



CLUB ALPINO ITALIANO
COMITATO SCIENTIFICO
LIGURE - PIEMONTESE - VALDOSTANO

**SEGNI DELLA
RELIGIOSITÀ POPOLARE
SULLE ALPI OCCIDENTALI**

Atti dell'incontro di
Susa
13 - 14 settembre 1997

Il Convegno si è svolto con il patrocinio di:

Regione Piemonte
Presidenza della Giunta Regionale
Comitato Scientifico Centrale del Club Alpino Italiano
Comune di Susa

Con la collaborazione di:

Sezione di Susa del Club Alpino Italiano

Si ringraziano per i significativi contributi:

Regione Piemonte
Assessorato Cultura ed Istruzione
Comitato Scientifico Centrale del Club Alpino Italiano

Salvo ove espressamente indicato, le fotografie pubblicate sono state scattate dagli autori dei rispettivi articoli

Comitato Scientifico Ligure Piemontese Valdostano del Club Alpino Italiano
presso: Vanna Vignola - via Restano, 42 - 13100 Vercelli - tel. 0161 / 21.43.61

SOMMARIO

<i>Saluti e premesse</i>	p. 5
G. Cossard, <i>Luoghi di culto megalitici</i>	p. 11
M. Frascia, <i>“Signore delle cime ...” Croci, Madonne e altro sulle montagne delle Valli Valdesi</i>	p. 15
F. Mattioli, <i>I Santuari del ritorno alla vita, segni di sacralizzazione alpina con particolare riferimento alle diocesi di Novara, Aosta e del Vallese</i>	p. 53
A. de Angelis, <i>La sacralizzazione del territorio: croci, piloni, cappelle. Gli esempi della Val Varaita</i>	p. 101
M. Piccat, <i>Da Marmora a Celle Macra, da Monterosso Grana a Valgrana. Un cammino per la riscoperta</i>	p. 133
A. Scavini, <i>Un percorso Medievale lungo la Serra d'Ivrea</i> ..	p. 143
S. Montiferrari, <i>Comunicazione: “I piloni di Coazze”, un patrimonio storico e artistico da conservare</i>	p. 169
N. Bartolomasi, <i>Monasteri in Val di Susa</i>	p. 171

CONVEGNI DI STUDI SVOLTI

(elenco aggiornato alla data di stampa del volume)

- 1987 Torre Pellice
Naturale e artificiale in montagna
- 1988 Entracque
Una gita guidata - cosa fare e cosa far fare per organizzare l'osservazione dell'ambiente
- 1989 Alagna Rif. Pastore
Una comunità walser: Alagna (atti non pubblicati)
- 1990 Varazze - Alpicella
Antico popolamento nell'area del Beigua
- 1991 Bossea
Ambiente carsico e umano in Val Corsaglia
- 1992 Sampeyre
Insedimenti umani e architettura tradizionale nelle Alpi
- 1994 St. Nicolas
Il bosco e l'uomo nelle Alpi Occidentali
- 1995 Courmayeur
Archivi glaciali - le variazioni climatiche ed i ghiacciai
- 1996 Nava
L'originalità naturalistica e culturale delle Alpi Liguri nei loro rapporti con l'Appennino Ligure e con le Alpi Marittime
- 1997 Susa
Segni della religiosità popolare sulle Alpi Occidentali

SALUTI E PREMESSE

Con il Convegno di Studio dedicato ai “Segni della Religiosità popolare sulle Alpi Occidentali” e svoltosi nel 1997 sono ben dieci gli incontri che l’attivissimo Comitato Scientifico LPV ha programmato e realizzato a partire dal 1987. Per dieci anni, con un appuntamento ormai divenuto tradizionale e atteso, sono stati proposti all’attenzione dei soci CAI, e in genere di tutti gli appassionati della montagna, spunti di riflessione e approfondimenti su varie tematiche culturali del mondo alpino. Si è trattato di argomenti affrontati con un taglio rigorosamente scientifico, ma al tempo stesso non riduttivamente specialistico, un taglio che ben si addice ai compiti di seria e impegnata divulgazione che dovrebbero costituire l’obiettivo fondamentale dei Comitati Scientifici del Club Alpino Italiano. E, cosa ancora più sorprendente per chi conosce le difficoltà di pubblicare volumi che non abbiano un vasto mercato commerciale, ogni anno sono apparsi gli atti dei sopra citati convegni di studio. Sono volumi pregevoli nella forma e nella sostanza, che fanno onore a chi si è assunto il carico di programmarli e di realizzarli e che fanno ben sperare, come semi ben gettati, nel futuro della divulgazione scientifica in ambito CAI. Queste sono le prime riflessioni che ho compiuto quando Vanna Vignola, neo-Presidente del Comitato Scientifico LPV, ma già sperimentata segretaria dello stesso, mi ha chiesto di scrivere una breve premessa per il presente volume. È poi seguito un attimo di perplessità; il tema del convegno è del tutto al di fuori delle mie competenze, non ho esperienze dirette di ricerche sui segni della religiosità popolare. La perplessità si è però ben presto disciolta man mano che scorrevo titoli e testi dei singoli interventi e forse il non essere specialista del settore mi ha consentito di cogliere meglio l’interesse e il fascino degli argomenti. Dai luoghi di culto megalitici alla sacralizzazione del territorio, dai Sacri Monti agli itinerari dei pellegrini medievali, dalle ipotesi per il recupero delle antiche

chiese alle croci sulle sommità delle montagne,... è tutto un mondo, talora sopito sotto la scorza dello scientismo oppure rifiutato nello sforzo della prestazione alpinistica, che riaffiora e ridiventa sostanza e coscienza. Un mondo che ci testimonia di un rapporto fra uomo e montagna intessuto di sacralità e di timore, forgiato nelle fatiche talora disumane della sopravvivenza, un mondo che ha lasciato tracce concrete nelle colonne dei templi più maestosi e nelle più umili incisioni rupestri, un mondo che ancora oggi sopravvive in tante parti delle montagne della Terra. Forse è questo uno dei meriti maggiori del volume: ricondurci ad una riflessione sul senso del nostro “andare per i monti”, costringerci ad un momento di sosta nel ritmo frenetico del nostro attivismo alpino per cogliere ancora una volta l’attimo che ci ha visti in sintonia, per riprovare ancora una volta la sensazione che, al di là del nostro personale credere, l’insieme forse non casuale di molecole organiche che ci compongono fosse in qualche modo correlato a quell’insieme forse non casuale di molecole inorganiche che compongono la montagna.

