

RENZO INFANTE*

LA LEGGENDA AGIOGRAFICA DELLA MADONNA VELATA DI FOGGIA

THE HAGIOGRAPHIC LEGEND OF VEILED MADONNA OF FOGGIA

ABSTRACT

Inside the Cathedral-Sanctuary of Foggia the believers venerate the Iconavetere, an old icon hidden by seven veils that, according to the tales of the *inventio*, have been wrapping it since its finding during the 11th century. The restoration of 1980 induced to cut some elements of the hagiographic legend: the icon, venerated at the beginning without veils, suffered a trauma during the 16th century that prejudiced its public exhibition. The devotees decided to keep it like a relic and expose it to the public veneration covered by veils. Only after the Tridentine Council and for localism, the legend of the miraculous finding of Iconavetere was composed of many hagiographic *topoi* common to the legends of foundation of sanctuaries.

Keywords: Foggia Cathedral – Icons – Seven Veils – Hagiography – Virgin Mary

DOI: 10.26350/001783_000039

ISSN: 00356557 (print) 1827790X (digital)

Premessa

Nel 1985 Giorgio Cracco, nel presentare un suo contributo, scriveva: «mentre la storia dei santi ha fatto progressi giganteschi, quella sui santuari è appena agli esordi»¹. Ed in effetti le ricerche sui santuari muovevano negli anni '80 del Novecento i primi timidi passi e non bisognerebbe dimenticare che soltanto nel 1983, dopo vari tentativi di definizione², i santuari trovarono una collocazione giuridica nel IV libro del *Codice di Diritto Canonico* (can.1230-1234): «Col nome di santuario si intendono la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'Ordinario del luogo» (can. 1230).

La definizione del Codice verrà ulteriormente precisata e dettagliata nel *Diretto-*

* Università di Foggia (renzo.infante@unifg.it).

¹ G. CRACCO, *Tra santi e santuari*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, direzione di J. DELU-MEAU, ed. it. a cura di F. BOLGIANI, Torino 1985, 249-71, in particolare p. 249.

² Cf. *ibi*, 261-65.

rio su *Pietà Popolare e Liturgia. Principi e Orientamenti*, pubblicato nel 2002 a cura della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti; ma la ricerca scientifica sul fenomeno santuarioale aveva nel frattempo fatto passi da gigante, per merito di numerosi studiosi e centri di ricerca che avevano operato sui criteri metodologici di approccio e di analisi del fenomeno. Un impulso notevole allo studio dei santuari è venuto dall'Associazione Internazionale per la Ricerca sui Santuari che ha promosso la collana «Santuari d'Italia»³ e organizzato una serie di convegni e seminari, dai quali è scaturito un forte impulso agli approfondimenti sul piano regionale⁴.

Questo contributo prende in esame un santuario mariano del tutto particolare, perché coincide con l'antica collegiata di Foggia, divenuta chiesa cattedrale a seguito dell'erezione nel 1855 della nuova diocesi di Foggia. Formalmente la cattedrale non è mai stata dichiarata santuario⁵, ma nel concederle il titolo di basilica minore, nel 1806, il Papa Pio VII riconosceva che essa «[...] è ornata di molte grazie spirituali a favore di coloro che la visitano e ivi pregano, celebre per la fama dei miracoli, tanto che ad Essa accorrono per impetrare grazie i fedeli anche da luoghi lontani, così come gli stessi richiedenti e i loro antenati ottennero di essere soccorsi in occasione di carestia, liberati dal flagello del terremoto, salvati nelle pubbliche calamità per intercessione della Madre di Dio, la quale, come risulta da un documento di un santo uomo (S. Alfonso) apparve nell'effigie dell'Iconavetere»⁶.

All'interno della cattedrale di Foggia si venera a partire dal secolo XI un'antica icona, denominata nel corso del tempo prima *Santa Maria de Focis* o *de Fogia*, poi *Iconavetere* e dal '700 *Madonna dei Sette Veli*⁷. Questa Icona è nascosta alla vista da molti veli e, secondo i racconti dell'*inventio*, essa ne sarebbe stata avvolta sin dal suo ritrovamento. Infatti, una secolare tradizione vuole che, nella seconda metà dell'XI secolo, uno o più tori inginocchiati nei pressi delle acque di uno stagno delle campagne del Tavoliere richiamassero l'attenzione dei loro pastori. Questi, attratti dal prodigio, scandagliarono l'acqua del pantano e rinvennero una tavola dipinta con la raffigurazione della Vergine avvolta da tele e veli greci. Ritenendo che si trattasse dell'Icona sfuggita alle lotte iconoclaste e venerata nella città di Arpi, la portarono in un vicino casolare adibito a taverna, dove gran quantità di gente cominciò ad accorrere d'ogni dove per venerare la Vergine. La vicenda indusse il duca normanno

³ Nella suddetta collana sono stati finora editi i volumi su Lazio, Puglia (santuari non mariani), Trentino Alto Adige, Roma, Umbria, Romagna e Calabria. Purtroppo il progettato volume sui santuari mariani di Puglia non è ancora stato pubblicato.

⁴ Cf. L. M. DE PALMA, *Santuari medievali e pellegrinaggi. Contributo alla storia della pietà mariana in Puglia*, «Odegitria» 17 (2010), 219-76, in particolare p. 220-25.

⁵ L'unico testo in cui la collegiata viene definita santuario è la lettera del vescovo di Troia mons. Giacomo Onorati che accompagnava la supplica dei cittadini e del clero foggiano al capitolo di San Pietro in Vaticano affinché all'antica immagine della Madonna detta Iconavetere venisse concessa la corona d'oro. Nella sua lettera del 1777 il vescovo segnalava che il Papa Pio VI «aveva concesso al predetto Santuario (collegiata di Foggia) molte indulgenze e favori spirituali»: M. DI GIOIA, *La Madonna dei sette veli e i Santi Guglielmo e Pellegrino*, Foggia 1987, 95.

⁶ Archivio del Capitolo di Foggia, vol. 3, 1 e pergamena nr. XXXVII.

⁷ Sulla Madonna di Foggia cf. R. INFANTE, *La Madonna velata di Foggia. Storia e devozione di un culto in Italia meridionale*, «Vetera Christianorum» 51 (2014), 141-61.

Roberto il Guiscardo ad edificare una chiesa nel luogo del rinvenimento e a farvi trasportare l'icona, che sarebbe stata da allora venerata sempre occultata da uno strato di veli.

L'unico autore che nutre seri dubbi sul fatto che l'Iconavetere sia stata da sempre avvolta da veli è il canonico Gerolamo Calvanese che nella relazione per la visita pastorale di mons. Cavaliere del 1694, sostiene che nelle visite dei vescovi del 1500 non si fa minimamente cenno ai veli che avrebbero coperto l'Icona:

Fu ritrovata coverta di veli e tele greche le quali vi sono sino ai nostri giorni, benché nell'antiche visite di Troia del 1500 incirca non si faccia menzione che sia stata coperta, anzi, che da uno lato all'altro dalla parte di sopra dell'Imagine vi pendevano voti de' fedeli et a' nostri tempi si toccano i clavicoli, a' quali erano attaccati detti voti; ma perché dalla pietà de' Regi di questo Regno erano donate molte vesti pretiose per covrire detta Imagine, Inprogresso di tempo è rimasta coverta, et è passato dalla memoria degli huomini che prima si adorava scoperta⁸.

Su che cosa nascondano i veli è stata fatta luce solo nel 1980, a seguito della ricognizione commissionata dal vescovo di Foggia, mons. Giuseppe Lenotti. In realtà una prima ricognizione era stata effettuata, in tutta segretezza nel 1667, da parte del canonico Ignazio Fusco su incarico di mons. Sebastiano Sorrentino, vescovo di Troia, nella cui circoscrizione si ritrovava allora Foggia⁹. Tale ispezione, però, non fece alcuna chiarezza vuoi perché l'immagine dipinta risultava quasi del tutto illeggibile, vuoi perché, probabilmente, il Fusco si lasciò suggestionare da una sorta di tabù che doveva preservare ed ha preservato il segreto dell'Iconavetere sino alla ricognizione effettuata nel 1980: «non c'è a memoria d'uomo nessuno che l'abbia vista o, per certo, abbia sentito dire che sia stata vista, a causa dell'opinione diffusa che chi l'avesse vista immediatamente sarebbe morto»¹⁰.

Dalla relazione del restauratore, al quale nel 1980 venne affidata l'Iconavetere, è stato possibile ricavare gli unici dati utili per un'analisi almeno approssimativa¹¹.

Contrariamente a quanto le narrazioni della leggenda hanno sostenuto a partire

⁸ G. CALVANESE, *Relazione del Canonico Girolamo Calvanese sullo stato della Chiesa Collegiata di Foggia per la s. visita di mons. Emilio Giacomo Cavaliere vescovo di Troia (1694)*, in Archivio Storico del Capitolo di Foggia, vol. 13, f. 112v.

⁹ Testamento di don Ignazio Fusco, rogato a Foggia dal notaio Giuseppe Di Staso il 24 febbraio 1680, Archivio di Stato di Lucera, sezione notarile, f. 92r-96v, in particolare f. 96r-96v.

¹⁰ *Ibi*, 96r. La conferma di tale divieto si legge, circa un secolo dopo, in P. MANERBA, *Memorie sulla origine della città di Foggia e sua maggior chiesa colla breve notizia della invenzione, ed apparizione della antichissima immagine di Maria Santissima detta Icona Vetere ed un saggio degli atti de' Santi Guglielmo e Pellegrino tutelari della stessa città di Pasquale Manerba canonico della Maggior Chiesa Foggitana*, Napoli, per Michele Morelli, 1798 (rist. Foggia 1990), 74: «Non vi è persona, come non meno vi fu, che avesse avuto ardimento di vederla, non che di svelarla [...] che simile attentato temerario fosse stato punito con morte repentina».

