* (*das Man*) di HEIDEGGER (1976: §27-30, 162-182).

⁴ HEIDEGGER 1949, 1954: 102-105, 1976: §27-30, 162-182; MARÈ 2008; SERRA 2023.

⁵ Esodo 3,5.

⁶ In questo contributo, considereremo santuari quei luoghi che rientrano nella definizione fornita nel *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, ossia «quelle chiese e luoghi di generale divozione pei misteri che vi si operarono [...]; per celebri memorie, per le sante immagini e reliquie insigni che vi si venerano, per le indulgenze che vi si lucrano, e concesse largamente da' Papi, ed a' quali da lontane parti i divoti si recano in Pellegrinaggio (MORONI ROMANO 1853: 83).

manifestato, rivelando «una realtà che non appartiene al nostro mondo»⁷. Materializzazione del sacro nel paesaggio, il santuario appare come uno spazio privilegiato, qualitativamente differente da quello profano⁸.

Il termine ‘sacro’, dal latino *sacer*, ha un significato ambivalente. «*Qui hunc [locum violaverit] sacer sit*», recita l’iscrizione rinvenuta nel sito del *Lapis niger*⁹, nel cuore del Foro romano: un’iscrizione che consacrava alle divinità infernali, ovvero malediceva, chiunque avesse violato quel luogo, che forse ospitava la sepoltura di Romolo¹⁰.

La sacralità, quindi, non è una condizione spirituale o morale, ma una qualità riferita a ciò che ha relazione e contatto con potenze che l’uomo avverte come superiori a sé, a ciò che non può mescolarsi al profano senza cessare di essere sé stesso, diversificandosi nettamente dal profano¹¹. Il sacro come categoria religiosa si caratterizza soprattutto per essere *numinoso*, ossia fonte di sentimenti quali fascino, paura, timore e venerazione (OTTO 1976). E dal sacro l’uomo tende a tenersi lontano, come sempre accade di fronte a ciò che teme, e al tempo stesso ne è attratto (GALIMBERTI 2000).

⁷ Sul concetto di *ierofania* si veda ELIADE 2013: 14-15.

⁸ Si veda in proposito ELIADE 2013: 19-21.

⁹ CIL I, 1.

¹⁰ L’area venne sepolta e recintata nella tarda età Repubblicana, coperta da un pavimento di marmo nero (da cui il nome *Lapis niger*) e considerata un luogo inviolabile. Probabilmente esisteva nel sito un antico sepolcro, che non doveva essere profanato per nessun motivo. Riporto qui la versione dell’iscrizione in latino classico. L’iscrizione – che sembra riferirsi a un vero e proprio monarca – è di fondamentale importanza per lo studio dell’evoluzione della lingua latina. HÜLSEN 1905: XVII.

¹¹ Si veda in proposito lo studio di DURKHEIM 1963.

Spiega Mircea Eliade che gli uomini, in realtà, «non sono liberi di scegliere il posto sacro: non fanno che cercarlo e scoprirlo per mezzo di segni misteriosi» (ELIADE 2013: 23).

Nel Basso Salento questa dinamica appare con particolare evidenza. La fondazione di molti santuari sembra non rispondere, infatti, a criteri funzionali, ma è legata a episodi interpretati come segni della presenza divina. La *ierofania*, in questo contesto, coincide spesso con il ritrovamento prodigioso di un'immagine sacra, rinvenuta in una grotta dopo un sogno rivelatore o affiorata dal terreno grazie ad un animale guida; altre volte attraverso guarigioni miracolose, o ancora attraverso semplici segni, come l'apparizione di una luce improvvisa che salva dal mare in tempesta.

La costruzione di un santuario, dunque, non è un vero evento fondativo: non inaugura il sacro, ma istituzionalizza una sacralità già rivelata, traducendo in forma concreta un'esperienza originaria che ha infranto la continuità della realtà fattuale e ha reso percepibile l'esistenza di altri livelli di realtà.

Tra cielo e terra: santuari d'altura e luoghi di confine

Nel Salento ionico meridionale, i santuari d'altura costituiscono un elemento peculiare del paesaggio sacro. Tra di essi, il più antico archeologicamente documentato è quello della grotta della Trinità. L'ampia cavità – oggi purtroppo in stato di completo abbandono – si apre sulla sommità calcarea della serra del Manfio, che forma un anfiteatro naturale dominante da oriente la vasta piana di Ugento¹². La grotta fu frequentata dall'uomo sin dalla preistoria e mantenne una funzione culturale

¹² La struttura ipogea è censita nel Catasto delle Grotte della Puglia al PU_1636. Si trova attualmente in proprietà privata.

anche in età medievale¹³ e moderna, come testimoniano le labilissime tracce di affreschi ancora visibili sulle pareti¹⁴. Negli anni Settanta, fu oggetto di scavi archeologici che riscontrarono tracce di una lunga continuità d'uso, a partire dal Neolitico¹⁵, e il suo utilizzo come luogo di culto anche in età Messapica.

Secondo l'interpretazione di Francesco D'Andria, Grotta della Trinità può ben collocarsi nel contesto delle grotte culturali della Messapia. La sua posizione lungo le Serre Salentine, ricoperte in antico di una fitta boscaglia, la fa apparire come un santuario di confine, collocato ai margini interni del territorio controllato da Ugento e potrebbe dunque aver svolto un ruolo di definizione dei limiti territoriali di questa città¹⁶.

L'antica Ugento sorgeva arroccata su una collinetta nell'entroterra, al centro della piana interposta tra due dorsali delle Serre, a oriente e ad occidente. Rappresentava certamente uno dei maggiori centri messapici, benché la ricerca archeologica non abbia mai beneficiato di indagini ampie e sistematiche¹⁷. Ugento è anche il contesto che più chiaramente si

¹³ Sui materiali ceramici medievali si veda MARINELLI 1975.

¹⁴ Le prime notizie sugli affreschi all'interno della grotta della Trinità le dobbiamo ad Alba Medea, che alla sua epoca poteva ancora osservare «il volto di una Madonna con due angeli attorno al capo» e «il profilo del volto di un vecchio» (MEDEA 2014: 118). All'interno si conservava un altare, di cui restano oggi solo alcuni elementi lapidei.

¹⁵ Si vedano, in proposito: CREMONESI 1978, 1984; D'ANDRIA 1990; PAGLIARA 1983.

¹⁶ D'ANDRIA 1990: 195-196. In effetti, l'altro titolo con cui è nota la Grotta della Trinità, ossia "dell'Eternità", suggerisce già la presenza di un quadro rituale complesso, e potrebbe conservare l'eco di pratiche rituali precristiane.

¹⁷ Ne consegue che ciò che si conosce di questo antico centro deriva soltanto da rinvenimenti occasionali e di scavi d'emergenza (MAGGIULLI 2012: 388-397). Nonostante ciò, la bibliografia sull'antica Ugento risulta piuttosto

distingue per la presenza di luoghi sacri. Celebre è il rinvenimento della statua bronzea di Zeus, collocata in antico sulla sommità di una colonna sormontata da un capitello, all'interno di un recinto scoperto: un'area sacra situata nel cuore dell'abitato, secondo una prassi diffusa anche in altri centri della Messapia¹⁸.

Le analisi di visibilità condotte mediante software GIS – ovvero procedure che, attraverso modelli digitali del terreno, consentono di ricostruire ciò che da un determinato punto può essere realmente visto, tenendo conto di altimetrie, ostacoli e morfologia¹⁹ – indicano che la grotta della Trinità si colloca esattamente sul margine del campo visivo percepibile dall'acropoli di Ugento (figg. 1-2). Questo fatto contribuisce senz'altro a corroborare l'ipotesi formulata da D'Andria, e ci permette di considerare la relazione tra acropoli e grotta rispondente ad una precisa intenzionalità simbolica che la iscrive nella costruzione del paesaggio culturale ugentino.

Lungo lo stesso margine di visibilità, ricade anche un luogo alle pendici della Serra Colaturo – altura che si interpone come barriera naturale tra la piana di Ugento e la costa ionica – che conserva il toponimo “Ninfeo”, dove pure è presente una piccola cavità. L'area è menzionata nel Cinquecento dal periegeta

cospicua. Cito qui, oltre al precedente contributo: D'ANDRIA 2002; PIZZURRO 2002; SCARDOZZI 2007.

¹⁸ MASTRONUZZI 2017: 26-27, cui si rimanda per ogni approfondimento sul tema e per la precedente bibliografia.