Di ciò bisogna soprattutto ringraziare gli amici del Comitato scientifico LPV che hanno curato convegno e volume, con la speranza (o meglio la certezza...) che la loro opera di divulgazione continuerà ancora a lungo.

CLAUDIO SMIRAGLIA
*Presidente del Comitato Scientifico Centrale
del Club Alpino Italiano*

Caro Presidente,

sono profondamente dispiaciuto di non aver potuto raccogliere il Tuo invito ad essere fra Voi in occasione dell'interessante Convegno sulla religiosità nelle Alpi. Il tema costituisce, come Tu ben sai, uno degli argomenti a me più cari in relazione alle problematiche della sacralità nell'ambiente alpino. Un ambiente che si caratterizza come un vero "laboratorio antropologico", un "contenitore di uomini" impegnati nella diuturna sfida alla durezza delle condizioni naturali e sollecitati per questo ad elaborare risposte culturali o simboliche nelle forme elementari e complesse della religiosità popolare. L'interesse del CAI per tali problematiche si va sempre più sviluppando anche alla luce di un bisogno di conoscenza della montagna che non può essere circoscritta ai soli aspetti naturalistici e geografici ma all'intero ecosistema "montagna" come luogo dell'interazione tra uomo e natura. Il divino e il demoniaco come dimensioni opposte (positive e negative) di un avvolgente senso del sacro ben radicato tra le popolazioni native sono state in passato alla base delle regole del vissuto sociale e del controllo normativo sulle comunità. "Andare per monti con intelletto d'amore" comporta anche l'atto dell'interrogarsi sulle diverse componenti del "sistema paesaggio" quale sistema di segni lasciati dall'uomo nell'opera di colonizzazione delle terre alte. E proprio tali sollecitazioni, comuni a tutti quegli escursionisti/alpinisti che considerano la montagna non alla stregua di una mera palestra di virtuosismo tecnico ma un libro aperto che chiede di essere letto, qualificano l'impegno scientifico del CAI nel fare di questi "segni" dell'uomo il campo di elezione di una nuova emergenza protettiva. Essa, infatti, rivendica pari dignità rispetto alle emergenze ecologico-naturali nell'opera di conservazione di un patrimonio degno di essere conosciuto e difeso di fronte ai rischi dell'omologazione culturale. Colgo l'occasione per estendere a Te e a tutti gli amici presenti il mio saluto unito ad un profondo impegno a rappresentare questi "valori aggiunti" nell'ambito del nostro Sodalizio.

Annibale Salsa

Consigliere Centrale

Referente Comitato Scientifico Centrale e Gruppo "Terre Alte"

Quale primo atto della mia presidenza, nulla poteva essere più gratificante della pubblicazione di questo volume di atti, il nono della nostra collana.

Non sono pochi, nove libri e altrettanti argomenti, proposti confidando ogni volta nel gradimento dei partecipanti durante il convegno, e di un ben più vasto pubblico in seguito, con la diffusione degli atti in 2.000 copie. Le risposte non si sono fatte attendere a lungo; stiamo ristampando - sia pur con tiratura limitata - i primi volumi esauriti, perché ancora richiesti.

Ogni volta l'attenzione del Comitato si concentra sulla scelta degli argomenti ma soprattutto dei relatori. Specialisti di altissimo livello accettano di buon grado un pubblico a volte non foltissimo, ed una trattazione che è richiesta espressamente divulgativa. È doveroso ringraziarli per la fiducia accordata al Club Alpino Italiano ed al Comitato Scientifico LPV.

Questa pubblicazione in particolare comprende relazioni di grande interesse. "I santuari del ritorno alla vita" è addirittura opera inedita, e l'aver offerto al nostro Comitato un lavoro di questa importanza è un ulteriore segno di apprezzamento.

Dai testi che seguono emergono passione per la ricerca, competenza, chiarezza nell'esposizione, elementi che, uniti alla scelta degli argomenti, ritengo abbiano contribuito a centrare l'obiettivo di questo convegno: "far emergere il contrastato legame fra montagna e sacro".

VANNA VIGNOLA

Presidente Comitato Scientifico LPV

Messaggio ai Convegnisti

Ringrazio dell'invito e porgo un cordiale benvenuto ai partecipanti al convegno "Segni della religiosità popolare sulle Alpi occidentali".

Porto anche il saluto del Presidente della sezione di Susa del Club Alpino Italiano.

Ringrazio anche dell'aver scelto la nostra città quale sede del convegno per gli iscritti del Piemonte, della Valle d'Aosta e della Liguria.

Le montagne hanno avuto sempre per molteplici aspetti un fascino particolare: l'Olimpo, il Sinai, il nostro Rocciamelone.

Scriveva Onorio di Autun che i monti sono patriarchi e profeti. Essi parlano e insegnano come maestri raccolti nel silenzio.

Sì, ci sono dei silenzi che parlano e delle parole che non dicono, come i coriandoli che si lanciano nelle feste di Carnevale.

Credo che si debba porre la conveniente attenzione ai segni della religiosità popolare, che alcuni, in nome della modernità, considerano con superiorità e che invece fanno parte della cultura di un popolo.

Credo che per il Cristianesimo sia più pericoloso del materialismo lo spiritualismo astratto senza riferimenti e radicamenti esteriori.

Attraverso i temi annunciati nel programma e che verranno man mano trattati si compie un recupero della memoria.

Diceva Sant'Agostino che non si deve dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Si dovrebbe propriamente dire: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro. Essi sono tutti e tre nell'anima. Il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa. Attraverso la presentazione dei monumenti megalitici e dei sacri monti coltiviamo dunque il presente del passato che diventa l'esperienza che ci tiene compagnia e orienta il nostro cammino nel mondo.