¹¹ Cf. DI GIOIA, *La Madonna dei sette veli e i Santi Guglielmo e Pellegrino*, 123-27. Purtroppo, ad eccezione del restauratore nel 1980, a nessun altro studioso è stato concesso, da parte dell'autorità ecclesiastica, di esaminare l'icona.

da quella di Antonio Guelfone¹², sulla tavola non è dipinta l'Assunta, ma una Vergine in veduta frontale a figura intera che regge, con entrambe le mani, il bambino benedicente, in posizione centrale. La parte superiore del capo nimbato della Vergine fuoriesce dalla cornice arricchita di borchie; particolari inusuali in Puglia, ma diffusi in Campania e in Abruzzo. «Benché la leggenda, nelle sue varie redazioni, riferisca ovviamente a Costantinopoli l'origine della tavola, l'immagine rimanda piuttosto alla iconografia della Vergine regina, di probabile matrice romana, ma particolarmente radicata in area cassinese, tra Campania e Molise, con irradiazioni tardive in Abruzzo»¹³. L'iconografia sembra, infatti, ispirata alla *Panaghía Nikopoia* e alla *Kyriotissa*, che sono alla base dello sviluppo del modello iconografico della Madonna in Maestà o della *Mater Ecclesia*, di cui uno splendido esempio è l'icona di *Santa Maria de flumine*, proveniente dall'omonima chiesa amalfitana e conservata nel museo di Capodimonte. Questa tipologia si ritrova anche in rappresentazioni pittoriche abruzzesi a fresco e su tavola, come la Madonna di Collelongo. Le caratteristiche stilistiche, insieme alle dimensioni della tavola (152 x 80 cm) iscrivono il dipinto in un contesto pienamente occidentale. «La datazione oscilla fra XI (periodo per il quale una circolazione di "icone" a fondo oro è attestata, in Capitanata, da varie fonti) e XII secolo: l'Iconavetere, pertanto, risulta il più antico dipinto su tavola conservato in Puglia e la sua importanza è amplificata dalla rarità di simili manufatti, databili anteriormente al XIII secolo, in tutta la penisola italiana»¹⁴.

Se l'Icona, come risulta dalla visita pastorale di Sorrentino del 1667 viene venerata avvolta da stoffe, significa che, tra fine '500 e inizi del '600, essa ha subito qualche serissimo evento traumatico tanto da obbligare gli abitanti di Foggia alla scelta di conservare l'antica reliquia, ma di proteggerla e custodirla avvolta nei veli¹⁵. La presenza di fanghiglia riscontrata sul quadro nel corso della ricognizione del 1980¹⁶, farebbe supporre che esso sia accidentalmente caduto in acqua e che in tale occasione abbia subito gravi danni. Difatti l'aureola e parte della testa della Madonna, sino all'altezza degli occhi, che fuoriuscivano dalla cornice, sono stati tagliati e incernierati quando l'icona venne racchiusa nei veli¹⁷.

¹² D. A. GUELFONE, *Orazione del molto reverendo Padre don Domenico Antonio Guelfone da Foggia, Monaco Celestino dell'Ordine di S. Benedetto. Detta l'Anno M.DC.LXIX nella Chiesa Maggiore della Città di Foggia...*, Foggia, per Novello De Bonis, 1669.

¹³ P. BELLI D'ELIA, *Contributo al recupero di un'immagine: l'Iconavetere di Foggia*, «Prospettiva» 53-56/1 (1988-1989), 90-96; cf. M. MILELLA LOVECCHIO, *Scheda*, in *Icone di Puglia e Basilicata dal Medioevo al Settecento, Catalogo della Mostra*, a cura di P. BELLI D'ELIA, Milano 1988, 103-04.

¹⁴ G. MASSIMO, *La decorazione plastica della chiesa di Santa Maria nel Medioevo*, in *La Cattedrale di Foggia. Le sue forme nel tempo*, a cura di N. TOMAIUOLI, Foggia 2014, 73-113, in particolare p. 108.

¹⁵ M. DE SANTIS, *La Madonna dei Sette Veli. Favola, leggenda o tradizione?*, Foggia 1976, 8.

¹⁶ La ricognizione del sacro Tavolo, effettuata il 21 ottobre del 1980 su mandato e alla presenza di mons. Giuseppe Lenotti, e il suo restauro conservativo costituiscono un evento a dir poco decisivo nella secolare storia della Madonna di Foggia, perché finalmente si è potuto fare chiarezza sull'identità dell'immagine nascosta dai veli e dalle ingiurie del tempo. Cf. DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 123-24.

¹⁷ In tal senso si esprimono BELLI D'ELIA, *Contributo al recupero di un'immagine*, 92; M. S.

1. Alle origini della leggenda dell'inventio

Nonostante le narrazioni della leggenda agiografica dell'*inventio* dell'Iconavetere facciano ripetutamente riferimento ad un'antica e costante tradizione¹⁸, il più antico racconto risale soltanto al 1669. È, perciò, indispensabile chiedersi che cosa sia mutato a Foggia durante il periodo aragonese e perché solo nella seconda metà del '600 si cominci a narrare il suo miracoloso ritrovamento.

Se a livello civile la novità seicentesca sembra essere la diversa percezione della funzione della Dogana delle pecore¹⁹, a livello religioso molti altri sono i fattori che contribuirono a mutare la percezione che gli abitanti di Foggia avevano di sé.

La presenza a Foggia in maniera stabile del Doganiere, autorità napoletana seconda solo al viceré durante il periodo spagnolo (1516-1713), contribuì ad alimentare l'idea che egli non potesse risiedere in una terra che sfigurava nei confronti delle altre nobili e antiche città della Capitanata²⁰.

A livello religioso il rilancio della devozione dell'Iconavetere si situa all'interno del secolare conflitto tra il capitolo della collegiata e il vescovo di Troia per l'autonomia religiosa e giuridica²¹. Già nell'esposto inoltrato a papa Innocenzo III da Giordano, arciprete del capitolo di Santa Maria, a nome del clero e del popolo di Foggia, traspare la consapevolezza che i Foggiani avevano di se stessi e della propria città agli inizi del XIII secolo²². In esso, infatti, appare per la prima volta un'idea che si affermerà nella saggistica locale a partire dal '600: Foggia è continuazione dell'antica città di Arpi, perché edificata sullo stesso sito in cui insisteva l'antichissima e popolosa città dauna, ed erede della sua cattedra episcopale²³. La richiesta dell'autonomia diocesana veniva, infatti, fondata sulla convinzione dell'esistenza di una diocesi di Arpi, attestata dalla presenza del suo vescovo Pardo al sinodo di Arles in Gallia del 314²⁴.

CALÒ MARIANI, *Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia: la Capitanata, in Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e Età moderna*. Atti del Congresso (Perugia, Lago Trasimeno-Isola Polvese, 11-13 settembre 2001), a cura di M. TOSTI, Rome 2003, 3-43, in particolare p. 16; R. BIANCO, *Il mare, i veli, i pellegrini. Culto mariano in Capitanata*, Foggia 2012, 10.

¹⁸ «I nostri padri per secoli hanno narrato ininterrottamente ai loro figli, ciò che poi, dalla seconda metà del 1600 in poi, è stato scritto più esplicitamente, quanto era implicitamente contenuto in antichi documenti»: DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 21-24.

¹⁹ La Regia Dogana della mena delle pecore fu Istituita da Alfonso d'Aragona nel 1447 nella città di Lucera, ma presto trasferita a Foggia.

²⁰ F. MERCURIO, *Classi dirigenti o ceti dominanti? Breve storia politica di Foggia in età contemporanea*, Foggia 2001, 23.

²¹ P. CORSI, *Appunti per la storia di una città: Foggia dalle origini all'età di Federico II*, in *Foggia medievale*, a cura di M. S. CALÒ MARIANI, Foggia 1997, 11-39, in particolare p. 19-25.

²² L'esposto è contenuto in una lettera di papa Innocenzo III del 28 settembre 1204, indirizzata al vescovo di Termoli ed all'abate di San Giovanni de Lama; in *Documenti tratti dai Registri Vaticani (da Innocenzo III a Nicola IV)*, a cura di D. VENDOLA, I, Trani 1940, 49-55, doc. 53.

²³ Cf. DI GIOIA, *Monumenta Ecclesiae Sanctae Mariae de Foggia*, Foggia 1959, 45-46, doc. 25.

²⁴ Tale pretesa si basava su un'errata interpretazione degli atti del Concilio di Arles, secondo la quale Pardo vescovo di Salpi era diventato vescovo di Arpi; cf. G. OTRANTO, *L'episcopato dauno nei primi sei secoli*, in *Storia e arte nella Daunia medioevale*, a cura di G. FALLANI, Foggia 1985, 15-30, in particolare p. 21.

Uno degli elementi che contribuirono ad arricchire il tessuto religioso e civile della Foggia del '500 fu certamente l'incardinamento e lo sviluppo degli ordini monastici maschili e femminili più dinamici, che contribuirono al sorgere, nel corso dei secoli XVI e XVII, di numerose confraternite e sodalizi laicali di vario genere a testimonianza di una notevole vivacità che si esprime nei processi devozionali, economici e sociali²⁵.

Dalla fine del XVI secolo e per tutta l'epoca moderna il capitolo della collegiata è impegnato a difendere e a riaffermare la propria centralità istituzionale, «caricandola di significati simbolici che spesso vanno oltre le rivendicazioni autonomistiche perseguite nel lungo periodo»²⁶, sia nei confronti dell'attivismo e della concorrenza delle nuove famiglie religiose arrivate in città, sia nei confronti dell'asfissiante presenza egemone del vescovo troiano obbligato dai dettami del Concilio di Trento ad effettuare visite pastorali ogni due anni.

Se a Foggia la larga tutela concessa all'Università dei cittadini, dagli Angioini prima e dagli Aragonesi poi, aveva portato alla nascita e al rafforzamento dei governi della città e ad una certa autonomia se non proprio all'indipendenza del capitolo della collegiata rispetto all'autorità del vescovo troiano, nel periodo successivo al Concilio di Trento invece questo equilibrio rischiò di infrangersi del tutto. Visite pastorali, controlli, sinodi rischiavano di far cadere in un inevitabile appannamento la tradizione autonomistica tardo medievale²⁷. In realtà, però, i vescovi che si succedevano sulla cattedra episcopale non potevano ignorare che Troia era avviata, come realtà cittadina, ad un inarrestabile declino, mentre Foggia, che da sola, già a fine '500 contava oltre la metà dell'intera popolazione della diocesi troiana, era il reale centro della diocesi. Il fatto che molti di essi risiedessero molto più tempo a Foggia che a Troia e che facessero ulteriori concessioni anche se solo simboliche al capitolo della collegiata di Foggia li esposero alle reazioni spesso esasperate e alle rivendicazioni campanilistiche da parte del capitolo della cattedrale di Troia che giunsero a minacciare ricorsi alle autorità curiali romane²⁸.