¹⁹ Esempi importanti sullo studio delle dinamiche di popolamento e “costruzione” del paesaggio, svolto attraverso l'utilizzo delle analisi di visibilità e intervisibilità (*Visibility/Intervisibility Analysis*) nel territorio del Salento è in SEMERARO 2006, cui si rimanda per la bibliografia generale di riferimento.

Galateo, che la annota per l'abbondanza di sorgenti e di canneti (DE FERRARIIS GALATEO 2005: 81). La destinazione culturale di quest'area appare evidente se consideriamo che, in antico, il termine *ninfeo* descriveva un luogo consacrato alle Ninfe, divinità femminili della natura, associate soprattutto alle acque e ai boschi²⁰.

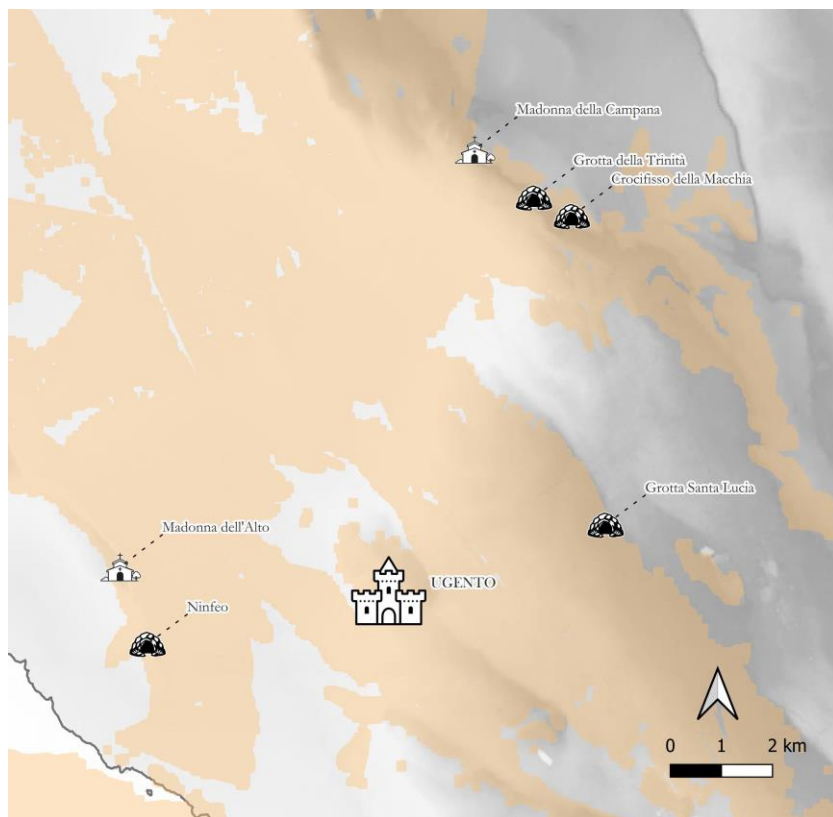


fig. 1 - Area di visibilità dall'antica acropoli di Ugento (in arancione) con ubicazione dei santuari liminali – Le diverse icone indicano quelli in grotta e quelli in elevato (l'area è stata ottenuta mediante *viewshed analysis*, elab. QGIS su DTM di base).

²⁰ Per una sintesi accurata si può vedere la voce “Ninfe” in *Enciclopedia dell'arte antica* (Treccani, 1963)

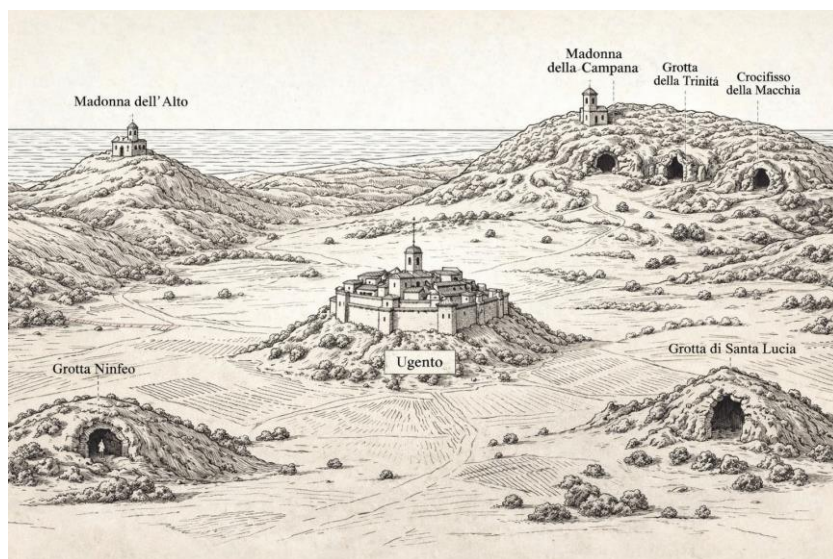


fig. 2 - Immagine concettuale dell'anello di santuari, in grotta e in elevato, intorno alla piana di Ugento (elab. QGIS, e IA Google™ Gemini, Microsoft™ Copilot).

Seguendo lo stesso limite, ma spostandoci un po' più a settentrione, incontriamo il santuario della Madonna dell'Alto, oggi in territorio di Felling, situato su uno sperone roccioso della stessa Serra. La piccola chiesa – nota localmente anche col titolo di Madonna dell'Altomare²¹ – conserva al suo interno un affresco della Vergine in trono col Bambino, datato 1577 e commissionato da due nobili locali (CORTESE 2006: 98). Il luogo sembra essere stato già frequentato in epoca protostorica e

²¹ Secondo quanto proposto dal Cartani, la chiesa sarebbe stata edificata intorno all'anno Mille da monaci italo-greci (CARTANI 1990: 248). L'ipotesi, tuttavia, non è verificabile per la mancanza di fonti documentarie. La chiesa non risulta censita nella relazione della visita pastorale del 1452, probabilmente perché riportata nello smarrito foglio *87 bis; se ne ritrova, tuttavia, traccia nel 1456, quando fu commendata a fra' Benedetto Polo da Nardò (cfr. CORTESE 2006: 97-98).

messapica, come mostra anche la presenza della vicinissima specchia dell'Alto (SCARDOZZI 2010).

Il santuario della Madonna dell'Alto appare intimamente legato al mare; infatti, la tradizione locale vuole che la cappella fu edificata «per devozione da un ricco mercante, scampato miracolosamente dalla tempesta per intercessione della Madonna» (CARTANÌ 1990: 248). A conferma di questo rapporto – e della probabile frequentazione del luogo da parte dei naviganti – si osservano numerosi graffiti di navi tracciati sulle pareti interne dell'edificio.

La leggenda del marinaio ricorre anche in altri due santuari della zona: quello della Madonna della Campana a Casarano e quello della Madonna del Casale a Ugento. Mentre quest'ultimo sembra essere di fondazione monastica²², più complessa da tracciare appare la storia del santuario della Madonna della Campana, posto sulla serra di Casarano, che chiude a nordest la piana ugentina. Fu edificato verso la metà del Seicento, ma fonti documentarie attestano la presenza di un luogo di culto già nel Basso Medioevo (STEFÀNO 2021: 23-28).

La festa della Madonna della Campana – celebrata, come quella della Madonna dell'Altomare la domenica successiva alla Pasqua – presenta alcuni elementi di particolare interesse per la nostra trattazione. La mattina della festa ha luogo la traslazione del simulacro della Vergine, insieme a quello del patrono Giovanni l'Elemosiniere, che dalla chiesa Matrice si dirigono al santuario sulla collina. Alla processione partecipano ancora oggi le *Verginedde* (“Verginelle”), bambine vestite di bianco e

²² L'edificio attuale è in stile romanico e conserva diverse pitture bizantine. La chiesa subì diverse modifiche nel 1732 per volere dell'abate di San Mauro (in territorio di Gallipoli), dalla quale dipendeva (CORVAGLIA 1987: 112).

coronate di fiori, che cantano inni per affidare alla protezione della Madonna le loro famiglie e l'intera comunità (fig. 3)²³.



fig. 3 - Casarano, processione della Madonna della Campana, Verginedde (anno 1968, foto Gianni Stefàno).

La più antica testimonianza di questa pratica è rappresentata da un inno devozionale settecentesco, la cui composizione è attribuita al sacerdote Felice Lezzi di Casarano. Ecco alcune strofe significative:

Animata di santo fervore
stamattina la mamma si desta
col pensiero di farci la veste,
tutta bianca e guarnita di fior.