Quanto al tempo atmosferico, oggi non particolarmente bello, la gente di montagna conosce le diverse difese da introdurre per resistervi. Alla fine della sua vicenda Renzo, nel romanzo "I promessi sposi", ritrovata Lucia e per questo contento, quantunque bagnato fradicio per la pioggia, dice, e il pensiero è certo del Manzoni: "Il tempo il suo mestiere, e io il mio".

Rinnovo il saluto ed auguro un buon soggiorno a Susa, nella nostra piccola patria carica di memorie romane e medioevali.

Buon proseguimento.

GERMANO BELLICARDI

Sindaco di Susa

GUIDO COSSARD

Presidente Associazione Ricerche Studi di Archeoastronomia Valdostana

LUOGHI DI CULTO MEGALITICI

Chi ha provato a passare una notte in un bivacco, chi ha osservato il cielo in una notte limpida in alta montagna, chi è riuscito ad allontanarsi sufficientemente dalle luci della città e dall'inquinamento luminoso, conosce i sentimenti che provoca la visione di un cielo stellato, e le riflessioni che ne derivano. Pensiamo allora a quali sentimenti doveva provare l'uomo paleolitico, per il quale tale visione era uno spettacolo quotidiano. Chissà che cosa rappresentavano per lui tali stelle.

Le stesse costellazioni assumono nomi diversi per popoli diversi. Consideriamo l'Orsa Maggiore, per esempio. I Francesi la chiamano Casserole e gli Inglesi "aratro"; i Cinesi la indicavano con il nome di costellazione del Funzionario celeste e per gli Aztechi era lo Specchio Fumante.

La prima osservazione che ci viene in mente guardando il cielo è che le stelle si spostano. Se pensiamo che questo fatto è dovuto alla rotazione della Terra, la quale compie un giro completo (360 gradi) in circa 24 ore, possiamo dividere 360 gradi per 24, ottenendo 15 gradi, che è lo spostamento di una stella per ora. A occhio, 15 gradi sono facilmente avvertibili; in due o tre ore, poi, lo spostamento di una stella è decisamente evidente.

La seconda osservazione che viene spontanea osservando il cielo è che non tutte le stelle ruotano (apparentemente), ma una appare ferma e tutte le altre sembrano ruotarle intorno. Quando l'uomo paleolitico fece questa osservazione dispose di una delle prime e più importanti scoperte del genere umano: aveva trovato una direzione, un riferimento per i suoi spostamenti, la cui importanza era fondamentale per i popoli nomadi di cacciatori.

Anche le fasi lunari rappresentavano un fenomeno che non poteva passare inosservato; il loro ciclo può essere stato assunto come primo riferimento temporale.

Molto spesso il passaggio tra paleolitico e neolitico viene legato al modo di lavorare la pietra. In realtà, il vero cambiamento fondamentale tra questi due periodi è un cambiamento economico: si ha il passaggio da una società di cacciatori ad una società di agricoltori.

Più propriamente potremmo dire che si passa da una economia di sussistenza ad una economia di produzione.

Tale cambiamento svincolava l'uomo dalla necessità di lunghi percorsi e permetteva la costituzione di stabili dimore e di insediamenti fissi. I vantaggi erano evidenti; contemporaneamente, però, l'agricoltura poneva un problema: la stesura di un pur approssimato calendario per stabilire il momento in cui provvedere alle operazioni agricole fondamentali. I primi tentativi in tal senso furono sicuramente fatti osservando la natura. L'osservazione avrà probabilmente riguardato la variazione di temperatura e di piovosità, il regime dei corsi d'acqua, la migrazione degli uccelli o il letargo di alcuni animali, o la muta, per esempio. Ma tali dati, facilmente osservabili, non erano utilizzabili per la determinazione della data.

La soluzione del problema si trovava proprio dove l'uomo aveva già imparato a trovare i primi riferimenti fondamentali: il cielo. Si può stabilire con esattezza la durata dell'anno osservando le costellazioni. Infatti, la Terra percorre un'orbita ellittica intorno al Sole, con un periodo di circa 365 giorni. Immaginiamo la Terra in un punto qualsiasi della sua orbita. Dopo un anno essa si ritroverà esattamente nello stesso punto; quindi, le stelle visibili in quel momento saranno le stesse che si vedevano nell'anno precedente. L'osservazione delle stelle permette allora di determinare in maniera precisa la durata dell'anno. Un modo molto semplice può essere quello di riconoscere una costellazione e aspettare di vederla sorgere nuovamente; tale metodo non è però molto preciso.

Un altro metodo molto utilizzato era quello dell'osservazione della levata eliaca di una certa stella. Una stella è in levata eliaca se si alza

dall'orizzonte poco prima dell'alba; in questo modo essa diventa visibile e chiaramente riconoscibile, ma non si alza molto dall'orizzonte, perché viene celata subito dalla luce del Sole nascente e scompare quindi dalla nostra vista. Ogni stella è in levata eliacca in un periodo ben preciso e, quindi, tra due levate eliacche successive di una stessa stella trascorre esattamente un anno. Lo stesso discorso vale evidentemente per una stella in tramonto eliacco. A tali riferimenti se ne deve aggiungere un altro evidente ed importante: il Sole. L'asse terrestre è inclinato sull'orbita di circa 23 gradi. Questa inclinazione comporta che l'altezza del Sole vari nel corso dell'anno e sia molto più elevata d'estate e più bassa d'inverno.

La stessa inclinazione è responsabile del fatto che, d'estate, le ore di luce siano più numerose di quelle della notte, e che, d'inverno, accada il contrario. Ma la conseguenza più importante, dal nostro punto di vista, consiste nello spostamento dei punti del sorgere e del tramontare del Sole. Infatti, il Sole sorge esattamente ad Est nei giorni degli equinozi, ma il suo punto di levata si sposta raggiungendo due estremi, uno spostato verso nord est, nel giorno del solstizio d'estate, ed uno verso sud est, nel giorno del solstizio d'inverno. Analogamente, il punto in cui tramonta il Sole varia tra un estremo a Nord-Ovest, estivo, ed uno a Sud-Ovest, invernale. Tanto il punto del sorgere, come il punto del tramontare, potevano essere presi come riferimenti e fornivano esattamente la durata dell'anno e la stagione in cui ci si trovava.