Altro elemento importante da considerare è l'ambivalente rapporto tra il capitolo foggiano e le nuove famiglie religiose regolari arrivate in città e le congregazioni laicali nel frattempo sorte. Se da una parte molti di questi Ordini erano stati chiamati a Foggia dall'Università, con il pieno consenso del capitolo della collegiata, e molte confraternite erano sorte addirittura su sollecitazione del capitolo stesso, dall'altra questo vedeva minacciata la propria egemonia del sacro proprio dall'attivismo degli ordini regolari e delle confraternite loro espressione laicale²⁹.

Uno degli ambiti in cui si manifesterà l'attivismo pastorale delle nuove famiglie religiose insediatesi in città tra fine '500 e per tutto il '600 sarà, a seguito delle diret-

²⁵ Per le vicende degli ordini religiosi e delle associazioni confraternali cf. M. DI GIOIA, *Foggia Sacra ieri e oggi*, Foggia 1994.

²⁶ M. SPEDICATO, *Chiesa collegiata e istituzioni ecclesiastiche in Età moderna*, in *Storia di Foggia in Età moderna*, a cura di S. RUSSO, Foggia 1992, 119-32, in particolare p. 119.

²⁷ SPEDICATO, *Chiesa collegiata e istituzioni ecclesiastiche*, 124.

²⁸ Cf. *ibi*, 125; N. BECCIA, *Cronistoria di Troia*, Lucera 1917, 62-63.

²⁹ SPEDICATO, *Chiesa collegiata e istituzioni ecclesiastiche*, 129.

tive tridentine, quello delle devozioni in genere e di quella mariana in particolare. La devozione mariana assunse nel '600 i caratteri di una vera "occupazione", la Vergine «occupa la maggior parte degli spazi sacri attraverso santuari antichi e recenti a lei dedicati quasi muraglia di difesa dal cristianesimo protestante ultramontano»³⁰. Si assistette, difatti, a un rinnovato interesse per i santuari e i pellegrinaggi ad essi collegati, perché era proprio attraverso i santuari che il culto mariano riusciva a penetrare nella vita dei ceti più popolari che ne erano i principali e più assidui frequentatori.

Però mentre i maggiori ordini religiosi nella loro strategia si facevano portatori quasi esclusivamente di istanze di carattere universale, nel Mezzogiorno si poneva il problema di valorizzare anche una tradizione religiosa che nei vecchi e nuovi santuari trovava solidi punti di riferimento per gli animi devoti. In questo compito un ruolo essenziale viene svolto dal clero secolare che, proprio nella «promozione di culti e devozioni di origine autoctona, riesce ad occupare spazi inediti e ad esprimere un'intensa carica antagonistica nei confronti della poco tollerata egemonia esercitata dal clero regolare»³¹.

Ed è in questo quadro così articolato che si colloca da parte del capitolo della collegiata il rilancio devozionale dell'antica Iconavetere, la *S. Maria de Fogia o de Focis* tra metà '600 ed inizi del '700, periodo in cui più forte si manifestava la pressione degli ordini regolari e più chiare risultavano le difficoltà del capitolo ad uscire dall'isolamento e dall'emarginazione. Il culto dell'Iconavetere venne imposto come alternativa alle devozioni mariane predominanti importate in città dagli ordini regolari. Tuttavia, il recupero della egemonia delle istituzioni ecclesiastiche secolari venne attuato coinvolgendo strategicamente i Francescani coinvolti nella prima ricognizione promossa da mons. Sorrentino nel 1667³².

Però, la storia del rinvenimento dell'Iconavetere in un pantano, nella secolare contesa con il capitolo di Troia per l'affrancamento canonico, rischiava di essere un'arma a doppio taglio; perché il suo ritrovamento in un ambiente pastorale in una data ben precisa (1062 o 1073), oltre al suo trasporto in una non ben identificata taverna del Gufo o del Bufo (rospo), erano argomenti che minavano alle radici quanto proprio i foggiani andavano ripetendo in merito alla loro discendenza da Arpi. «Tutto questo, infatti, poneva un limite temporale *ante quem* non esistevano né chiesa e né città foggiana, ma solo pascoli troiani»³³.

³⁰ S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 247.

³¹ M. SPEDICATO, *Confraternite e devozionismo religioso nella Capitanata moderna (secc. XVI-XVIII)*, in *Cristianesimo e cultura in terra di Capitanata*, a cura di R. INFANTE, Foggia 2000, 51-60, in particolare p. 59.

³² Cf. R. BIANCO, *Diffusione dell'iconografia della Madonna dei Sette Veli*, in *Foggia Medioevale*, 197-202, in particolare p. 198. Il coinvolgimento dei Padri Cappuccini è confermato dal Manerba che attesta come già a partire dal 1700 essi hanno il privilegio di accompagnare processionalmente la Madonna «con torce accese, su di una Base, o sedia indorata da quattro PP. Cappuccini per concessione precaria del Capitolo è portata per la città»: MANERBA, *Memorie*, 45. Cf. DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 83-87.

³³ G. DE TROIA, *Foggia e la Capitanata nel Quaternus excadenciarum di Federico II di Svevia*, Foggia 1994, 75.

Ad ogni modo, del racconto del rinvenimento dell'Iconavetere nelle acque del pantano non erano tanto convinti nemmeno i foggiani, che si opposero decisamente al progetto del pittore Libero Mariano di dipingere, nella cupola della nuova cappella dell'Iconavetere, proprio l'episodio del ritrovamento del Sacro Tavolo nell'acqua del lago grazie all'intervento di un bue³⁴.

L'opposizione alla realizzazione dell'affresco era motivata sia dal timore di incorrere in qualche condanna da parte delle autorità ecclesiastiche, poco inclini ad ammettere queste credenze popolari, sia perché di esse mancavano tracce in documenti più antichi o negli atti dei vescovi di Troia. Tale affermazione è un'ulteriore conferma che agli inizi del Settecento non esistevano documenti scritti attestanti la leggenda del ritrovamento dell'Iconavetere. Si esprimeva, perciò, un generalizzato dubbio su tutti quelli che erano gli elementi della leggenda che si stavano diffondendo, perché su di essi gravava il sospetto che i foggiani, come asseriva Tito Livio, per nobilitare le oscure origini della propria città avessero mescolato «le vicende umane a quelle degli dei»³⁵. L'affresco non venne mai realizzato, ma la leggenda finì per imporsi ed è stata ripresa, ripetuta ed anche arricchita di nuovi particolari, sino ad oggi.

Il motivo della definitiva affermazione del culto dell'Iconavetere sugli altri culti mariani cittadini va individuato nel tragico e rovinoso sisma del 1731 e nelle numerose apparizioni che si susseguirono negli anni successivi³⁶. Tali apparizioni, lo sgomento e lo spaesamento prodotto dal terremoto contribuiranno a incrementare e rendere più solida la devozione per l'Iconavetere e al suo radicamento tra le classi popolari³⁷.

Le ripetute apparizioni ed in particolare quelle a sant'Alfonso de' Liguori del 1732³⁸ e del 1745, fecero sì che la fama dell'Iconavetere, sempre di più conosciuta

³⁴ *Risposta de' cittadini della città di Foggia a Libero Mariano, sopra lettera scritta al dipintore della cupola della cappella dell'Iconavetere nel 1709*, in G. CALVANESE, *Memorie per la città di Foggia*, manoscritto illustrato da Benedetto Biagi, Foggia 1931, 167.

³⁵ CALVANESE, *Memorie per la città di Foggia*, 172: «Poiché, se né secoli trasandati sia stata adorata coverta, se dalle ruine dell'Arpi in Foggia trasportata ne fosse, se in quel tempo Foggia si ritrovasse, se l'immagine della sacrestia sia copia di quella che fu cappella et altare Miradois, se ritrovata nell'acqua, se pittura di S. Luca, se venuta da Costantinopoli, come voi andate discorrendo e con franchezza affermate, sono assiomi, li quali tengono le massime contraddizioni. Poiché, se queste proposizioni tenessero seco classico scrittore, o registrate fossero in Ecc.ci Annali, certo stà che la nostra città avrebbe uno dei pregi maggiori di quante città sono nel Regno, ma dubitiamo fortemente che non si avveri il detto di Livio: Datur haec antiquitati venia. Ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat (Liv., Ab Urbe Condita, Praef. Lib. I)».

³⁶ La prima testimonianza giurata delle apparizioni, quella del canonico Nicola Guglielmone, datata al 24 aprile 1731, viene riportata da DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 53-57.

³⁷ SPEDICATO, *Chiesa collegiata e istituzioni ecclesiastiche*, 130.

³⁸ Nell'Archivio Capitolare di Foggia, vol. 7, 63, è conservata la copia autentica della testimonianza rilasciata da sant'Alfonso quarantacinque anni dopo la prima apparizione. Si riporta la versione italiana del DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 80: «Alfonso Maria de' Liguori, Vescovo di S. Agata dei Goti e Rettore maggiore della Congregazione del SS. Redentore. A tutti e ai singoli che veggono e leggono le nostre lettere facciamo noto e attestiamo con giuramento che noi nell'anno 1732 mentre annunziavamo la divina parola nella città di Foggia nella chiesa di S. Giovanni Battista, dove allora si trovava una grande tavola nel cui mezzo vi è foro di forma ovale coperto di velo nero, abbiamo veduto molte volte e in diversi giorni apparire il volto della SS. Vergine Maria,

come *Madonna dei sette veli*, si diffondesse ben oltre i ristretti confini della città di Foggia e della diocesi di Troia, attirando pellegrini da ogni contrada del regno di Napoli. Alla diffusione del suo culto contribuì in maniera notevole anche il dipinto della Madonna che sant'Alfonso fece realizzare, all'indomani di una delle apparizioni e che attualmente è conservato a Ciorani (Sa) nella casa del noviziato dei Redentoristi, che servì da modello per la nuova iconografia.