E quand'ella, con tenera cura,

²³ Anche per il complesso rituale e le sue trasformazioni nel tempo si veda STEFÀNO 2021: 31-38.

la ghirlanda sul capo le pose,
poveretta il suo pianto nascose
e tremante più baci le die’.

Tu quel pianto, quei baci, comprendi:
della mamma conosci gli affanni.
O Regina, da pene e malanni
Tu ci scampi per l’aspro sentier.

La presenza di questo rito appare particolarmente rilevante ai fini di una lettura interpretativa del luogo di culto e delle relative pratiche tradizionali. Ad emergere è, infatti, un eloquente simbolismo vegetale, che può connettersi al periodo primaverile in cui trova svolgimento la celebrazione: tempo di rinascita della natura, di fioritura degli alberi da frutto e di germinazione del grano²⁴. Considerando inoltre che un tempo la fascia di età delle *Verginedde* era piuttosto ristretta (8-12 anni), appare plausibile riconoscere in questa pratica un residuo – sia pur tra inevitabili trasformazioni e rifunzionalizzazioni – di riti di passaggio collocabili in un orizzonte pre-cristiano²⁵.

La presenza di riti di passaggio è stata ipotizzata anche per l’importante santuario di Monte Papalucio ad Oria, nel Salento settentrionale. Si tratta di un complesso culturale arcaico, che comprendeva un sistema di terrazze, una piccola grotta

²⁴ La presenza di elementi simbolici vegetali è testimoniata, ad esempio, in molte feste della Sicilia, soprattutto in relazione al periodo Pasquale (cfr. BUTTITTA 2013: 105-109).

²⁵ Ho già avanzato questa ipotesi nel volume monografico dedicato al santuario, alla festa e al culto della Madonna della Campana di Casarano. A un orizzonte rituale “arcaico” sembra appartenere anche la pratica, in uso fino a un ventennio fa, della corsa dei simulacri dei santi (cfr. STEFÀNO 2021: 78-82).

sommitale e probabilmente una sorgente. Le ricerche archeologiche e le successive analisi di manufatti ed ecofatti hanno permesso di ricostruire un regime di culto incentrato su divinità femminili legate alla fertilità, alla fecondità e ai passaggi di status, identificabili con Demetra e Persefone²⁶.

Alla luce di queste considerazioni, l'ipotesi che il culto della Madonna della Campana rappresenti l'esito di fenomeni di simbiosi tra paganesimo e cristianesimo appare quantomeno suggestiva.

Più che di sincretismo in senso stretto, sembra in questi casi opportuno riferirsi ad una «compenetrazione semantica e funzionale», ossia una fusione dinamica di differenti prospettive culturali, diretta a risituare costantemente la comunità entro un orizzonte di senso condiviso, rinnovando strategicamente la memoria culturale – i suoi simboli, le sue prassi, i suoi valori – e garantendo la continuità del tempo comunitario²⁷. In casi come questo, la permanenza si manifesta soprattutto a livello dei comportamenti, poiché la cristianizzazione di un culto antico non consiste quasi mai in un semplice rivestimento superficiale, ma tende piuttosto a configurarsi come un inserimento organico delle forme preesistenti – con inevitabili alterazioni – mediante un'appropriata reinterpretazione nella pratica cristiana²⁸.

²⁶ Anche le attestazioni epigrafiche documentano il sostantivo greco arcaico μάτρα ed il teonimo messapico Damatra (MASTRONUZZI-VIZZINO 2025: 63).

²⁷ BUTTITTA 2015-16: 101, nota 26.

²⁸ Ivi: 101. Angelo BRELICH, a proposito dei riti presso il Santuario della SS. Trinità sul Monte Autore (Roma), afferma che pratiche di questo tipo vanno considerate come componenti organiche di un «complesso culturale rimasto sostanzialmente inalterato sotto le vesti di un culto cristiano» (1953-1954: 41-42)

Come giustamente osservato da Ignazio E. Buttitta, in tutta l'Europa cristiana appaiono numerosi i luoghi sacri sorti sulle rovine o in prossimità di più antichi edifici di culto, oppure «in prossimità di grotte, bëtili, fonti, pozzi di cui è documentata una precedente, talora altissima nel tempo, frequentazione a scopi rituali», con o senza soluzione di continuità (BUTTITTA 2015-16: 93). Natale Spineto, peraltro, rileva che la continuità tra cultura greco-romana e cultura cristiana, seppur sia da indagare caso per caso, appare storicamente indiscutibile (SPINETO 2014: 70).

Questa ipotesi, peraltro, spiegherebbe facilmente la collocazione geografica dei santuari summenzionati, che sembrano tutti collocarsi ben al di fuori dei centri abitati, spesso dove vi erano delle grotte (figg. 1-2). La posizione di luoghi del genere, in effetti, non può considerarsi casuale, specie quando essi si trovano in contesti difficilmente accessibili, dominati più dall'elemento naturale che dalla presenza umana.

Si può dunque ipotizzare che ai margini dell'area controllata dalla città messapica di Ugento si dipanasse un sistema di santuari "liminali", che fungevano da anello di protezione del territorio e da spazio di *soglia* tra il dominio dell'uomo e quello della natura, tra il "Cosmo" e il "Caos"²⁹.

²⁹ Spiega Mircea ELIADE (2013: 24) che nelle società tradizionali vi è una sottintesa opposizione tra il territorio abitato e lo spazio circostante, sconosciuto e indeterminato: il primo è il "Mondo", il "Cosmo"; il secondo è una specie di "altro mondo", il "Caos". Il "Caos" circonda il mondo abitato. È spazio non-cosmizzato (ivi: 46), e l'essere umano non può vivere nel "Caos" (ivi: 27). Tra i santuari ai confini del territorio di Ugento è probabile che vi fosse anche la grotta Santa Lucia, in territorio di Taurisano, sulla quale, allo stato attuale, manca qualsiasi ricerca in merito e perfino un rilievo dettagliato della cavità. Unico segno di culto, al suo interno, i resti di un altare.

Diversa dal confine, la soglia rappresenta «una “zona”, che, pur contemplando l'interno e l'esterno, non li distingue rigidamente, ma li comprende entrambi nel medesimo spazio, nel medesimo territorio»³⁰. È una zona di trasformazione, di passaggio da una condizione all'altra; essa va oltre, crea spazi altri, è un luogo intermedio, che non è né qui né altrove (PONZI-GENTILI 2012: 8-9).

Osserva, peraltro, Arnold Van Gennep che in territori dove di frequente il confine è rappresentato da elementi naturali e isolati, esiste una sorta di “zona neutra” tra i diversi territori. Chiunque passi da un territorio ad un altro si trova ad attraversare questa zona e si trova «da un punto di vista materiale e magico-religioso, per un periodo più o meno lungo, in una situazione particolare, nel senso che sta sospeso tra due mondi», ossia in una situazione di *margin*e (VAN GENNEP 2012: 15-17).

Lungo la via sacra

Tra i luoghi del Salento che hanno mantenuto uno spiccato carattere di marginalità vi è la grotta del Crocefisso della Macchia, al confine tra gli attuali territori di Ugento, Taurisano e Casarano. Si tratta di un luogo di culto immerso in un paesaggio ameno, dove spazi coltivati, faticosamente strappati natura, si frappongono a boscaglie impenetrabili di arbusti spinosi di querce e ginestre, cresciuti nelle fessure del calcare. Come per la grotta della Trinità, da cui dista poche centinaia di metri, anche qui lo spazio del culto è interamente ricavato in una cavità naturale. Al suo interno si conservano diverse immagini affrescate: la più antica è una splendida Crocifissione del XIII

³⁰ PONZI-GENTILI 2012: 7. Per il concetto di “soglia” cfr. BENJAMIN (2000: 555).

secolo, dipinta su una sporgenza della roccia e abilmente adattata dall'artista a conformare il corpo del Cristo, creando un'interessante sintesi tra pittura e scultura³¹.

Il primo ad offrirci una descrizione della chiesa ipogea del Crocifisso – nota anche con il titolo di Santa Costantina – è, alla fine del Seicento, il cappuccino Luigi Tasselli³². Lo studioso ne tratta nel secondo libro della sua monumentale *Antichità di Leuca*, in cui offre brevi cenni storici su molti luoghi che si trovavano lungo le strade percorse dai pellegrini per recarsi a *Finibus Terrae*.