Una serie di pali infissi nel terreno, e tralasciati sempre dallo stesso punto, erano sufficienti per seguire perfettamente il moto del Sole. Ad essi era probabilmente affidata la scelta dei momenti in cui realizzare i principali lavori agricoli. Naturalmente, dei pali di legno ai quali si affidava la sopravvivenza del gruppo non potevano essere dei semplici pali di legno. Probabilmente essi avevano un significato religioso profondo o erano oggetto di culto. Non solo, ma gli stessi astri venivano ritenuti responsabili dei principali fenomeni naturali ed, in quanto tali, divinizzati. Veniva così a stabilirsi un culto astrale. Dai semplici pali si passò a strutture più importanti, di solito realizzate con

grosse pietre da cui il nome di megaliti. Tra essi individuiamo i menhir. Gli archeologi attribuiscono il nome di menhir ad un monolite infisso nel terreno. Le forme e le dimensioni dei menhir sono estremamente varie. Alcuni di essi hanno un chiaro significato astronomico.

Con il termine di allineamenti si indicano estese file di menhir, disposti, regolarmente, secondo alcune direzioni.

Anche essi avevano generalmente un significato astronomico. Se ne conoscono, per esempio, in Inghilterra, in Francia, in India ed in Tibet. I cromlech (dal bretone, *croum* significa curva e *lech* pietra sacra) sono monumenti megalitici formati da numerosi menhir, disposti su di una pianta regolare, generalmente circolare o ellittica.

Il più grande cromlech del mondo è quello di Avebury (Wiltshire, Inghilterra), formato da un grande avvallamento, circondato da un profondo fossato, di ben 365 metri di diametro.

In Italia il più importante è il cromlech del Piccolo San Bernardo che si trova proprio sul passo, ed appartiene per metà all'Italia e per metà alla Francia. Il diametro del monumento è di circa 72 metri.

In origine, poteva esistere un dolmen centrale, ma non se ne è certi: la strada statale, oltre ad avere distrutto alcune pietre, passa nel centro del monumento, proprio dove si sarebbe dovuto trovare il dolmen.

Un altro tipo fondamentale di megalite è rappresentato dai dolmen.

Un dolmen è un complesso megalitico costituito generalmente da una pietra piatta orizzontale sostenuta da supporti litici verticali infissi nel terreno. A tale costruzione, a volte si aggiungono lateralmente delle camere laterali, oppure una entrata, costituita da un "corridoio" di pietra, che può raggiungere in certi casi dimensioni notevoli.

Generalmente i dolmen avevano la funzione di camere sepolcrali o comunque erano connessi con riti funerari. Il loro numero è elevatissimo; si stima che, solo in Europa, ne esistano cinquantamila.

Il megalitismo deve dunque essere rivisto alla luce dell'archeo-astronomia ed assume una nuova importanza. Emergono di conseguenza gli stretti legami che esistevano, nel passato, tra fede e astronomia.

MARCO FRASCHIA

Redattore della rivista "La Beidana - cultura e storia nelle valli valdesi"

**"SIGNORE DELLE CIME..."
CROCI, MADONNE E ALTRO SULLE MONTAGNE
DELLE VALLI VALDESI ***

Introduzione

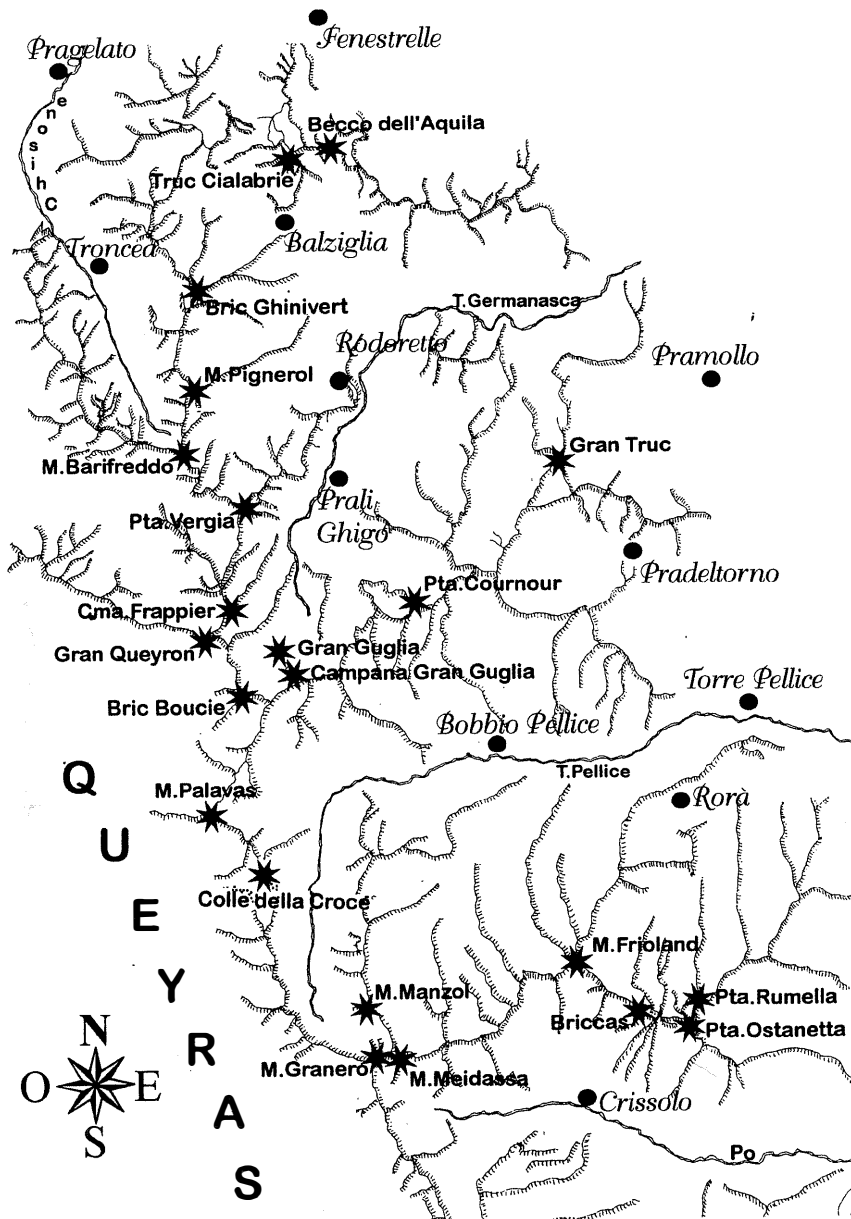
Le montagne, prima ancora di essere mete alpinistiche, sono sempre state ritenute il luogo più adatto per l'incontro tra il divino e l'umano. Gli dei, per il mondo antico greco, hanno dimora sul monte Olimpo; Esiodo, il poeta greco cantore degli dei olimpici riceve l'ispirazione del "divino canto" mentre è al pascolo sulle pendici del monte Elicona; Mosè ascolta la voce di Dio nel pruno ardente sul monte Horeb e riceve le tavole della legge sul Sinai. Il Golgota stesso, con il sacrificio della croce ricorda al cristiano che Dio si è fatto uomo, è morto e risuscitato per salvare l'umanità. E come non ricordare il monte Graham, sacro agli indiani d'America o le bandierine votive nepalesi che, piantate sulle montagne dell'Himalaya, disperdono al vento le preghiere dei fedeli?