Le apparizioni che si susseguirono dopo il terremoto ebbero l'effetto di confermare e dare un sigillo di autenticità alla tradizione del rinvenimento dell'Iconavetere nelle acque di un pantano e quella che, agli occhi dei canonici troiani e di alcuni scettici cittadini della stessa Foggia, poteva apparire un'origine umile e indecorosa diventò, per un meccanismo di autodifesa, l'arma di una controffensiva ideologica: proprio da quanto è umile e spregevole agli occhi degli uomini Dio crea le premesse per la grandezza e la gloria futura.

Il racconto dell'*inventio* continuò ad essere ribadito, ormai senza più esitazioni e reticenze, anzi in esso si scorgeva la mano potente di quel Dio che abbassa i potenti e innalza gli umili, riempie di beni gli affamati e manda i ricchi a mani vuote (Lc 1,52-53).

2. Leggende di fondazione di santuari

Dal 1669, anno della prima narrazione dell'*inventio* a noi pervenuta, i racconti del ritrovamento prodigioso dell'icona della Madonna di Foggia si sono moltiplicati ad opera soprattutto dei canonici del Capitolo della Collegiata, ma anche di cittadini e devoti di varia estrazione. La narrazione, che nel suo nucleo è rimasta costante nel tempo, si è andata tuttavia arricchendo di nuovi ed inediti dettagli, a volte del tutto fantasiosi, dovuti per lo più alle limitate conoscenze storiche degli autori o al desiderio di magnificare ad ogni costo le origini della propria città.

Le 24 narrazioni dell'*inventio* dell'Iconavetere, da noi raccolte, in un arco di tempo che va dalla prima del Guelfone³⁹ del 1669 all'ultima del Di Gioia del 1987⁴⁰, pur se tra mille differenze, rientrano, come vedremo, nel genere letterario della leggenda di fondazione dei santuari⁴¹ e, nella fattispecie, della *inventio* miracolosa di

volgarmente detta dell'Iconavetere, la quale veniva fuori dal detto foro, e il suo aspetto era come di fanciulla di tredici o quattordici anni, coperta di lino bianco e si volgeva a destra e a sinistra. Inoltre affermiamo che con grande devozione e diletto del nostro spirito e non senza lacrime abbiamo visto il medesimo volto, non come cosa dipinta ma in rilievo, quasi scolpito, e di carne, come di una giovinetta che parimenti si voltava di qua e di là, contemporaneamente era veduto non solo da noi ma anche da tutto il popolo ivi raccolto per ascoltare la predica, il quale con grande fervore, con lacrime e con grida si raccomandava alla SS. Madre di Dio. Dato a Nocera dei Pagani, 10 Ottobre 1777».

³⁹ GUELFONE, *Orazione*, 3-11.

⁴⁰ DI GIOIA, *La Madonna dei sette veli*, 20-26.

⁴¹ «Per leggende di fondazione dei santuari intendiamo le narrazioni di avvenimenti prodigiosi, verificatosi in località più o meno determinate, i quali diedero l'avvio alla costruzione di un edificio sacro e quindi all'instaurazione di un culto. Queste leggende sono più numerose di quello che comunemente si crede, sia perché quasi tutti i santuarii, e persino molte semplici chiese, hanno

un'immagine nell'acqua che conduce poi alla fondazione di un santuario⁴². Esempi di *inventio* analoghi, ma non del tutto uguali, sono quelli della Madonna del Caneto di Gallipoli (1400), dell'Altomare di Andria (1598), della Madonna del pozzo di Capurso (1705), di Santa Maria in Via a Roma (1256), o ancora di Santa Maria di Pozzano a Castellammare di Stabia⁴³. Nello *Zodiaco di Maria* del Montorio sono riportate, per il territorio pugliese, molte leggende di apparizione o di *inventio* di Madonne legate a fontane, pozzi o in genere all'acqua⁴⁴.

una leggenda di fondazione, sia perché si ritrovano non solo nell'area cristiana, ma anche in quella di altri domini religiosi presenti e passati. In Europa poi, specialmente nell'area cattolica, esse sono ancora più diffuse a causa della forte presenza del culto della Madonna e dei santi, cui sono spesso legate» (G. PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari [Avvio ad un'analisi morfologica]*, in *La Letteratura popolare nella Valle Padana*. Atti del III Convegno di Studi del folklore padano [Modena, 19-22 marzo 1970], Firenze 1972, 421-36, in particolare p. 421). Cf. anche R. MAZZEI, *Le Madonne degli italiani: i santuari mariani d'Italia*, in *La cultura folklorica*, a cura F. CARDINI, Busto Arsizio 1988, 161-233, in particolare p. 163. Analoga è la definizione della Guarnieri: «Si tratta di un corpus tutto sommato abbastanza omogeneo, di narrazioni relative a epifanie del divino le quali hanno determinato in uno o altro modo (anche per via di successivi transfert) la santità di un certo luogo, sul quale sorgerà di conseguenza il santuario. Tali epifanie – prosegue la Guarnieri – si rivelano mediante apparizioni o visioni avute per lo più da umili personaggi, ritrovamenti miracolosi di statue o di quadri, icone acheropite (o dipinte da san Luca oppure da mani angeliche), trasporti di bare (o di simulacri, librati a mezz'aria o affidati a mari in tempesta, o divenuti ad un tratto pesantissimi, inamovibili durante un trasporto per via terra o, ancora, ritornati prodigiosamente a un determinato luogo, donde erano stati indebitamente rimossi). Madonne piangenti o simulacri che muovono testa, occhi o arti, e via dicendo»: R. GUARNIERI, *Fonti vecchie e nuove per una "storia" dei santuari*, «Marianum» 42 (1980), 495-522, in particolare p. 500.

⁴² Quando si parla di leggenda o mito di fondazione, ci si riferisce alla narrazione scritta (nel caso in cui esistano documentazioni attendibili) o orale (tramandata di generazione in generazione e soltanto più tardi documentata) di tali fatti prodigiosi; cf. MAZZEI, *Le Madonne degli italiani*, 162.

⁴³ S. Montorio, *Zodiaco di Maria, ovvero Le dodici provincie del Regno di Napoli, come tanti segni, illustrate da questo sole per mezzo delle sue prodigiosissime immagini, che in esse quasi tante stelle risplendono. Dedicato all'ammirabile merito della stessa Madre di Dio dal p. predicator generale f. Serafino Montorio*, per Paolo Severini, Napoli 1715, 265-68. Stella X del segno del toro. Santa Maria à Puzzano nella Chiesa de' Padri Minimi nella città di Castello à mare di Stabia. Narra il Montorio che all'origine del culto di S. Maria a Puzzano (oggi di Pozzano) vi sarebbe stato l'apparire di un lume prodigioso su una collina alla sinistra della città di Castellammare. A seguito di ciò la Vergine apparve ad alcuni pescatori che dalla spiaggia lanciavano le reti e spiega loro che quel lume risplendente indica che sulla collina vi è un antico pozzo al cui interno si cela una sua immagine, per mezzo della quale ella vuole farsi protettrice della città. Li manda quindi dal vescovo perché ella desidera essere lì venerata. Una solenne processione guidata dal vescovo si reca sulla collina e trova la sacra immagine all'interno del pozzo, così come era stato preannunciato ai pescatori. Su quel pozzo, nel 1414, venne innalzata una chiesa sotto il titolo di santa Maria à Puzzano che nel 1506 venne magnificamente ingrandita e abbellita dai Padri Minimi. Non si conosce il tempo in cui quella meravigliosa icona sarebbe stata nascosta nel pozzo, ma il Montorio ipotizza, che ciò potrebbe essere accaduto nel 726 al tempo della persecuzione iconoclasta che indusse tanti fedeli ad occultare le immagini sacre, del cui nascondiglio, con la morte di quanti le avevano occultate, si sarebbe persa la memoria.

⁴⁴ Cf. V. M. SPERA, *Madonne delle fonti e dell'acqua in Puglia. Alcune considerazioni sulle leggende di fondazione*, in *Canosa. Ricerche storiche 2008*. Atti del Convegno di Studio (15-17 febbraio 2008), a cura di L. BERTOLDI LENOCI, Martina Franca 2009, 457-78.

Il termine leggenda viene qui adoperato nel senso inteso dal Delehayé⁴⁵, il quale, pur precisando che nella pratica i generi non sono affatto così definiti e le classificazioni così facili, riteneva che la leggenda, a differenza del racconto, che è una storia inventata che non si riallaccia ad alcun personaggio reale o a luoghi determinati, ha necessariamente un legame sia con un personaggio o un evento storico sia con luoghi determinati⁴⁶.

Passando in rassegna un centinaio di leggende di istituzione di santuari abruzzesi, Giuseppe Profeta, sulla scorta del metodo adottato da W. Propp a proposito delle fiabe di magia⁴⁷, ha ritenuto essenziale rilevare «l'identità di funzione di alcune importanti azioni dell'intreccio» narrativo che consentono di approdare ad uno schema comune e fondamentale posto alla base di tali racconti⁴⁸. Solo così si scopre come l'apparizione della Madonna o di un altro essere soprannaturale, l'impronta lasciata da un angelo o da un santo, il ritrovamento miracoloso di un'immagine o il suo arrivo dal mare, o il suo animarsi lacrimando, sorridendo, sudando, motivi frequenti nelle leggende di fondazione, «sono eventi solo apparentemente diversi in quanto ognuno di essi si risolve in una epifania o ierofania, cioè una manifestazione del sacro; epifania che, nel contesto narrativo, ha la funzione di avvertire il devoto della presenza e del desiderio del nume»⁴⁹.

Sulla base delle funzioni individuate, Profeta formula uno schema comune a tutti i racconti che comprende anzitutto 1) il bisogno di essere venerato in un luogo determinato da parte di un soggetto sacro (Madonna, santi)⁵⁰; 2) manifestazione di questo desiderio (epifania o ierofania) ad uno o più mediatori; 3) il mediatore trasmette al popolo la richiesta; 4) rifiuto o trasgressione da parte del popolo; 5) nuova appari-

⁴⁵ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955, 10: «La légende est, primitivement, l'histoire qu'il faut lire le jour de la fête du saint, legenda. C'est la Passion du martyr ou l'éloge du confesseur, abstraction faite de sa valeur historique».