La grotta del Crocifisso della Macchia, si trova, in effetti, a breve distanza dall'antico percorso che, attraversando il feudo di Santa Costantina³³, congiungeva i centri di Casarano e Casaranello a Taurisano. Questa strada, ricostruibile attraverso la cartografia storica³⁴, faceva parte della fitta rete delle vie di

³¹ CORTESE 2015: 15; DE BERNART *et al.* 1998: 49-68.

³² «Distante da Casaranello due miglia, e mezzo in circa vi è in dentro una Grotta una Chiesa, consecrata a S. Costantina; ed in dentro un'altra grotta si adora un venerabile Crocefisso di molta divotione. [...]» TASSELLI 1693: 137-138.

³³ La grotta del Crocifisso, forse in origine sede di un piccolo cenobio bizantino, nel Cinquecento passò nelle mani dei monaci Olivetani, che nello stesso periodo detenevano la baronia del feudo di Santa Costantina, il quale, insieme ad altri casali e feudi, faceva parte dello “Staterello cateriniano” sorto per il sostentamento dell'ospedale di Santa Caterina Novella di Galatina (DE BERNART *et al.* 1998, p. 19).

³⁴ L'antico percorso viario attraversava il feudo di Santa Costantina da est verso ovest, alle pendici della serra, com'è osservabile da una cartografia pertinente alla conversione delle decime conservata presso l'Archivio di Stato di Lecce e dalla più tarda cartografia dell'IGM (Serie 25 v., fogli: 214 III-SE Casarano; 223 I-NO Taurisano). La stessa strada venne percorsa anche da

pellegrinaggio che attraversavano l'intera area salentina e che, grazie a un tessuto viario a ragnatela, conducevano fino a Leuca, al santuario di Santa Maria *de Finibus Terrae*³⁵.

Il percorso che ci interessa partiva verosimilmente da Gallipoli e, passando dai santuari di Santa Maria della Lizza ad Alezio e della Madonna della Coltura a Parabita³⁶, giungeva, adagiandosi alle pendici delle serre, a Casarano, dove peraltro è testimoniata la presenza sin dal Seicento di un *hospitale* per i pellegrini³⁷. Lambendo gli irti percorsi che si arrampicavano sino al santuario della Madonna della Campana e alla grotta del Crocifisso della Macchia, questa strada giungeva presso la chiesa della Madonna della Strada a Taurisano³⁸. Qui vi era un

Cosimo De Giorgi nella seconda metà dell'Ottocento, quando si spostò da Taurisano verso Casarano (DE GIORGI 1975: 149-150).

³⁵ Come giustamente osservato da Andrea Chiuri, non esisteva un solo "percorso" di pellegrinaggio verso Leuca, ma una serie di percorsi per i quali non è facile tracciare una precisa topografia, anche perché per i pellegrini vi era comunque una grande libertà di movimento (CHIURI 2000). Il percorso viario in questione è stato ricostruito da Aldo DE BERNART (2000: 32-33).

³⁶ Sul santuario della Madonna della Coltura si veda DE BERNART-PAONE 1980.

³⁷ La presenza della struttura di accoglienza è nota dalle relazioni delle visite pastorali (Archivio Storico Diocesano di Nardò, *Visite Pastorali*).

³⁸ Anche questo santuario è ricordato da Tasselli, che raccoglie la testimonianza di una interessante pratica devozionale che si svolgeva presso il santuario della Madonna della Strada: «[...] suole il Clero aggirare tutta con un filo di cera, voto offerto dal publico à quella degna Madre di gratie, in rendimento di gratie di haver la Beata Vergine liberata Taurisano da una oppressione, e mortalità di gente non ordinaria. (Altri vogliono perché liberata Taurisano da gente di mal affare in dentro ad un bosco, ivi vicino rintanata quale insidiava alla strada» (TASSELLI 1693: 136-137). La pratica, ancora in uso sino a qualche decennio fa il giorno della festa (8 settembre) è stata studiata da Eugenio IMBRIANI (1992: 74).

importante snodo viario, dove convergevano anche i percorsi provenienti da Supersano-Ruffano e da Ugento³⁹.

La strada che qui giungeva da Ruffano-Supersano – detta “via Misteriosa”, per il fatto che i devoti recitavano, percorrendola, i santi Misteri – raccoglieva verosimilmente i pellegrini provenienti dall’area di Galatina-Cutrofiano. Ancora ben visibile in alcuni tratti, grazie ai profondi solchi lasciati dai carri sulla roccia (fig. 4), questa via lambiva la oggi diruta chiesa di San Giacomo a Sombrino e, passando per i santuari della Madonna Coelimanna⁴⁰ e della Madonna della Serra terminava presso il santuario della Madonna della Strada⁴¹.

Da Taurisano, passando per Acquarica, si poteva giungere a Presicce, dove pare fossero presenti ben due conventi destinati all’ospitalità dei pellegrini (CHIURI 2000: 30-32). La strada attraversava il casale di Pozzo Mauro che, alla metà del Seicento, risultava – al pari di altri luoghi della Terra d’Otranto – «*sed a Turcarum Pyradis dirutum*». Qui sorgevano due chiese: quella di Santa Maria di Casalurito, oggi ancora in piedi e localmente nota come “Madonna di Loreto”, posta alle pendici della Serra di Pozzo Mauro, e quella poi annessa al convento di Santa Maria degli Angeli⁴². Quest’ultima fu eretta inglobando un muro di un edificio di culto medievale, sul quale era

³⁹ Sull’importanza dello snodo viario di Santa Maria della Strada si vedano: DE BERNART-PAONE 2000: 35-36; ARTHUR *et al.* 2005: 173-178.

⁴⁰ Sul santuario della Madonna Coelimanna e la cripta annessa si vedano: CORTESE 2017; TANISI 2017.

⁴¹ Sulla “via Misteriosa” si veda DE BERNART-PAONE 2000: 35-36.

⁴² Questa costituirà il nucleo intorno al quale si svilupperà, a cavallo tra Cinque e Seicento, una nuova presenza francescana nel Capo Salentino (STEFÀNO 2024A).

affrescata un'immagine della Vergine molto venerata dalla popolazione locale, poi collocata nel posto d'onore dell'abside⁴³.



fig. 4 – Carraie della via “Misteriosa”, territorio di Supersano.

⁴³ Tale pratica risulta piuttosto comune, almeno a partire dal XVI secolo, a molti santuari rurali della Terra d'Otranto, come ad esempio quello della Madonna della Campana di Casarano (cfr. STEFÀNO 2021, pp. 69-73) e s'inquadra in quel fenomeno più generale della monumentalizzazione delle “reliquie figurative”, antiche immagini che acquisiscono un nuovo significato all'interno degli altari barocchi (cfr. BELTING 2011: 62).

L'affresco, databile al XIV secolo, è legato alla storia di un certo Gabriele, che ogni venerdì sera si recava nella chiesa semidiroccata per pregare ai piedi dell'immagine della Beata Vergine. Ella gli apparve mentre era intento nella preghiera e lo invitò a recarsi dal vicario della vicina Presicce, don Cesare Costa, per esortarlo a restaurare l'antico edificio, ormai cadente e ridotto a stalla. Gabriele riferì prontamente il desiderio della Madonna e i devoti cominciarono ad accorrere numerosi. Nella stessa settimana, la Vergine manifestò nuovamente la sua presenza, restituendo la vista al cieco Angelo di Giuliano del Capo. Poiché ai primi prodigi ne seguirono altri, nel primo ventennio del Seicento si edificò una nuova chiesa⁴⁴.

Secondo la ricostruzione del percorso proposta da Andrea Chiuri, dopo Presicce i pellegrini si sarebbero diretti verso Salve (2000: 30-32). Appare, tuttavia, più probabile che la gran parte dei pellegrini facessero poi tappa al santuario di Santa Marina a Ruggiano. Il percorso più breve – individuato sulla base delle analisi di costo-distanza effettuate con il sistema GIS⁴⁵ – passava infatti per Ruggiano e poi per Barbarano (fig. 5).

⁴⁴ Sulla storia della chiesa e del convento di Santa Maria degli Angeli a Presicce si veda STEFÀNO 2024B, cui si rimanda per una disamina delle fonti e per la precedente bibliografia.