Tuttora su molte cime delle vallate alpine si possono trovare segni e simboli di una religiosità che vede nella montagna, e in particolare nella vetta di una montagna, uno dei tanti possibili luoghi sacri in cui la presenza del divino è più sentita che altrove; è infatti sufficiente raggiungere le principali cime dell'arco alpino per imbattersi in croci, statue o effigi di Cristo o della Madonna; talvolta si trovano addirittura chiesette o cappelle come per esempio sul Rocciamelone, qui in val Susa, o sulla cima orientale dei Tre denti di Cumiana.



Croce del Barifreddo

Spinto da interesse e curiosità ho voluto analizzare in modo sistematico il fenomeno all'interno di un territorio circoscritto. La scelta è caduta sulle valli Pellice e Germanasca, vicino a Pinerolo, in provincia di Torino. Queste, definite anche comunemente valli valdesi, sono caratterizzate da una consistente presenza di comunità valdesi, che confessionalmente si identificano nei principi della riforma protestante. Tale scelta, dunque, ha permesso di analizzare il fenomeno anche da un punto di vista confessionale. Scopi della ricerca sono pertanto: scoprire chi siano le persone, i gruppi o le associazioni che erigono croci o madonne sulle cime delle montagne; capire eventualmente i motivi che li spingono a fare ciò e infine



Nella cartina sono evidenziate le cime e il colle oggetto della ricerca (disegno a cura di Doriano Coisson)

vedere se la presenza sul territorio di una significativa realtà protestante ha in qualche modo influenzato tale fenomeno o se, viceversa, questa prassi ha condizionato anche la comunità valdese.

Alcuni dati

Nel corso della ricerca - durata tre anni, dall'estate '94 all'autunno '96 - sono state toccate ventun punte e un colle, sulle quali sono state trovate tre madonne, ventidue croci, due lapidi, ventisei targhette, tre scritte sulla pietra e un disegno. In alcuni casi sulla stessa punta ci sono più croci o targhe, messe a distanza di tempo una dall'altra. Delle tre madonne una è a grandezza naturale, una ha solo il volto e l'ultima è una statuetta di venti centimetri. Delle ventidue croci diciassette sono semplici, tre presentano all'incrocio dei bracci un bassorilievo in metallo raffigurante il volto di Cristo coronato di spine; due sempre all'incrocio dei bracci hanno il profilo e il volto di una Madonna. Delle ventisei targhette venticinque sono in lega o metallo, una in legno e plexiglas. Due scritte sono realizzate probabilmente con pennarello indelebile, una in vernice rossa; il disegno è in vernice rossa, bianca e blu. Sulle punte toccate hanno operato dodici gruppi a carattere confessionale, sei a carattere laico e confessionale e quattordici singoli o gruppi privati.

Quando?

Significativi sono gli anni in cui croci, madonne o targhette sono state poste (limitatamente ai casi in cui vi si può risalire): la “più vecchia” è la croce del Cournour, posta nel 1948 dalla Giovane Montagna di Pinerolo, la più recente è quella del Becco dell'Aquila eretta il 7 agosto 1996 dagli Amici della Montagna di Chambons-Depot. In mezzo, nell'arco di quasi cinquant'anni, croci, madonne, lapidi, targhe e scritte sono così ripartite: 7 negli anni '50; 6 negli anni '60; 2 negli

anni '70; 7 negli anni '80 e 6 negli anni '90. Se si tiene conto che di questi ultimi casi due si riferiscono ad una madonnina ed una targhetta poste dalla stessa persona a distanza di un anno circa e una è una semplice scritta a pennarello su pietra, gli anni più “prolifici” sono sicuramente quelli '50 e '60, mentre è evidente che il '68 e la contestazione degli anni '70 hanno avuto conseguenze anche in montagna. Col riflusso degli anni '80 si ritorna a “monumentare” le montagne, soprattutto da parte di privati: dei tredici casi registrati tra il 1980 e il 1996 dieci sono stati realizzati da privati.

Chi?

Nel rispondere alla domanda si possono distinguere tre categorie: gruppi con connotazione confessionale; gruppi a carattere laico e non confessionale; privati (singolarmente o a gruppi).