⁴⁶ *Ibi*, 9: «Ainsi qu'on vien [vient?] de le voir, la légende considérée comme un récit suivi, et par opposition au mythe et au conte, suppose un fait historique qui en est le sujet ou le prétexte: voilà le premier élément essentiel du genre. Ce fait historique est orné ou défiguré par l'imagination populaire: voilà le second. Les deux éléments peuvent être combinés à doses très inégales, et selon que la prépondérance se trouve du côté de la réalité ou de la fiction, un même récit pourra être classé dans l'histoire ou dans la légende». Così anche R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, Ses méthodes, Son histoire*, Bruxelles 2000 (ed. orig. 1953), 128-31.

⁴⁷ V. J. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino 1966.

⁴⁸ Solo «individuando funzioni identiche in atti apparentemente diversi, si potranno ridurre ad unità le pluralità apparenti o, viceversa, individuando funzioni diverse in azioni apparentemente simili, si potranno sciogliere false identità; e sotto la congerie dei rivestimenti esteriori, variabili ed accessori, si avrà la possibilità di scoprire gli elementi costanti ed essenziali che reggono la trama e ne sono il fondamento»: PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, 426s.; cf. E. GULLI, *Il santuario e la leggenda di fondazione*, «Lares» 38 (1972), 157-67; L. M. DE PALMA, *Origini medievali di un santuario mariano. L'invenzione di Santa Maria dei Miracoli in Andria*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 63 (2009), 73-90.

⁴⁹ PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, 427.

⁵⁰ SPERA, *Madonne delle fonti*, 462: «Il ritrovamento di un'immagine sacra, se avviene, è perché così lo vuole la potenza che in quella immagine è contenuta e che "decide", "sceglie" da chi e dove farsi trovare; come è narrato nelle tante leggende di fondazione, specialmente di culti mariani».

zione del soggetto sacro al mediatore o direttamente al popolo che viene ammonito con segni straordinari; 6) alla fine il popolo presta fede al messaggio; 7) esaudimento della richiesta mediante la fondazione di un edificio sacro; 8) con la fondazione del santuario il bisogno del personaggio sacro di essere venerato viene soddisfatto⁵¹.

Lo schema si comporrebbe, in sintesi, di otto funzioni: *Bisogno, Richiesta, Mediazione, Trasgressione, Ammonizione, Fede, Esecuzione, Soddifazione*, ma, come per ogni genere letterario, non è assolutamente detto che le otto funzioni ricorrano sempre in tutti i racconti di fondazione⁵². Di esse alcune sono sempre presenti e sempre espresse: la *Richiesta* e l'*Esecuzione*; altre sono sempre presenti, ma non sempre espresse: *Bisogno, Soddifazione, Mediazione, Fede*; due invece possono essere del tutto assenti: *Trasgressione e Ammonizione*. Queste due sono sempre accoppiate e, nel caso in cui manchino, lo schema si riduce a sole sei funzioni. Tuttavia la successione logica e temporale delle funzioni nell'intreccio della leggenda rimane sempre costante⁵³.

Lo schema, messo a punto da Profeta per le leggende di fondazione dei santuari abruzzesi, risulta, secondo la Ciancio, applicabile a tutte le leggende dello *Zodiaco di Maria* di Serafino Montorio che si strutturano mediante le stesse funzioni⁵⁴.

Ognuna delle funzioni costituisce il denominatore comune di un numero rilevante di varianti che scaturiscono dalle contingenze storiche, dalle abitudini vitali di un popolo e dalle forme di pensiero che ne derivano⁵⁵. Va sottolineato come tra

⁵¹ PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, 431.

⁵² Meno articolati appaiono gli «schemi genetici» alla base della fondazione dei santuari mariani individuati da Giorgio Cracco e Gabriele De Rosa. CRACCO, *Tra santi e santuari*, 249-72, in particolare p. 269: «Tutte le leggende parlano di una doppia apparizione della Madonna – una signora bellissima, luminosa, vestita di bianco; di un luogo isolato e periferico – un monte, una collina, l'aperta campagna (contraltare della città iniqua); di una persona umile – donne anche giovani, uomini dediti al lavoro dei campi – che si sente incapace di trasmettere il messaggio ricevuto (cosciente smentita a un ceto di potenti che si sentiva padrone di tutto, anche di Dio); della resistenza e poi del cedimento delle autorità, specie ecclesiastiche (che si sentono scavalcate); dell'erezione finale del santuario in seguito al manifestarsi non dubbio di segni prodigiosi; del convogliarsi spontaneo di masse di fedeli che letteralmente guardano all'edificio come alla casa della Madre: la Madre di Dio, che apre la via alla salvezza eterna; la Madre degli uomini, che protegge e conforta dai mali quaggiù». G. DE ROSA, *Le leggende di fondazione dei santuari cristiani della Basilicata*, «Ricerche di storia sociale e religiosa» 29/58 (2000), 35-46, in particolare p. 43: «Quale sia la meccanica, lo schema genetico attraverso il quale si forma un santuario mariano abbiamo già descritto [così nel testo!]: un luogo isolato per lo più di non facile accesso, l'apparizione luminosa della Madonna al pastore, spesso pastorello, che funge da interprete dei desideri della Madonna. Desideri spesso insistiti, presso la comunità locale che esita o fraintende il segnale, per ottenere un culto in cambio di un miracolo, che ha il suo senso o una sua utilità per la comunità rurale. Nel caso dei "santuarietti" non si vedono alle loro spalle padroni, signori, uomini di potere».

⁵³ PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, 432.

⁵⁴ E. CIANCIO, *Le leggende, l'iconografia, i santuari, i miracoli e gli ex voto nello Zodiaco di Maria di Serafino Montorio*, «La Capitanata» 25-30 (1988-1993), 85-150, in particolare p. 92-97.

⁵⁵ PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, 433-34, a titolo esemplificativo riporta l'elenco delle varianti che può assumere la seconda funzione (Richiesta): 1) un essere sacro appare e chiede; 2) un essere sacro appare; 3) un essere sacro appare in sogno; 4) muore un uomo buono e il suo corpo viene considerato sacro; 5) un'immagine sacra si anima; 6) ... arriva da lontano, dall'oriente, dal cielo; 7) ... arriva da lontano e si ferma miracolosamente in un posto; 8) ... è mira-

le varianti aggiuntive della seconda funzione, interessanti ai fini della nostra ricerca, vi siano i ritrovamenti miracolosi di statue e quadri che hanno luogo, molto spesso, per mezzo di animali: buoi che si inginocchiano se il dipinto si trova sottoterra, o si fermano a fissare insistentemente un albero se il dipinto è nascosto tra i rami; buoi o muli che improvvisamente si arrestano e non vogliono procedere oltre; cani da caccia che non smettono di abbaiare sino a quando non abbiano attirato l'attenzione del loro padrone⁵⁶.

3. *Le narrazioni dell'inventio dell'Iconavetere*

Fino alla metà del XVII sec., come si diceva, non esiste alcun racconto del miracoloso ritrovamento dell'Icona; gli elementi reali alla base della leggenda agiografica sono la venerazione di una Santa Maria *de Focis* o *de Fogia* denominata, a partire dal periodo angioino, come *Iconavetere* e il suo legame con la città di Foggia sin dal suo sorgere nel X-XI secolo.

Come altre leggende di fondazione di santuari anche quella dell'Iconavetere si è andata quasi certamente formando sotto l'influenza di due fattori ben distinti: la tradizione popolare e un notevole stuolo di letterati che hanno impresso alla tradizione popolare un carattere riflesso e durevole⁵⁷. Queste leggende, infatti, sono state trasmesse attraverso libretti devozionali e panegirici redatti per lo più da colti ecclesiastici. La tradizione scritta, nel caso dell'Iconavetere, sembra prevalere su quella orale, difficilmente recuperabile, ma è altamente probabile che all'origine del racconto vi sia stata una matrice popolare adoperata dai letterati per la composizione della leggenda locale⁵⁸.

Come in altri casi analoghi, anche la leggenda dell'*inventio* dell'Iconavetere è sostenuta e avvalorata dalla tradizione figurativa che consiste nella rappresentazione dei suoi elementi più significativi. Notevole impulso alla produzione di tali raffigurazioni, tutte collocabili tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, venne probabilmente impresso dalla cerimonia dell'incoronazione del Sacro Tavolo da parte del Capitolo di San Pietro nel 1781, a cinquant'anni esatti dalle prime apparizioni, in particolare di quelle a sant'Alfonso Maria de Liguori⁵⁹.

colosamente rinvenuta; 9) ... diventa pesante nel trasporto; 10) una reliquia sacra si anima; 11) ... è rinvenuta miracolosamente; 12) un animale trasportatore di immagine si arresta, si inginocchia, lascia un'impronta nel sasso; 13) un albero si solleva, si abbassa; 14) un'orma meravigliosa si imprime sul sasso ecc.

⁵⁶ Cf. MAZZEI, *Le Madonne degli italiani*, 164.

⁵⁷ DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, 25-118.

⁵⁸ PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, 423.

⁵⁹ Questi, infatti, nel corso del mese di febbraio, nel viaggio di ritorno a Napoli, dopo aver predicato una missione a Nardò e a Polignano nel dicembre del 1731, desiderò passare da Foggia per la fama delle apparizioni dell'Iconavetere (cf. T. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei Lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, trad. it. Roma 1902, 307-08). A Foggia, su richiesta del vescovo di Troia, mons. Faccolli, tenne un corso di predicazione al popolo nella chiesa di San Giovanni Battista dove si trovava provvisoriamente l'icona a motivo dei danni provocati nella collegiata dal rovinoso terre-

Nei racconti dell'*inventio* dell'Iconavetere la coppia delle funzioni *Trasgressione e Ammonizione* è del tutto assente; mentre ricorrono le altre sei. Secondo tali narrazioni, l'antico culto mariano, affievolitosi a motivo dell'abbandono di Arpi e del nascondimento del Sacro Tavolo per alcuni secoli nelle acque stagnanti di un pantano, necessita di essere ripreso e rinvigorito (*Bisogno*). Questo bisogno si esplicita attraverso una *Richiesta epifanica* (toro e fiammelle sull'acqua) ad alcuni pastori (*Mediazione*) che chiamano gli amici e con fede (*Fede*) trasportano l'icona in una dimora provvisoria. Sul luogo dell'*inventio* dell'icona viene edificata una chiesa (*Esecuzione*) ed in tal modo il bisogno iniziale risulta appagato (*Soddisfazione*).