⁴⁵ Sulle analisi *least cost path* applicate ad un contesto pugliese si può far riferimento a PECERE 2006, cui si rimanda per la relativa bibliografia. Sono state condotte considerando come variabili l'orografia del territorio, la presenza, in antico, di paludi e aree boschive, la viabilità storica, analizzata attraverso la cartografia IGM (Serie 25v).

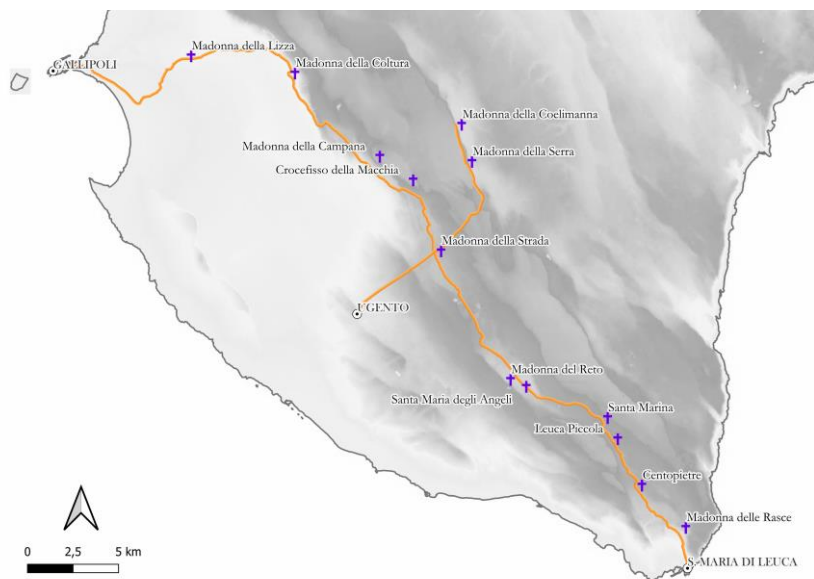


fig. 5 – Ricostruzione del percorso di pellegrinaggio da Gallipoli a Santa Maria di Leuca (passando per Alezio, Parabita, Matino, Casarano, Taurisano, Acquarica, Presicce, Ruggiano, Barbarano, Patù, Castrignano) – le croci indicano i santuari menzionati nel testo (l'area è stata ottenuta mediante *least cost path analysis*, sulla base di differenti parametri, elab. QGIS su DTM di base).

Il santuario di Santa Marina a Ruggiano rappresentava una delle ultime tappe visitate dai pellegrini prima di giungere a Santa Maria di Leuca, distante da qui soltanto una decina di chilometri. Tuttavia, nel contesto di una complessa “geografia del sacro”, caratterizzata dall’esistenza di numerosi centri religiosi “minori”, il santuario ruggianese, come altri, poteva configurarsi anche come un centro di pellegrinaggio dal respiro più marcatamente locale (RUPPI 2012). Qui si recavano in particolare coloro che, afflitti dal cosiddetto “mal d’arco” – una peculiare condizione patologica che si manifestava con un cambiamento del colore della pelle – confidavano nelle facoltà

taumaturgiche della santa, non senza aver prima compiuto un preciso iter magico-terapeutico⁴⁶.

Da Ruggiano i pellegrini si dirigevano a Barbarano del Capo, dove sorge il santuario di Santa Maria di Leuca del Belvedere. Il piccolo gioiello architettonico, eretto tra XVII e XVIII secolo, è chiamato Leuca Piccola per varie ragioni: innanzitutto perché l'edificio di culto, con la sua forma a capanna, riproduceva in scala ridotta l'antico santuario di Santa Maria *de Finibus Terrae*; inoltre perché l'intero complesso era stato concepito come funzionale all'antica via di pellegrinaggio verso Leuca. Il complesso presenta diverse peculiarità: l'edificio di culto è dotato di un vano superiore che fungeva da punto di vedetta e di difesa in caso di attacchi e scorrerie; a rendere unico il complesso contribuisce poi la presenza di ampi sotterranei scavati nella roccia, dove i pellegrini potevano rifocillarsi e riposare in un ambiente sicuro e confortevole, grazie anche a una temperatura mite e costante durante tutto l'anno. L'approvvigionamento idrico per i pellegrini e per gli animali era garantito da tre pozzi (CAZZATO 2007; CHIURI 2000: 51-54).

Dopo Leuca Piccola i pellegrini si dirigevano a Patù, passando per la chiesa della Madonna di Vereto (CHIURI 2000: 30-32), piccolo e ormai spoglio edificio realizzato nel Seicento (RUPPI 2012: 340). La chiesetta sorge sulla collina dove un tempo era arroccata la città messapica di Vereto⁴⁷, distrutta – secondo la

⁴⁶ Sul culto di Santa Marina a Ruggiano si veda STEFÀNO 2024A.

⁴⁷ Per una sintesi archeologica sull'antica città si veda Sammarco 2012. Si veda anche DAQUINO 2025.

tradizione – nel IX secolo durante la Battaglia di Campo Re, che vide contrapposti gli eserciti cristiano e saraceno⁴⁸.

Dopo Patù, i pellegrini si dirigevano a Leuca passando da Castrignano, dove sorgeva la chiesa, oggi non più esistente, della Madonna della Nova, e quella della Madonna delle Rasce, nei pressi di Salignano (CHIURI 2000: 30-32) (fig. 6). Quest'ultima, in uso sino all'Ottocento (ARDITI 1875: 127-128), è ancora in piedi, sebbene in stato di abbandono, nelle campagne tra Castrignano e Leuca. Come altri santuari del Salento, la leggenda di fondazione dell'edificio riguarda il ritrovamento di un'antica immagine. Questa è tradizionalmente legata al miracolo di una donna di Alessano che, ormai in fin di vita, ottenne la guarigione grazie all'intercessione della Madonna di Leuca. Apparsa in sogno alla donna, la Vergine avrebbe chiesto come *ex voto* che si riportasse alla luce una sua immagine sepolta in una grotta. L'immagine venne ritrovata dal figlio e dal nipote della donna e, in luogo della grotta, con grande concorso di popolo, si eresse l'attuale chiesa⁴⁹.

Sempre secondo la tradizione, l'immagine sarebbe stata dipinta da discepoli di San Pietro, che avrebbero dimorato in quel luogo dopo che il santo, predicando alle genti del Capo salentino e fondando il santuario di *Finibus Terrae*, sarebbe partito alla volta di Roma⁵⁰.

⁴⁸ Dopo la distruzione della città sarebbe stato costruito il monumento funebre noto come Centopietre e la chiesa di San Giovanni Battista. Si veda, in proposito, STEFÀNO 2025A, cui si rimanda per la precedente bibliografia.

⁴⁹ La leggenda è nota da TASSELLI 1693: 404-405; MONTORIO 1715: 498-499. Per una disamina vedi STEFÀNO 2025A: 74-77.

⁵⁰ Si veda STEFÀNO 2025B: 67-74.



fig. 6 – Croci graffite dai pellegrini sul muro meridionale della chiesa della Madonna delle Rasce (Castrignano del Capo), sulla via per Santa Maria di Leuca.

Dopo questa tappa il viaggio del pellegrino poteva dirsi ormai compiuto. Si giungeva alla Chiesa dei Lazzari, ultima tappa prima di arrivare al Santuario di *Finibus Terrae*. Qui i pellegrini

si inginocchiavano su un sasso, poi sostituito dalla cosiddetta “Erma dei pellegrini” (fig. 7), sulla quale era incisa un’epigrafe che iniziava con le parole “*Sub Tuum Praesidium Confugimus Sancta Dei Leucadensis*” (CHIURI 2000: 30-32). Dopo aver recitato tre *Salve Regina*, i devoti deponevano la pietra portatasi appresso per tutto il cammino, segno tangibile dei peccati da espiare e del peso che opprimeva le loro anime⁵¹.



fig. 7 – Santa Maria di Leuca: “Erma antica” con pietre lasciate dai pellegrini contemporanei.

⁵¹ La pratica, ricordata dagli anziani del luogo, è sopravvissuta fino ai nostri giorni. È possibile infatti, osservare le pietre lasciate dai pellegrini ancora oggi sul monumento.

I pellegrini, dunque, percorrevano la parte terminale del cammino; poche centinaia di metri li separavano dall'agognata meta: il Santuario di *Finibus Terrae* (fig. 8).



fig. 8 – Santa Leuca: Santuario di Santa Maria *de Finibus Terrae*.

Finibus Terrae

È qui che i salentini dopo morti
fanno ritorno
col cappello in testa.