Tra i gruppi a carattere confessionale spicca la *Giovane Montagna*, con ben quattro punte su cui diverse sezioni dell'associazione, legata alla Chiesa cattolica, hanno lasciato il segno: la croce sul Cournour è stata portata nel '48 dalla sezione di Pinerolo; sul Pignerol, invece, è stata messa il 18 luglio 1954 dalla sezione di Perosa Argentina e sul Granero la sezione di Moncalieri ha eretto nel 1958 una madonna a grandezza naturale. Inoltre sotto la Gran Guglia un'ampia sella erbosa che si affaccia come un balcone su pian Freibougio e Bout du Col, sopra Prali, ospita un'enorme struttura, alta più di 5 metri, sostenente una campana che qualsiasi escursionista può suonare; una targa ricorda 8 nomi di persone probabilmente cadute in montagna.

Sempre in zona la croce della Gran Guglia è stata messa il 22 settembre 1968 dall'*ACLI Vetta*¹ di Perosa Argentina.

Abbiamo poi la croce del Palavas, messa nel 1956 da Scout e Azione Cattolica di Torre Pellice². La *Gioventù Cattolica* di Perrero ha eretto nel 1954 la croce sul Gran Truc e dei *Giovani Cattolici*,

presumibilmente della val Germanasca, hanno portato quella sulla Vergia il 10 luglio 1966; sulla punta ovest del Frioland è stata posta una piccola croce negli anni '50 dai giovani dell'Azione Cattolica di Bagnolo Piemonte. Infine sono i *Seminaristi* di Pinerolo ad aver collocato nel 1956 la piccola croce sul Truc Cialabrie.

Tra i gruppi a carattere laico e non confessionale spicca il Club Alpino Italiano (CAI) con le sezioni di Vigone e Racconigi. La prima, nel luglio 1986, anno della sua fondazione, ha eretto una croce in cima al Manzol; la seconda, in data non precisata, ha portato anch'essa una croce sul Bric Boucie.

Troviamo poi la *Pro Bagnolo* che il 24 giugno 1979 ha messo una croce sull'Ostanetta e uno Sci Club Stella Alpina, di cui non viene indicata la sede, che ha fissato in punta alla Gran Guglia, sotto la croce, una lapide a ricordo di un certo Massimo Bonino. E' invece opera del *Gruppo Alpinistico "Ugo e Gino Genre"* la croce che si trova in punta al Ghinivert a partire dal 15 luglio 1951. Infine la croce che si trova sul BriCcas è stata posta nell'agosto 1989 da privati (un generico *Montosini*) e da un non ben definito *Circolo Villarese* (si tratta probabilmente di Villar frazione di Bagnolo Piemonte).

Per quanto riguarda i privati abbiamo citazioni generiche e casi più specifici con nomi e cognomi delle persone interessate.

Sono dei *Giovani di Bagnolo* ad aver messo nel 1967 il volto della Madonna in punta alla Rumella; mentre dei *Giovani villeggianti di Prali Ghigo* il 12 settembre 1965 hanno portato una croce sul Gran Queyron. Gli *Amici* di un certo Massimo hanno fissato una targhetta sul retro della croce già esistente sulla cima ovest del Frioland. Sempre di amici, di un certo don Franco, si parla in due targhette trovate sulla croce de Ghinivert: la prima, posta nell'agosto del 1985 è stata sostituita dalla seconda nell'estate del 1995 sempre ad opera del medesimo gruppo di

amici. Ancora *Gli amici*, questa volta *della montagna*, hanno portato la croce in punta al Barifreddo il 15 agosto 1962. Sono di Pinasca e rispondono ai nomi di Remo, Alfonso, Donato e Giovanni. Altri *Amici della montagna*, di Chambons-Depot, hanno portato una croce sul Becco dell’Aquila il 7 agosto 1996.

È ancora probabilmente un gruppo di amici ad aver lasciato su una pietra in cima alla Meidassa, forse con un pennarello indelebile, la scritta: 30-6-94 / SPEDIZIONE NN / ROBOT / B.A.D.E.T.A.C.M. dove l’ultima sigla rappresenta quasi sicuramente le iniziali degli autori; un solitario, forse appartenente allo stesso gruppo, visto che anch’egli utilizza un pennarello indelebile, su un’altra pietra ha sovrapposto con un asterisco le sue iniziali D.E.

Infine sono degli *Alpinisti della valle del Pellice* ad aver eretto sul Manzol il 7 settembre 1958 la croce la cui targhetta è custodita nel contenitore del libro di vetta.

Due sono i casi di persone citate per nome e cognome: la croce posta sulla cima ovest del Frioland da *Romero Michele, Gemello Giuseppe, Meirone Biagio e Tommaso con i loro famigliari* il 13 agosto 1980; in tale occasione era anche presente, per la benedizione durante la messa il parroco di Crissolo *don Luigi Destre*. Sul Manzol una targhetta fissata alla roccia con colla o silicone, vicino ad una piccola madonna (20 cm. circa) cita come autori dell’epigrafe un certo *Ludovico*, figlio di una Casagli Ines, morta il 20 settembre 1992, e la *famiglia Marchisio e Del Grande*.

Perché?

Per conoscere i motivi che hanno portato singole persone o gruppi a erigere croci, madonne o altro sulle punte delle montagne sarebbe necessario intervistare i diretti interessati o, perlomeno, avere sotto-mano, qualora esistano, i verbali di delibera, nel caso si tratti di associa-



Cristo coronato di spine
(croce del Courmon)

zioni. Tuttavia in alcuni casi preziose informazioni ci vengono anche dalle targhe stesse o dalle scritte del libro di vetta.

La figura di Maria compare spesso, non solo nelle statue che la rappresentano. È definita *Madre della chiesa* nella targa che accompagna il suo volto sulla Rumella; la Giovane Montagna di Moncalieri dedica *A Maria Immacolata* la statua che la rappresenta posta in cima al Granero. Veniamo invece a sapere dal libro di vetta che la madonnina di venti centimetri circa che si trova sul Manzol è *un'immagine della Madonna d'Oropa*. Anche la croce - e si badi bene: croce, non statua della Ma-

donna - che si trova sul Briccas è dedicata *A Maria Assunta* e la Gioventù cattolica di Perrero, per celebrare il primo centenario della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, nel 1954 porta una croce in punta al Gran Truc³.