Ciascuna di queste otto funzioni si presenta, nei racconti di fondazione, con un numero molto rilevante di azioni che costituiscono le varianti ridotte all'unità funzionale per ricercarne il denominatore comune. Un numero, però, altrettanto rilevante di varianti balza agli occhi anche nei ventiquattro racconti di fondazione del culto dell'Iconavetere presi in esame, nei quali si è potuto riscontrare una sostanziale identità di funzioni con quelle identificate da Profeta.

Viene offerta una rassegna di alcune delle varianti utile ad evidenziare come gli autori scrivessero, come afferma mons. Mola, nella certezza di attenersi ad «un'antica e costante tradizione»⁶⁰, ma al contempo di essere anche molto liberi rispetto a quella tradizione che proprio tanto costante non doveva essere, visto il numero così rilevante di varianti.

Va inoltre evidenziato come, ad eccezione del canonico Di Gioia nel 1980, nessuno dei precedenti narratori dell'*inventio* abbia avuto la possibilità di osservare l'immagine riprodotta sul Sacro Tavolo. I loro racconti, perciò, vanno considerati in gran parte frutto della libera crescita di una leggenda che si va gradualmente formando e arricchendo grazie anche agli apporti di analoghe leggende di rinvenimenti di madonne diffuse, come si evince dallo *Zodiaco* del Montorio, in tutta l'area del Regno di Napoli, ma anche della libera fantasia dei narratori.

Le varianti principali riguardano anzitutto l'autore dell'Immagine, il soggetto rappresentato sulla tavola, la sua provenienza, il ruolo avuto da San Lorenzo Maiorano vescovo di Siponto, il motivo e il luogo del suo occultamento, le modalità e l'anno del suo rinvenimento, la presenza del toro/bue e delle fiammelle.

3.1. *Dipinta da San Luca*

A partire dal padre domenicano Marcello Cavaglieri, segretario dell'Orsini divenuto pontefice col nome di Benedetto XIII, altri undici autori ritengono san Luca

moto. Una sera dopo la predica, «per soddisfare la sua filiale devozione, salì sul gradino dell'altare per vedere il quadro più da vicino. Mentre egli contemplava la S. Icone, la Madonna gli apparve e lo rapì in una dolce estasi» (DI GIOIA, *La Madonna dei sette veli*, 78). A questa prima apparizione seguì quella del dicembre del 1745. Di queste apparizioni lo stesso s. Alfonso lascerà un attestato redatto a Nocera il 10 ottobre del 1777, di cui esiste una copia autentica nell'Archivio Storico del Capitolo di Foggia, vol. 7, 55 (*ibi*, 80).

⁶⁰ C. MOLA, *La Madonna dei sette veli o l'Iconavetere di Foggia*, Foggia 1902, 7-13, in particolare p. 11.

autore della Sacra Icona⁶¹: Gerolamo Calvanese⁶², Gian Battista Pacichelli⁶³, Serafino Montorio, Ottavio Coda⁶⁴, Casimiro di Santa Maria Maddalena⁶⁵, Casimiro Perifano⁶⁶, Domenico Potignone⁶⁷, Bonaventura Gargiulo⁶⁸, Mola e Carlo Villani⁶⁹. Si tratta evidentemente di un diffuso *topos* agiografico. Una variante minore riguarda il supporto ligneo su cui l'immagine è stata dipinta. Per Cavaglieri, De Sangro⁷⁰ e Montorio si tratta senz'altro di *alloro* selvatico, mentre per Calvanese, Perifano e Mola si tratta di legno di *cedro*, forse perché evoca più da vicino l'Oriente. Del tutto indecisi sono: Coda, Casimiro di S. Maria Maddalena, Matteo Fraccacreta⁷¹, Giuseppe Nicola Spada⁷², Potignone e Carlo Villani, per i quali potrebbe trattarsi di *alloro*, o di *cipresso*, o di *cedro* o ancora di *ulivo* o di *pino*.

3.2. Soggetto raffigurato

La stragrande maggioranza degli autori ritiene che sulla tavola sia raffigurata la *Madonna Assunta* in cielo: Cavaglieri, De Sangro, Calvanese, Pacichelli, Casimiro di S. Maria Maddalena, Guglielmo, Pasquale Manerba⁷³, Fraccacreta, Perifano, Spada, Gargiulo, Carlo Villani. Quasi certamente tale opinione deriva dal fatto che a

⁶¹ Cf. M. BACCI, *Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a San Luca*, Pisa 1998.

⁶² CALVANESE, *Relazione del Canonico Girolamo Calvanese*, vol. 13, f. 112r-v.; cf. ID., *Memorie per la città di Foggia*, 125

⁶³ G. B. PACICHELLI, *Il Regno di Napoli in prospettiva diviso in dodici provincie*, Napoli, per Michele Luigi Mutio, 1703, 113.

⁶⁴ O. CODA, *Vita delli Santi Guglielmo et Pellegrino Padroni principali della imperiale Città di Foggia*, Napoli, per Felice Mosca, 1715.

⁶⁵ CASIMIRO DI S. MARIA MADDALENA, *Cronica della Provincia de' Minori Osservanti Scalzi di S. Pietro d'Alcantara nel Regno di Napoli*. Tomo Primo, Arricchito da molte notizie di Fondazioni di Città e Terre di questo Regno, e de' Padroni, che l'anno dominate fino al presente, Napoli, per Stefano Abbate, 1729, 427-28.

⁶⁶ C. PERIFANO, *Cenni storici su la origine de la città di Foggia con la narrativa de la portentosa invenzione e apparizione della Maria Santissima dell'Icona-Vetere, augusta padrona della città*, compilati da Casimiro Perifano, Foggia 1831.

⁶⁷ D. POTIGNONE, *Saggio storico pugliese di Domenico Maria Potignone, sulla origine di Foggia, la città ove da circa otto secoli in qua una portentosissima immagine adorasi di Maria Santissima per molti veli ascosa sempre sotto il titolo d'Icona Vetere*, Napoli 1844, 28-33.

⁶⁸ B. GARGIULO, *Da Sansevero a Roma e viceversa – Note di viaggio storiche, critiche, apologetiche, morali, biografiche, descritte con tre Appendici*, Napoli 1899, 231-44.

⁶⁹ C. VILLANI, *Foggia nella storia*, Foggia 1930, 14-17.

⁷⁰ *Relazione Visita pastorale del vescovo di Troja Antonio De Sangro C.R. nell'anno 1688*, in Archivio Storico del Capitolo Cattedrale di Foggia, vol. 13 (f. 252v, l. 22 - f. 253r).

⁷¹ M. FRACCACRETA, *Teatro topografico storico-poetico della Capitanata e degli altri luoghi più memorabili della Puglia*, Tomo I, Napoli 1828, 215-19.

⁷² G. N. SPADA, *Saggio istorico e coroncina della taumaturgica immagine di Maria SS. D'Iconavetere ossia de' Sette Veli che si venera nell'insigne Basilica di S. Maria Maggiore nella città di Foggia*, Napoli 1839, 7-14.

⁷³ MANERBA, *Memorie*, 37-44.

partire dall'epoca angioina la chiesa collegiata di Foggia era stata intitolata all'Assunta⁷⁴.

Il Guelfone, invece, parla genericamente della *Regina del cielo*, così come anche il Pacichelli, dopo averla definita *Assunta*, mentre il Montorio parla di una *Virgine coronata dagli angeli*. Antonio Sbanò Vitale⁷⁵ menziona una immagine circondata dagli angeli. Sembra evidente, però, che queste ultime denominazioni siano solo delle varianti di quella di *Maria Assunta in cielo* e perciò circondata dagli angeli e coronata come regina del cielo. Sostanzialmente nella medesima linea si colloca l'opinione del canonico Potignone anche se, probabilmente a motivo del dibattito teologico molto acceso ai suoi tempi⁷⁶, introduce la denominazione di *Immacolata*, ritenendo che sul Tavolo sia raffigurata la «Madre di Dio Santissima Immacolata – Paciera – al Cielo tutta alta di meriti trasferita».

3.3. Provenienza dell'Icona

Per quattordici autori della leggenda l'Iconavetere sarebbe di fattura orientale e proverebbe da Costantinopoli: Cavaglieri, Calvanese, Pacichelli, Montorio, Coda, Casimiro di S. M. Maddalena, Guglielmone⁷⁷, Fraccacreta, Perifano, Francesco Paolo Lettieri⁷⁸, Potignone, Ferdinando Villani⁷⁹, Gargiulo e Mola.

La provenienza costantinopolitana della tavola è da ritenersi del tutto priva di fondamento, perché, come è stato evidenziato dalla ricognizione del 1980, essa è ascrivibile quasi certamente ai secoli XI-XII, all'epoca della fondazione di Foggia, ed è con molta probabilità di fattura locale anche se ispirata a modelli iconografici bizantini. Questo però gli autori delle narrazioni non potevano saperlo, per cui quanto essi sostengono è uno dei tanti *topoi* ricorrenti in queste leggende di *inventio* e di fondazione, con i quali gli eruditi ecclesiastici del Sei-Settecento tendevano ad affermare l'antichità e il prestigio dei luoghi di culto. «Nel fiorire dei racconti leggendari, la traslazione da Costantinopoli e l'attribuzione al pennello di S. Luca concorrevano a nobilitare le icone mariane più venerate»⁸⁰.

⁷⁴ Come si evince dalla Bolla di Papa Clemente VI del 23 ottobre 1347, che concede alla collegiata di Foggia il sigillo con l'immagine dell'Assunta: «ut Collegium, et Universitas qualibet licite de jure potest, ac etiam sigillum, non antiquum sed novum, quod Nos eis destinamus, Imaginis Assumptionis Beatae Mariae Virginis cum certis aliis scripturis»; cf. DI GIOIA, *Monumenta Ecclesiae Sanctae Mariae*, 135, doc. 109.