Così si conclude una splendida poesia di Vittorio Bodini⁵². I versi fanno riferimento ad una credenza un tempo molto diffusa in Salento: a Leuca bisognava recarsi almeno una volta nella

⁵² La poesia è intitolata *Finibusterrae*. Cfr. BODINI 2015: 152.

vita, e tutti ci sarebbero passati dopo la loro morte. «Chi non ci va da vivo, ci ha da andar da morto...», ci ricorda il romanzo *Finibusterre* di Luigi Corvaglia⁵³, che offre un affresco quantomai realistico del Capo salentino e delle sue genti nel XIX secolo. Era questo il luogo in cui si assolvevano i peccati più gravi, dove «i più grandi assassini vi avevano trovata pace»⁵⁴. Il romanzo ci fornisce anche una vivida descrizione del Santuario così come dovette apparire, per secoli, ai pellegrini che vi giungevano dalla stretta via che conduceva al promontorio a picco sul mare:

L'edificio pareva più un castello che una chiesa. Attraverso feritoie e finestrottole, essa occhieggiava ostile verso ponente. Un piombatoio era posto a dominio del portone del vestibolo, in fondo al quale s'intravedeva la porta del tempio. Un'ala di fabbricati ferrigni continuava quella cupezza a sinistra. Sull'orlo del promontorio s'elevava tozza massiccia la torre dei guardacoste⁵⁵.

Un luogo limitaneo, proteso verso l'ignoto, verso l'infinità del Mediterraneo, verso quel mare che era stato a lungo la culla di ogni forma di civiltà⁵⁶. Quelle stesse civiltà che, secoli prima, avevano tributato, per favorire il loro andare per mare, il culto alle divinità pagane presso la Grotta Porcinara, a qualche centinaio di metri dal luogo dove sorgerà il tempio cristiano dedicato alla Vergine⁵⁷.

⁵³ CORVAGLIA 2006: 203-204.

⁵⁴ Ivi: 203.

⁵⁵ Ivi: 204.

⁵⁶ Si veda in proposito BRAUDEL 2017: 5-8, 33-57.

⁵⁷ D'ANDRIA 1979.

All'interno del Santuario – che una leggenda voleva fondato dall'apostolo Pietro in persona⁵⁸ – il pellegrino si trovava al cospetto della Madonna di Leuca. Anche qui, Corvaglia, ci descrive, con un soave affresco di parole, l'immagine dipinta su tela, monumentalizzata al centro dell'altare maggiore (fig. 9):

I colori, fusi per gradi, lasciavano emergere le figure da un'ombra calda, in un ritmo di quiete. La Madre vigorosa, bruna, volgeva i grandi occhi neri verso il figlio, lievemente increspandoli agli orli, sotto l'ampio arco delle sopracciglia. Il movimento del corpo s'accennava appena per far posto al pargolo. [...] Nella Madonna le penombre degli occhi avevan languori privi di sofferenza: residui pacificati di maternità. In quella quiete il solo gesto di sollecitudine era pel Piccolo. Nello slancio del divin fanciullo non c'era ancora nulla che facesse presentire la “follia della Croce”. Ella lo reggea, tenendogli sul petto il palmo della mano tutta aperta, come per aumentare suno al possibile i contatti di quella premura carezzevole⁵⁹.

Un'immagine che trasmetteva al devoto un senso di mistero e, al contempo, di estrema umanità, che era in grado, insieme a pochi gesti e alla confessione dei peccati, di fornire al pellegrino tutto ciò di cui aveva bisogno: il conforto.

⁵⁸ Sulla leggenda di fondazione del santuario di *Finibus Terrae* e sulle relative fonti si può far riferimento a STEFÀNO 2025A. Per una disamina critica su Leuca e sulla storia del pellegrinaggio leucadense nel medioevo cfr. LEO IMPERIALE 2022.

⁵⁹ CORVAGLIA 2006: 229-230.



fig. 9 – Altare maggiore con dipinto della Madonna di Leuca all'interno dell'omonimo santuario.

Finibusterre rappresenta lo spazio dell'accoglienza materna e dell'estremo rifugio. Oltre, solo l'ignoto, l'indistinto del blu del cielo che si fonde con quello del mare. A ricordarci del tempo

che fuori continua a scorrere, il rosso del tramonto: quello «stretto cunicolo in cui il giorno vacilla»⁶⁰. È solo in quel momento che si ricorda di essere umani, di essere ancora immersi nell'ordinaria struttura del tempo e dello spazio, e ci si ricorda delle pene e dei malanni che turbano l'umana esistenza: «è un'ora/che è peggio solo morire»⁶¹.

Le barriere dello spazio e del tempo

[Giacobbe] capitò così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra, se la pose come guanciale e si coricò in quel luogo. Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. Ecco il Signore gli stava davanti e disse: «Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza. [...]». Allora Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo». Ebbe timore e disse: «Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo». Alla mattina presto Giacobbe si alzò, prese la pietra che si era posta come guanciale, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità. E chiamò quel luogo Betel, mentre prima di allora la città si chiamava Luz.

(Genesi 28,11-19)

Questo episodio, considerato la prima fondazione di un luogo sacro nella tradizione ebraica e cristiana, risuona ancora oggi nel rito di consacrazione di una chiesa, a testimonianza della

⁶⁰ BODINI 2015: 121.

⁶¹ *Ibidem*.

continuità simbolica che lega l'esperienza arcaica del sacro alle forme contemporanee del culto.

Mircea Eliade osserva che «per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo», ma «presenta talune spaccature, o fratture». Le *ierofanie*, infatti, annullano «l'omogeneità dello spazio» e rivelano un “punto fisso” che consente il passaggio da una regione cosmica all'altra (ELIADE 2013: 19-23).

La comunicazione tra i diversi livelli dell'esistenza avviene attraverso immagini simboliche che si identificano con l'*axis mundi* (ivi: 19-29). Ogni santuario, di conseguenza, apre una via di comunicazione tra i piani cosmici (Terra e Cielo), è un “Centro del Mondo”. Da ciò una realtà sacra – il Salento ionico meridionale – fatta di una complessa molteplicità di centri, che possono essere collegati tra loro, sia fisicamente sia simbolicamente (ivi: 45; 30–32). Tra questi, ve ne è uno dotato di maggior potenza sacrale: quello di Santa Maria di Leuca (fig. 10).

In questo territorio il sistema dei santuari sembra organizzarsi secondo una duplice logica di apertura: verticale e orizzontale. La prima, verticale, è l'apertura verso l'alto propria della *ierofania* (ELIADE 2013: 28). Una verticalità che si manifesta “fisicamente” tanto nei luoghi elevati – colline e alture che dominano il paesaggio – quanto nei luoghi profondi – grotte e cripte che scendono nelle viscere della terra. In entrambi i casi l'esperienza vissuta dal devoto e dal pellegrino è quella di una rottura della continuità: si sale o si scende per entrare in un'altra regione dell'essere.

L'apertura orizzontale riguarda invece il movimento nello spazio: il pellegrinaggio⁶², il cammino che collega i diversi centri di verticalità. L'immagine che più si accosta a questa

⁶² Sull'antropologia dei pellegrinaggi si veda TURNER 1997.

apertura orizzontale è il ponte, che rappresenta non solo «l'estensione della sfera della nostra volontà allo spazio» ma incarna anche la capacità di collegare ciò che è separato (SIMMEL 2012: 1-2). Il percorso di santuario in santuario può dunque essere letto simbolicamente come un ponte che collega due dimensioni fisiche, due luoghi nel tempo e nello spazio. Il santuario stesso, invece, può essere inteso come una porta, un elemento che «offre il sentimento di una più forte chiusura nei confronti di tutto ciò che è al di là di questo spazio, più incisivamente di quanto non faccia la parete priva di ogni articolazione» (ivi: 3) (fig. 10).

La porta è l'immagine del *locus sacrale*. Oltre di essa, la presenza dello straordinario apre una via d'accesso all'incontro con le presenze soprannaturali (DUPRONT 1993: 379), che avviene all'interno della *soglia* una zona di trasformazione e passaggio, che non appartiene né all'uno né all'altro luogo.

È una «sorta di linea di confine che si gonfia, lievita fino a configurare una “zona”, che, pur contemplando l'interno e l'esterno, non li distingue rigidamente, ma li comprende entrambi nel medesimo spazio, nel medesimo territorio»⁶³, che costituisce la “frontiera paradossale” dove i mondi comunicano (ELIADE 2013: 21).