C'è poi chi vede nella croce posta in punta alla Vergia di Prali un modo concreto per avviare il dialogo ecumenico auspicato dal Concilio Vaticano II:

QUESTO SEGNO DI FEDE DI PACE
E RICONCILIAZIONE RICORDANDO
IL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II
1962-1965
AUSPICE DI DIALOGO E UNITA' ECUMENICA
I GIOVANI CATTOLICI DELLA VALLE
ERIGONO 10-VII-1966

Peccato che poi all'incrocio dei bracci della croce i volenterosi giovani abbiano posto un profilo di donna che ha tutta l'aria di essere una Madonna in preghiera, dimenticando che la figura di Maria è uno dei principali nodi problematici nel dialogo ecumenico tra cattolici e protestanti.

Un altro tema spesso ricorrente nelle iscrizioni è la morte, ovviamente non citata direttamente, ma attraverso i numerosi nomi di persone scomparse, spesso tragicamente e in giovane età. È il caso di una targhetta aggiunta sul retro della croce sulla punta ovest del Frioland⁴ oppure della dedica dell'ACLI Vetta di Perosa Argentina *A RICORDO DI MARIO E FRANCO PAOLASSO*, posta sulla croce della Gran Guglia. Sempre sulla Gran Guglia si trova una lapide in memoria di un certo Massimo Bonino⁵ e, poco distante, alla sella erbosa sotto il colle della Gran Guglia, ben otto sono i nomi ricordati da una targa della Giovane Montagna fissata all'enorme struttura della campana⁶.

Talvolta la dedica è fatta collettivamente ai caduti in montagna senza indicazione di nomi. È il caso della croce del Ghinivert dedi-

cata *Ai caduti della montagna* oppure della dedica *Ai caduti* che compare sulla targhetta del Barifreddo. Anche sulla punta est del Frioland c'è una croce a ricordo delle vittime della montagna; la didascalia, posta all'incrocio dei bracci, utilizza nella seconda parte una frase della popolare canzone *Signore delle cime* dedicata, appunto, ad un amico caduto in montagna: *A coloro che dalla montagna non sono tornati. Signore delle cime lasciali andare per le tue montagne*⁷.

C'è poi chi, invece di ricordare i morti, preferisce invocare la protezione di Dio, affinché non capitino disgrazie, come si legge sulla targhetta della croce della Meidassa: *PADRE NOSTRO / VEGLIA SUL NOSTRO / CAMMINO, SALVACI / DA OGNI SCIAGURA*.

Non solo le vittime della montagna vengono ricordate, ma anche quelle dell'ultimo conflitto mondiale: molto probabilmente è il caso di Fossat Giuseppe, nato il 13-12-26 e caduto l'11-8-44, la cui targa si trova sul monte Pignerol.

Tra le persone ricordate nelle iscrizioni non manca la figura di un parroco: Franco Trombotto, originario di Campiglione e parroco di Villaretto, tutti gli anni, in estate, gestiva una colonia estiva a Laval, in val Troncea, e saliva regolarmente sul Ghinivert a celebrare messa. Alla sua morte, avvenuta a Villaretto, i suoi amici hanno fissato una targa ricordo sulla croce del Ghinivert: *a DON FRANCO / su questa Tua Oasi Tra la terra / e l'infinito Fissiamo un Ricordo / I TUOI AMICI . Agosto 1985*.

Era il 10 agosto 1985. Esattamente 10 anni dopo, il 10 settembre 1995, questi stessi amici si sono ritrovati in punta al Ghinivert per sostituire la targhetta (giudicata forse troppo retorica?) con un'altra dall'epigrafe più semplice e sintetica: *Con tanto affetto a / Don Franco / i Tuoi Amici*⁸.

Una associazione, invece, il CAI di Vigone, in occasione della propria fondazione porta, nel 1986, una croce in punta al Manzol.

Un insieme di motivazioni, dal laico al religioso, caratterizzano la lunga epigrafe posta da quattro privati in occasione dell'erezione di una croce sulla punta ovest del Frioland:

ROMERO MICHELE GEMELLO GIUSEPPE
MEIRONE BIAGIO E TOMMASO con i loro
famigliari, affettuosamente legati a Borgo di
CRISSOLO

Nel 25° anno della fondazione del
CORPO NAZIONALE SOCCORSO ALPINO
ricordando tutte le vittime della montagna
PONGONO

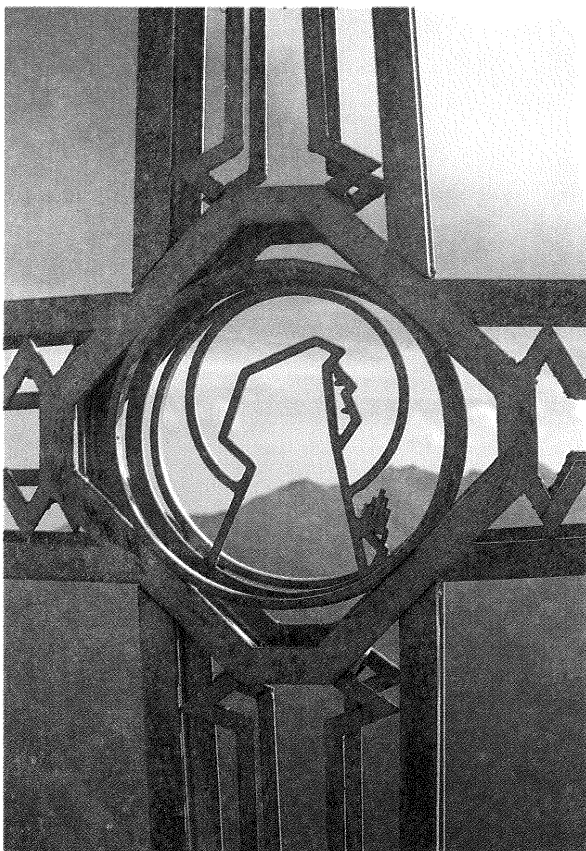
questo segno di fede cristiana a perenne
ricordo implorando celesti favori a
protezione per sè e per tutti gli
appassionati del nostro caro Re di Pietra
IL MONVISO

Benedice e inaugura durante la Messa
il Parroco di Crissolo
DON LUIGI DESTRE

Addì 13 agosto 1980

S'incomincia con una celebrazione: l'anniversario della fondazione del Soccorso Alpino; di qui al ricordo delle vittime della montagna il passo è breve e porta inevitabilmente ad implorare la protezione celeste, limitata però a se stessi e agli appassionati del Monviso, rimanendo quindi in ambito strettamente locale. Non manca infine la messa, il rito che consacra e benedice il tutto, croce ed epigrafe.