⁷⁵ A. SBANO VITALE, *La Madonna dei Sette Veli (Foggia). Leggenda paesana*, «Rivista delle tradizioni popolari italiane» 1/10 (1893), 753-54.

⁷⁶ Difatti l'8 dicembre del 1854, dieci anni dopo l'opera del Potignone, papa Pio IX con la Bolla *Ineffabilis Deus* proclamò il dogma dell'Immacolata Concezione.

⁷⁷ Testimonianza del Canonico Nicola Guglielmone, in Archivio del Capitolo di Foggia, vol. 7, 11-14, citata da DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 55-56.

⁷⁸ F. P. LETTIERI, *Discorso del ritrovamento della Immagine di Maria SS. Iconavetere*, Napoli 1839, 8-10.

⁷⁹ F. VILLANI, *La Nuova Arpi. Cenni storici e biografici riguardanti la città di Foggia*, Salerno 1876, 42-45.

⁸⁰ CALÒ MARIANI, *Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia: la Capitanata*, 7. Cf. EAD., *Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*,

3.4. *Iconoclastia*

Il trasferimento di una icona, già venerata nella capitale dell'impero di Oriente, sarebbe stato motivato dallo scoppio delle lotte iconoclaste e dall'esigenza di metterla in salvo in territori dove meno forte era l'influenza di Bisanzio: Calvanese, Pacichelli, Montorio, Coda, Casimiro di S. M. Maddalena, Guglielmone, Fraccacreta, Perifano, Lettieri, Spada, Potignone, Ferdinando Villani, Sbano, Gargiulo, Mola e Carlo Villani.

Anche questa variante è certamente un *topos* di tali narrazioni, perché, passando in rassegna le opere del gesuita Giovanni Rho⁸¹ e del domenicano Serafino Montorio si nota come per moltissime delle Madonne ritrovate si ipotizzi un loro legame con l'iconoclastia e con l'Oriente bizantino. Molte leggende di fondazione di santuari del meridione italiano fanno, infatti, risalire al periodo dell'iconoclastia l'arrivo in Occidente di icone portate in salvo da monaci, mercanti e marinai. «Ovviamente quest'ultima motivazione è del tutto inconsistente, ma rispecchia le tradizioni popolari riguardanti tali icone»⁸².

3.5. *San Lorenzo vescovo di Siponto*

Per gran parte degli autori san Lorenzo vescovo di Siponto avrebbe avuto un ruolo importantissimo nell'arrivo dell'Iconavetere nella chiesa di Arpi. Per alcuni di essi san Lorenzo sarebbe stato semplicemente colui che allo scoppio della lotta iconoclasta avrebbe ricevuto una o due icone da Costantinopoli e le avrebbe trasferite a Siponto, per farne, successivamente, dono alla chiesa di Lucera e alla chiesa di Arpi: Cavaglieri, Calvanese, Pacichelli, Montorio, Coda, Casimiro di S. Maria Maddalena, Fraccacreta, Ferdinando Villani, Gargiulo.

Il primo ad introdurre il collegamento dell'Iconavetere con san Lorenzo e con l'iconoclastia fu senza dubbio il canonico Calvanese. Non conosciamo il suo livello di cultura storica, ma la leggenda agiografica di Lorenzo Maiorano data il suo episcopato nella città di Siponto a cavallo dei secoli V e VI, e quindi egli non ha mai potuto avere a che fare con le lotte iconoclaste. Tale macroscopico errore ne produsse un altro: l'Icona sarebbe stata messa in salvo dalla distruzione di Arpi al tempo della spedizione dell'imperatore Costante II, sbarcato in Italia nel 663, ben prima quindi dell'inizio dell'Iconoclastia. Purtroppo il legame della nostra Icona con la lotta iconoclasta divenne, da Calvanese in poi, un elemento ricorrente ed un errore ripetuto pedissequamente.

San Lorenzo ha un ruolo fondamentale anche nelle narrazioni del vescovo De

in *Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne nere d'Europa*, a cura di L. GROPPA - O. GIRARDI, Ponzano Monferrato 2012, 35-47, in particolare p. 37.

⁸¹ G. RHO, *Sabati del Giesu di Roma ovvero Esempi della Madonna, esempio LXXVII*, Roma, per Ignatio de' Lazzari, 1665.

⁸² L. LOFOCO, *Immagini mariane di tipo bizantino in territorio garganico: storia, arte, culto*, in *Uomini, storia e civiltà del Gargano tra Medioevo ed età moderna*, a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis 1997, 27-42, in particolare p. 29.

Sangro e del cavaliere Spada, non perché avrebbe portato l'Icona da Costantinopoli, ma perché l'avrebbe fatta dipingere egli stesso sul legno di un albero di alloro caduto davanti al suo palazzo vescovile.

Escludono qualsiasi riferimento a san Lorenzo il Guelfone, che non fa nemmeno cenno ad un'origine orientale dell'Iconavetere, Gugliemone, Lettieri, Potignone, Sbanò Vitale e il vescovo Mola. Perifano attribuisce, invece, il trasferimento dell'Icona da Costantinopoli ad Arpi a non meglio identificati mercanti arpani.

3.6. *Motivo dell'occultamento*

Tutte le narrazioni concordano sul fatto che l'Iconavetere fosse, in precedenza, venerata nella mitica città dauna di Arpi, fondata dall'eroe omerico Diomede. Il legame sentimentale degli abitanti di Foggia con Arpi data almeno dal XIII secolo e deriva da una antica quanto infondata tradizione, giustificata solo in parte dalla vicinanza dei siti. Diverse invece risultano le ipotesi sul motivo e sui tempi del suo occultamento. Alcuni fra gli autori più antichi, Guelfone e Pacichelli, ritengono che l'occultamento dell'Iconavetere sia avvenuto al tempo della distruzione di Arpi ad opera dei Goti di Totila. Il Guelfone precisa anche che ciò avvenne precisamente nel 549. Anche il vescovo De Sangro, poco propenso a credere alla leggenda di ritrovamento dell'Icona nel lago, ritiene che essa sia stata traslata a Foggia in occasione della distruzione di Arpi, sempre ai tempi di Totila. Tale ipotesi, però, presuppone che Foggia esistesse già alla fine del VI secolo.

Altra congettura molto seguita fa risalire l'occultamento dell'Icona al tempo della spedizione di Costante II che avrebbe distrutto Arpi, Lucera ed altre città della Daunia. Così Calvanese, Lettieri e Spada. Secondo Padre Montorio, invece, l'Icona sarebbe stata nascosta sempre al tempo della distruzione di Arpi, ma alla fine del sec. VI da parte di non meglio identificati barbari. Il fatto che egli precisi che ciò avvenne nel 594 lascerebbe pensare che essi possano essere identificati con i Longobardi. A non meglio specificati barbari pensano sia il Coda che il Gugliemone che ritiene che Arpi sia stata distrutta un secolo dopo che l'Icona vi giunse da Costantinopoli a motivo della lotta iconoclasta. Altrettanto vaghe sono le opinioni di Padre Casimiro di S. M. Maddalena, di Ferdinando Villani e di Bonaventura Gargiulo che parlano di un sotterramento dell'Icona in un campo al tempo della distruzione di Arpi, senza specificare quando e nemmeno ad opera di chi.

L'occultamento sarebbe, invece, da collegare più semplicemente con lo scoppio della lotta iconoclasta, secondo Fraccacreta, Perifano, Sbanò Vitale e il vescovo Mola.

Si discosta dal resto degli autori il canonico Potignone perché pensa ad un sotterramento del Sacro Tavolo nelle campagne di Arpi solo nel sec. XI per timore dell'approssimarsi dei Normanni.

Questa stridente disparità di opinioni rivela l'assoluta ipoteticità delle ricostruzioni dovute da una parte alla volontà di ribadire ad ogni costo un legame con la città di Arpi di cui Foggia si sente figlia ed erede e dall'altra all'ignoranza sulle sorti di Arpi stessa. La città, fiorente in età tardo-repubblicana, dovette conoscere un lento

declino dovuto forse all'impaludamento del torrente Celone⁸³. Essa doveva essere già in abbandono al tempo della guerra gotica, anche se viene ancora menzionata nella Tabula Peutingeriana.

3.7. *Luogo dell'occultamento*

Genericamente alludono a delle "acque": Guelfone, Cavaglieri e Coda. Altri parlano di un lago: De Sangro, Pacichelli, Calvanese, Guglielmone, Vincenzo Aceto⁸⁴, Potignone, Nunzio Federico Faraglia⁸⁵ e Di Gioia. Di uno stagno o pantano parlano il Fraccacreta e Carlo Villani. L'unico a parlare di un "fiume", in una lezione successivamente corretta in "lago", è il Calvanese nella sua prima versione dell'accaduto del 1694. A partire dalla narrazione di padre Montorio, quasi certamente per spiegare la stranezza dell'occultamento di una icona nell'acqua, si comincerà a dire che essa venne nascosta sottoterra da devoti abitanti di Arpi in un luogo non molto distante dalla città. In questo luogo, nel corso degli anni si sarebbero raccolte delle acque piovane sino a formare uno stagno, «a modo di laghetto», e qui la sacra Immagine sarebbe rimasta celata per 468 anni. Analoga è la spiegazione del Coda che scrive nello stesso anno (1715). A tale spiegazione si atterranno molti degli scrittori successivi: Casimiro di S. M. Maddalena, Perifano, Lettieri, Spada, Ferdinando Villani, Sbanco Vitale, Gargiulo e Mola.

3.8. *Anno dell'inventio*

Le date proposte per il rinvenimento dell'Icona oscillano tra il 1062 (Guelfone, Pacichelli, Montorio, Casimiro di S. M. Maddalena, Potignone, Ferdinando Villani e Gargiulo) e il 1072 (Coda, Vincenzo Aceto, Alessio Aurelio Pelliccia)⁸⁶. Giuseppe Nicola Spada, invece, pone tale evento nel 1073. Il vescovo Mola è indeciso tra le date 1062 o 1073. Non specificano l'anno ma indicano semplicemente il secolo: il Guglielmone che ipotizza la fine del sec. X e il Fraccacreta che invece propone come tempo la fine del sec. XI confermando così il dato tradizionale.