Nello spazio della soglia, anche il tempo è sospeso. Se il pellegrinaggio lo scandisce, il santuario contiene «l'aspetto paradossale di un Tempo circolare, reversibile e recuperabile», come un continuo “susseguirsi di eternità” (ivi: 48; 69).

⁶³ PONZI-GENTILI 2012: 7. Sul concetto di soglia si faccia riferimento a BENJAMIN 2000: 555,

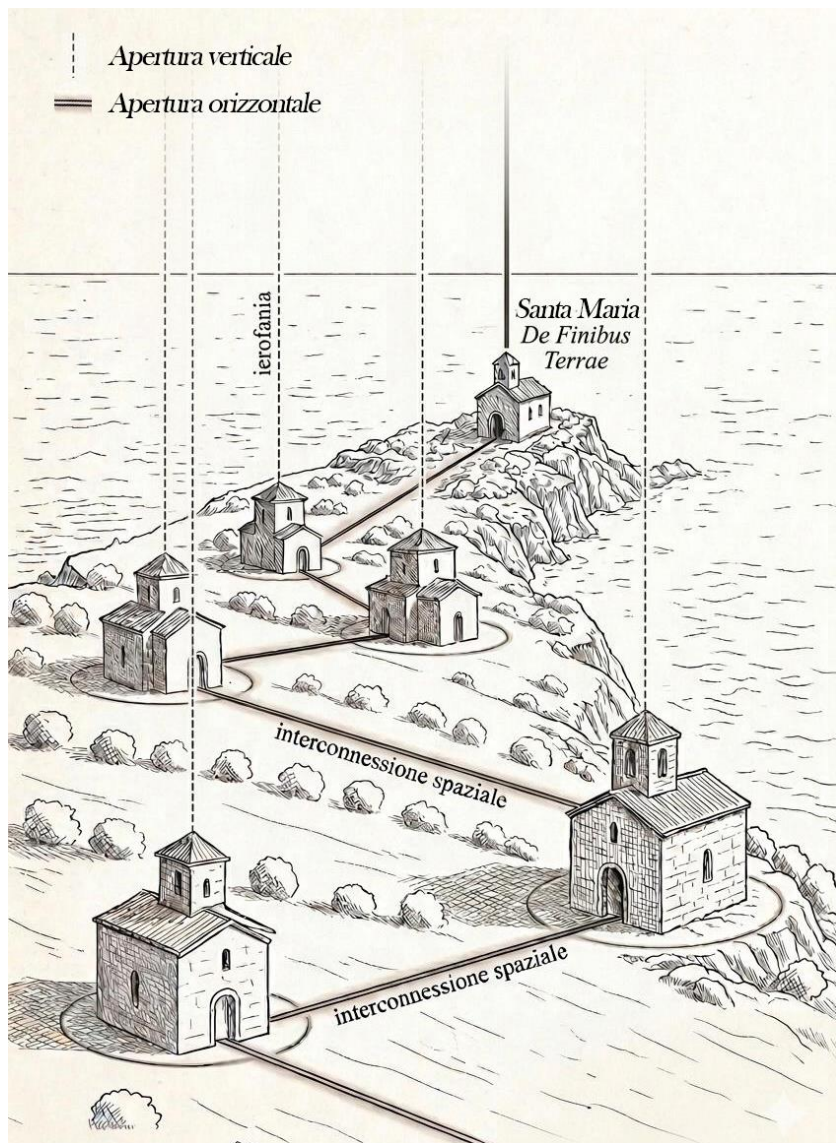


fig. 10 – Immagine concettuale dei santuari sulla via di Finibus Terrae, apertura verticale (ierofania) e orizzontale (interconnessione spaziale) (elab. QGIS e IA Google™ Gemini, Microsoft™ Copilot).

Bibliografia

1. *Enciclopedia dell'arte antica* (Treccani, Roma 1963)
2. *Graduale Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ de Tempore & de Sanctis* (Solemnis, Roma 1979).
3. ARDITI Giacomo, *La Leuca salentina* (presso l'Ufficio del messaggere del S. Cuore, Bologna 1875).
4. ARTHUR Paul-GRAVILI Giuseppe-LIMONCELLI Massimo-BRUNO Brunella-LEO IMPERIALE Marco-PORTULANO Claudia-LAPADULA Erminia-SARCINELLI Giuseppe, *La chiesa di Santa Maria della Strada, Taurisano (Lecce). Scavi 2004*, «Archeologia Medievale» (XXXII, 2005): 173-178 (= ARTHUR et al. 2005).
5. ARTHUR Paul-FIORENTINO Girolamo-GRASSO Anna Maria-LEO IMPERIALE Marco, *La storia nel pozzo. Ambiente ed economia di un villaggio bizantino in Terra d'Otranto* (UniSalento Press, Lecce 2011) (= ARTHUR et al. 2011).
6. BELTING Hans, *Antropologia delle immagini* (Carocci, Roma 2011).
7. BENJAMIN Walter, *I "passages" di Parigi* (Einaudi, Torino 2000).
8. BODINI Vittorio, *Tutte le poesie*. A cura di O. Macrì (Salento Books, Nardò 2015).
9. BRAUDEL Fernand, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni* (Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2017).
10. BRELICH Angelo, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» (24-25, 1953-54): 36-59.
11. BUTTITTA Ignazio Emanuele, *Continuità delle forme, mutamento del senso. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo* (Palermo 2013).

12. IDEM, *Cosa può dirci l'antico. Spazi, forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani "minori"*. «Civiltà e Religioni», (2, 2015-16): 91-129.
13. CARTANÌ Giovanni, *Felline. Storia, tradizione, costume*, Taviano 1990.
14. CAZZATO Francesco, *S. Maria di Leuca del Belvedere o Leuca piccola in Barbarano del Capo* (Belve, s.l. 2007).
15. CHIURI Andrea, *Pellegrini a Leuca. 2000 anni di storia* (Edizioni dell'Iride, Tricase 2000).
16. CORTESE Stefano, *Nei borghi dei Tolomei. Formazione e caratteristiche dei centri antichi di Racale, Alliste e Felline* (C.R.S.E.C. LE/46, Casarano 2006).
17. IDEM, *Cripta del Crocifisso*, in TANISI Stefano (a cura di), *Ruffano, Torrepaduli tra storia arte e tradizioni. Visita ai luoghi* (Createc, Ruffano 2015).
18. IDEM, *La decorazione nella Cripta della Madonna Coelimanna*, in DE PAOLA Francesco-BONDANESE Maria Antonietta, *Quando Ippocrate corteggia la Musa. A Rocco De Vitis medico e umanista* (Grifo, Lecce 2017).
19. CORVAGLIA Francesco, *Ugento e il suo territorio* (Ugento 1987).
20. CORVAGLIA Luigi, *Finibusterre* (Edizioni dell'Iride, Tricase 2006) [rist. anastatica ed. originale Milano 1936].
21. CREMONESI Giuliano, *Gli scavi nella Grotta della Trinità (Ruffano-Lecce)*, «Quaderni della Ricerca Scientifica» (1978).
22. IDEM, *Osservazioni su alcuni aspetti dell'Eneolitico del versante adriatico*, in AA. VV., *Atti del 3° Convegno sulla Preistoria-Storia-Protostoria della Daunia (San Severo 1981)* (Dotoli, Foggia 1984), pp. 139-143.
23. D'ANDRIA Francesco, *Grotta Porcinara. L'esplorazione archeologica*, in AA.VV., *Leuca* (Congedo, Galatina 1979).

24. IDEM, *Archeologia dei Messapi* (Edipuglia, Bari 1990), pp. 195-196.
25. IDEM, *Ugento nella Messapia*, in D'ANDRIA Francesco - DELL'AGLIO Antonietta (a cura di), *Klahoi zis. Il culto di Zeus a Ugento* (Moscara Associati, Cavallino 2002).
26. DAQUINO Cesare, *I messapi e Vereto* (Capone, Lecce 2025) [rist. anastatica ed originale Lecce 1991].
27. DE BERNART Aldo, *La chiesa di S. Maria della Strada a Taurisano e i pellegrinaggi nel basso Salento*, in CIURLIA Antonio (a cura di), *S. Maria della Strada. Sulle tracce della Memoria: rito, credenza e tradizione*. Atti del convegno: 9 settembre 1999 (Taurisano 2000).
28. DE BERNART Aldo-PAONE Michele, *Parabita. Paesi e figure del vecchio Salento*, I (Congedo, Galatina 1980).
29. DE BERNART Aldo-CAZZATO Mario - LUPO Antonio, *La cripta del Crocifisso di Ruffano. Storie e geografie sconosciute* (Congedo, Galatina 1998).
30. DE FERRARIIS GALATEO Antonio, *La Iapigia (Liber de situ Iapygiae)* (Congedo, Galatina 2005).
31. DE GIORGI Cosimo, *La provincia di Lecce. Bozzetti di viaggio*, 2 voll. (Congedo, Galatina 1975).
32. DUPRONT Alphonse, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini* (Bollati Boringhieri, Torino 1993).
33. DURKHEIM Emile, *Le forme elementari della vita religiosa* (Comunità, Milano 1963).
34. ELIADE Mircea, *Il sacro e il profano* (Bollati Boringhieri, Torino 2013).
35. GALIMBERTI Umberto, *Orme del sacro* (Feltrinelli, Milano 2000).

36. HEIDEGGER Martin, *Hölderlin and the Essence of Poetry*, in *Existence and Being* (Regency/Gateway, Indiana: 1949).
37. IDEM, *Essere e tempo* (Longanesi & Co., Milano 1976).
38. IDEM, *Costruire, abitare, pensare*, in HEIDEGGER Martin, *Saggi e discorsi* (Mursia, Milano 1954): 96-108.
39. HÜLSEN Christian, *Il Foro Romano. Storia e Monumenti* (Ermanno Loescher & C, Torino 1905).
40. IMBRIANI Eugenio, *Riflessioni sulle leggende di fondazione della chiesa e del culto di Santa Maria della Strada a Taurisano (Lecce)*, in CAZZATO Mario - DE BERNART Aldo (a cura di), *Architettura medievale in Puglia. Santa Maria della Strada a Taurisano* (Congedo, Galatina 1992): 73-78.
41. INGOLD Tim, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill* (Routledge, London and New York 2000).
42. LEO IMPERIALE Marco, «Terra di dove finisce la terra». *Note sull'origine del pellegrinaggio a Leuca tra storia e mito*, in BARILE E. N., GADALETA N., RESTA M. (a cura di), *Fede, cultura e pellegrinaggi tra Atlantico e Mediterraneo. Da Finisterre a Santa Maria di Leuca de finibus terrae* (Edipuglia, Bari 2022): 45-66.
43. MAGGIULLI Giovanna, *Ugento*, «BTCGI» (XXI, 2012): 385-397.
44. MAINARDI Michele, *I boschi nel Salento: spazi e storia* (Garofano Verde-Sezione Puglia, Lecce 1989).
45. MARÉ Estelle Alma, *Architectural Quality in the Group Design of Historical Sacred Places and its Decline in Modern Architecture*, «Junctures» (10, 2008): 23-37.
46. MARINELLI Anna, *Ceramica medievale della Grotta della Trinità*, «Archeologia Medievale» (II, 1975): 468-471.
47. MASTRONUZZI Giovanni, *Lo spazio del sacro nella Messapia (Puglia meridionale, Italia)*, «MEFRA» (129-1, 2017): 267-291.

48. MASTRONUZZI Giovanni-VIZZINO Giacomo, *Spazi sacri e paesaggio: analisi GIS per lo studio dei luoghi di culto nella Puglia meridionale preromana*, in LEFÈVRE-NOVARO Daniela et VOISIN Corentin, *Sanctuaires et paysages. La (re)découverte des lieux de culte en Méditerranée centrale et orientale. Actes du colloque international Strasbourg, 21 - 23 novembre 2023* (HiSAAR, Université de Strasbourg, 2025): 58-81.
49. MEDEA Alba, *Gli affreschi delle Cripte eremitiche pugliesi*, (Capone, Lecce 2014).
50. MORONI ROMANO Gaetano, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*. Vol. LXI (Tipografia Emiliana, Venezia 1853).
51. OTTO Rudolph, *Il Sacro* (Feltrinelli, Milano 1976).
52. PAGLIARA Cosimo, *Materiali iscritti arcaici del Salento*, «Annali di Lettere SNS» (XIII, 1983), pp. 83-85.
53. PECERE Barbara, *Viewshed e Cost surface analyses per uno studio dei sistemi insediativi antichi: il caso della Daunia tra X e VI sec. a.C.*, «Archeologia e calcolatori» (XVII, 2006): 177-213.
54. PIZZURRO A., *Ozan: Ugento dalla preistoria all'età romana* (Lecce 2002).
55. PONZI Mauro-GENTILI Dario, *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio* (Mimesis, Milano 2012).
56. RUPPI Francesca, *Micropellegrinaggi e devozione popolare nel Salento moderno*, in TRONO Anna (a cura di), *Via Francigena. Cammini di Fede e Turismo Culturale* (Congedo, Galatina 2012): 333-350.
57. SAMMARCO Mariangela, *Vereto*, «BTGCI» (XXI, 2012): 817-825.
58. SCARDOZZI Giuseppe, *La cinta muraria di Ugento* (Presicce 2007).

59. IDEM, *La Specchia Artanisi nel contesto topografico della fascia costiera di Torre S. Giovanni*, in BIETTI SESTIERI Anna Maria-SCARDOZZI Giuseppe, *La Specchia Artanisi (Ugento). Campagna di scavo 2009* (Città di Ugento 2010): 11-26.
60. SEMERARO Grazia, *Strumenti per l'analisi dei paesaggi archeologici. Il caso della Messapia ellenistica*, in OSANNA Massimo (a cura di), *Verso la città. Forme insediative in Lucania e nel mondo italico fra IV e III secolo a.C.* Atti delle Giornate di Studio, Venosa 13-14 Maggio 2006 (Osanna, Venosa 2006): 289-306.
61. SERRA Danilo, *Il sacro, l'arte e l'estetica. Lo sguardo di Heidegger su Hölderlin*, «Fragmentos de Filosofía» (n° 19, 2023): 55-65.
62. SIMMEL Georg, *Ponte e porta. Saggi di estetica* (Clueb, Bologna 2012).
63. SPINETO Natale, *Pellegrinaggi nel mondo romano? Il caso del santuario di Diana Aricina*, in MUSCO Alessandro-PARRINO Giovanna (a cura di), *Santi, santuari, pellegrinaggi*. Atti del Seminario Internazionale di Studi, San Giuseppe Jato-San Cipirrello, 31 agosto-4 settembre 2011 (Officina di studi medievali, Palermo 2014): 61-70.
64. STEFÀNO Alessio, *“Santa Maria della Campana” di Casarano. Il santuario, la festa, il culto* (Editrice Salentina, Galatina 2021).
65. IDEM, *Esempi iconografici e fraternità salentine titolate a Santa Maria degli Angeli*, in GABALLO Marcello (a cura di), *Regina Angelorum. La parrocchia di Santa Maria degli Angeli in Nardò e il quarantennale della sua confraternita* (Fondazione Terra d'Otranto, Nardò 2024) (= STEFÀNO 2024A).
66. IDEM, *Il culto di Santa Marina a Ruggiano e nel Basso Salento: tra pellegrinaggio devozionale e medicina popolare*, «Palaver» (13, n. 1 2024): 167-198 (= STEFÀNO 2024B).

67. IDEM, *Leggende e pratiche religiose tradizionali nel Salento di fine Seicento: "Antichità di Leuca" di Luigi Tasselli*, in «Palaver» (14, n. 1, 2025): 59-100 (= STEFÀNO 2025A).
68. IDEM, *Tra archeologia e antropologia del paesaggio: le leggende di fondazione nel Salento bizantino*, in ARTHUR Paul (a cura di), *Byzantine Southern Italy: Heritage, Landscape, and Legacy*. Proceedings of the International Conference (Lecce, 20-22 September 2024) (Edipuglia, Bari 2025) (= STEFÀNO 2025B).
69. TANISI Stefano, *Il santuario della Vergine di Coelimanna in Supersano*, in DE PAOLA Francesco-BONDANESE Maria Antonietta, *Quando Ippocrate corteggia la Musa. A Rocco De Vitis medico e umanista* (Grifo, Lecce 2017).
70. TASSELLI Luigi, *Antichità di Leuca* (Eredi P. Micheli, Lecce 1693).
71. TURNER Victor & Edith, *Il pellegrinaggio* (Argo, Lecce 1997).
72. VAN GENNEP Arnold, *I riti di passaggio* (Bollati Boringhieri, Torino 2012).