3.9. *Il toro o bue*

Delle ventiquattro narrazioni dell'*inventio* riportate ben diciannove riferiscono che il rinvenimento dell'Icona avvenne grazie ad un toro o bue o addirittura a più buoi inginocchiati sulle rive dello stagno: Guelfone, Calvanese, Montorio, Co-

⁸³ CORSI, *Appunti per la storia di una città*, 22.

⁸⁴ V. ACETO, *Troja sacra*, f. 195-96, manoscritto conservato nell'Archivio Capitolare di Troia., Cf. BECCIA, *L'origine di Foggia*, Foggia 1939, 46-47.

⁸⁵ N. F. FARAGLIA, *Note Foggiane*, «Napoli nobilissima, rivista di topografia e d'arte napoletana» 13 (1904), 8-15, in particolare p. 9.

⁸⁶ A. A. PELLICCIA, *Stato della maggior Chiesa Collegiata di S. Maria della Città di Foggia, contenente il saggio storico dell'origine, progressi e diritti della Chiesa di S. Maria a petizione dell'insegne e reverendissimo capitolo della medesima compilato e scritto dall'abate Alessio Aurelio Pelliccia nell'anno MDCCXCIV*, a cura di P. DI CICCO, Foggia 2014, 45.

da, Calvanese (1720), Casimiro di S. M. Maddalena, Aceto, Guglielmone, Manerba, Fraccacreta, Spada, Potignone, Ferdinando Villani, Sbano Vitale, Gargiulo, Mola, Faraglia, Carlo Villani e Di Gioia.

Nei racconti agiografici frequentemente i bovini vengono menzionati in situazioni che corrispondevano a quella che doveva essere la loro realtà di ogni giorno: tirare l'aratro, trainare i carri, aiutare nella trebbiatura. Numerosi, però, sono gli episodi in cui viene messo in rilievo il loro significato simbolico, per lo più altamente positivo, che la cultura sia classica sia biblica attribuiva loro sin dalle epoche più remote⁸⁷. In più narrazioni essi diventano i veri protagonisti della leggenda agiografica, quando per esempio, per dirimere la contesa tra due comunità sul possesso del corpo di un santo o della statua o icona della Vergine, viene loro affidato il compito di trainare un carro con le sacre reliquie, come nella *Vita* di Tiziano di Oderzo, posteriore all'VIII secolo, e nella *Passio* di Zota di Belluno, composta tra IX e X secolo⁸⁸. Uno dei *topoi* ricorrenti nelle leggende di fondazione di santuari mariani è il legame molto stretto tra apparizione della Vergine, spesso tra i rami di un albero, e i bovini⁸⁹. Per manifestare la richiesta di essere venerata, la Madonna si serve di intermediari "non umani" i quali spesso vedono prima degli uomini e quanto gli uomini non sono in grado di vedere, essi si inginocchiano, oppure – in altri casi – si rifiutano di proseguire o camminano in maniera strana e rituale. Nel luogo in cui essi si arrestano dovrà essere edificato il nuovo luogo di culto⁹⁰.

3.10. *Fiammelle*

Ventidue delle ventiquattro narrazioni riferiscono anche dell'apparire di fiammelle sulle acque stagnanti del pantano che avrebbero attirato l'attenzione dei pastori: Guelfone, De Sangro, Calvanese, Pacichelli, Montorio, Coda, Calvanese, Casimiro di S. Maria Maddalena, Aceto⁹¹, Guglielmone, Manerba, Fraccacreta, Lettieri, Spada, Potignone, Ferdinando Villani, Sbano Vitale, Gargiulo, Mola, Faraglia, Carlo Villani, Di Gioia.

Soltanto Potignone e Sbano Vitale aggiungono insolite varianti di un certo rilievo. Il primo, nel 1844, narra che, secondo la tradizione degli antichi, l'Icona, dopo essere stata rinvenuta nel pantano, sarebbe stata trasportata, su di un bianco lino, nella chiesa di S. Tommaso. Tuttavia, senza intervento umano, l'Iconavetere sarebbe ritornata ben sette volte dalla chiesa di S. Tommaso al luogo dove era stata ritrovata, per far comprendere il desiderio della Vergine di avere un tempio nel luogo stesso del rinvenimento della sacra immagine. Tali prodigi avrebbero mosso l'animo del

⁸⁷ E. ANTI, *Santi e animali nell'Italia Padana (secoli IV-XII)*, Bologna 1998, 98.

⁸⁸ *Ibi*, 105.

⁸⁹ R. SALVATORE, *Sante Marie degli alberi. Culti mariani arborei in Abruzzo*, Colledara (TE) 2002, 73; G. SPITILLI, *Tra uomini e santi. Ritualità con bovini nell'Italia centrale*, Roma 2011, 112.

⁹⁰ Mircea Eliade definisce *orientatio* questa dinamica narrativa e il processo mitico-simbolico che essa sottintende; cf. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, 270.

⁹¹ Più che di fiammelle Aceto parla di «un non so che di splendore»; cf. ACETO, *Troja sacra*, f. 196.

duca Roberto il Guiscardo a costruire la chiesa, quella che oggi si chiama Succorpo⁹², proprio sul luogo del ritrovamento e dove venne processionalmente riposta la Sacra Icona.

Sbano Vitale, dal canto suo, nel 1893, aggiunge un'altra variante di rilievo. Lo stretto legame tra frati francescani e l'Iconavetere, sorto nel '600 per la volontà del capitolo della collegiata di coinvolgerli strategicamente nella lotta per il recupero della propria egemonia nei confronti degli altri ordini regolari presenti in città, viene anticipato addirittura all'epoca del rinvenimento dell'Icona.

Tirato fuori dall'acqua, il quadro divenne così pesante che non lo si poteva trasportare. Ma arrivati i monaci, divenne leggero come piuma; ond'è che nella festività annuale i monaci soltanto possono avere l'onore di portarlo, altrimenti la Madonna s'adirerebbe e il quadro diventerebbe pesantissimo. Il quadro fu trasportato alla taverna del Gufo (oggi chiesa di San Tommaso), e lì i monaci tentarono di togliere i veli che lo coprivano. Vi riuscirono, meno per il volto della Madonna, dal quale fu impossibile strapparne uno solo. Si capì che era volontà della Vergine di non volersi mostrare, e si lasciò stare come stava. Ed è così che nessuno, a meno che la Madonna non l'abbia permesso, conosce il suo volto⁹³.

Il legame con i Cappuccini che sussiste ancora oggi, perché soltanto loro hanno il privilegio di trasportare l'Icona nel corso delle due processioni del 21 marzo e del 14 agosto, è variamente attestato per il passato. In occasione di pubbliche calamità naturali, quali carestie, gelate, siccità, terremoti, l'Iconavetere veniva portata, penitenzialmente, presso la chiesa dei Cappuccini situata lungo il tratturo per San Severo⁹⁴. In quella chiesa venne effettuata, nel 1667, la prima ricognizione del Sacro Tavolo dal canonico Fusco e da due Cappuccini⁹⁵, e lì nel 1731 trovò rifugio l'Iconavetere perché la collegiata era stata gravemente danneggiata dal terremoto, e lì ancora venne condotta, a furor di popolo, per la gelata della notte del 20 aprile del 1743. Ed anche in quella occasione si verificarono altre pubbliche apparizioni.

4. Conclusioni

L'ultima narrazione presa in esame, quella del canonico Di Gioia che nel 1980 prese parte alla ricognizione dell'Iconavetere e seguì da vicino i lavori del restauro, evidenzia quanto solida e inveterata fosse la tradizione del ritrovamento dell'Icona nel pantano. Egli rimase fino all'ultimo convinto della sostanziale verità della leggenda tanto che alle parole del restauratore che, notando del fango in un angolo dell'Icona, chiese ai presenti dove fosse stato il quadro, esclamò: «Eccellenza, da questo momento il rinvenimento del S. Tavolo nel lago o pantano diventa storia»⁹⁶.

⁹² Con tale denominazione viene chiamata la cripta dell'attuale cattedrale di Foggia.

⁹³ SBANO VITALE, *La Madonna dei Sette Veli*, 753-54.

⁹⁴ Cf. DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 83-87.

⁹⁵ *Testamento di don Ignazio Fusco*, f. 96r.-96v.

⁹⁶ DI GIOIA, *La Madonna dei Sette Veli*, 124.

L'analisi del restauratore, ma soprattutto le opinioni di due illustri storiche dell'arte come la Belli D'Elia e la Calò Mariani inducono a sfrondare la leggenda agiografica di molti dei suoi elementi. L'Iconavetere sembra opera di maestranze locali realizzata probabilmente per essere l'Icona da venerare nella chiesa a lei intitolata al tempo dei Normanni nel nuovo abitato di Foggia, sorto nel corso del sec. XI. Era esposta senza veli alla venerazione dei devoti sino a quando, probabilmente verso la fine del sec. XVI e per motivi a noi sconosciuti, dovette venire a contatto con dell'acqua e subire un trauma che ne compromise l'esposizione pubblica. Il popolo devoto prese la decisione di conservare questa antica e preziosa icona come una reliquia avvolgendola e proteggendola in una serie di veli e di esporla così velata alla pubblica venerazione. Soltanto in epoca postridentina e per ragioni di affermazione campanilistica nei confronti sia dei culti importati in città dai nuovi ordini religiosi sia nei confronti del capitolo della chiesa di Troia da cui Foggia dipendeva canonicamente, si sentì l'esigenza di narrare una leggenda del ritrovamento miracoloso dell'Iconavetere facendo ricorso a tutta una serie di *topoi* agiografici ampiamente presenti sia nella letteratura nazionale che in quella locale. D'altronde i dotti canonici del tempo avevano a disposizione due modelli di narrazione di fondazione di santuari famosi e molto vicini: la leggenda micaelica garganica⁹⁷ e quella dell'Incoronata, la Madonna nera dei pastori transumanti, venerata nell'omonimo santuario a poca distanza da Foggia⁹⁸.

⁹⁷ *Memoria beati Michalis Archangeli*, 2,1-3, in *La memoria agiografica di san Michele sul Gargano. Testo critico, traduzione e commento*, a cura di A. LAGIOIA, Bari 2017, 106-107.

⁹⁸ RHO, *Sabati del Giesu di Roma*, 404-12.