Infine, chissà quali motivazione avranno mai spinto quella persona o quel gruppo che, munito di una mascherina e di vernice rossa, bianca e blu, ha pensato bene di dipingere su una pietra in punta alla Meidassa una bella bandiera simbolo del Piemonte? Forse sono le stesse motivazioni che nell'estate 1994 hanno portato qualcuno a fissare al parafulmine della madonna del Granero una bandiera del Piemonte; sempre che non siano le medesime persone ad aver compiuto i due atti. La



Particolare della Croce di Punta Vergia.

bandiera è stata tolta da una guida alpina⁹ con la convinzione che gli ideali politici o religiosi non vadano portati in punta alle montagne, il disegno sulla roccia è ancora lassù...

Nascita e morte in montagna

Abbiamo visto che molte croci, lapidi o targhe sono state poste per ricordare persone scomparse; due casi sono abbastanza significativi per

capire come la montagna diventi il luogo ideale per manifestare o sfogare i sentimenti di gioia, riconoscenza o dolore che, nella vita di ognuno, caratterizzano alcuni momenti fondamentali, come la nascita e la morte.

Il 20 settembre 1992 muore una certa Casagli Ines all'età di 84 anni (era nata infatti il 29 agosto 1908). Non sappiamo di dove fosse; il cognome, comunque, non è valligiano. Sappiamo invece che il figlio Ludovico, accompagnato dall'amico Bruno, il giorno dopo la morte della madre, il 21 settembre, si reca in punta al Manzol per portare una statuetta della Madonna di Oropa. Annotato sul quaderno di vetta si trova infatti: *A ricordo del giorno in cui sei volata in cielo poniamo su questa cima a cui sono legati tanti ricordi, un'immagine della Madonna di Oropa che ti aveva sempre protetto nella vita. Sappiamo che dall'alto tu ci guardi e sorridi. Tuo figlio Ludovico e Bruno (l'inseparabile amico che quassù mi ha accompagnato) Ines Casagli (29 agosto 1908 - 20 settembre 1992).*

Non è la solita targa ricordo fissata mesi o anni dopo la scomparsa della persona cara, quando ormai il dolore è un po' lenito e rimane, appunto il ricordo. È un gesto immediato, istintivo, magari premeditato, tuttavia compiuto quando il dolore per la perdita è ancora bruciante. Un altro, cattolico praticante, sarebbe forse andato in chiesa. In questo caso si preferisce andare sulla punta di una montagna a mettere la statuetta di una madonna, forse la stessa che su un mobile di casa ha accompagnato per un certo periodo l'esistenza della persona scomparsa. La montagna diventa chiesa, luogo sacro, edificio di culto in cui si compie un gesto di fede.

La targhetta ricordo viene posta in seguito, ad un anno dalla morte della madre¹⁰.

Sulla cima del Frappier è invece una nascita ad aver lasciato il segno. Su un basamento di pietre, di forma tronco piramidale, alto un metro circa e largo altrettanto, si trova una targa di chiara fattura

artigianale: alta 25 cm circa e larga 30, ha il fondo in legno rivestito in plastica blu e coperto in plexiglass con cornice in legno. È in parte rovinata dalle intemperie (sul lato sinistro manca la cornice e il plexiglass è rotto) e la scritta bianca è parzialmente illeggibile:

[A RIN]GRAZIAMENTO
[PER] LA NASCITA DI
NICOLETTA
08-10-1989

Finalmente un caso -l'unico registrato- in cui non si parli di morti, ma di un lieto evento! Non si tratta tanto di un monumento a ricordo di una nascita quanto piuttosto di un ringraziamento. Molto probabilmente sul basamento doveva esserci qualcosa: una statua (un'altra madonna?) o una croce; anche perché *a ringraziamento* non si pone solo una targa. Pure in questo caso un'altra persona, cattolica praticante, sarebbe forse andata in chiesa, avrebbe acceso un cero o fatto un'offerta votiva. Ancora una volta si preferisce andare in una cattedrale naturale, come la punta di una montagna, per compiere un atto di fede, a deporre quello che ha tutta l'aria di un ex voto: per un figlio a lungo atteso e desiderato, per una gravidanza difficile o, più semplicemente, per la gioia di aver dato alla luce una nuova vita.

Chiese della natura

Abbiamo visto che la punta di una montagna, forse perché vicina al cielo o per il silenzio che la caratterizza, è spesso considerata un luogo sacro su cui lasciare offerte votive e segni di fede. La sacralità della cima è evidente anche dal fatto che talvolta vi viene celebrata una messa. Don Franco Trombotto di Villaretto saliva tutte le estati al Ghinivert a celebrare messa; almeno una messa è stata celebrata in punta al Frioland: in occasione dell'installazione della croce sulla punta ovest ha officiato il parroco di Crissolo, don Luigi Destre.

Diversamente, le targhe non dicono nulla circa messe celebrate regolarmente sulle punte o almeno in occasione della posa di croci o madonne. Tuttavia il caso del Briccas ci fornisce ulteriori informazioni. La punta si presenta come un ampio pianoro che precipita con salti di roccia sulla val Luserna, valle laterale dalla val Pellice, e digrada dolcemente dal versante della val Po. La croce è posta sul bordo del precipizio e ha davanti a sé un enorme spazio che può ospitare numerose persone; inoltre la cima è facilmente raggiungibile dalla val Po con un'ora e mezza circa di marcia da Borgo di Crissolo. Il luogo ideale per celebrare messa. Anche perché solo così si spiega la presenza, accanto alla croce, di un piccolo basamento in pietre sorreggente una pietra piatta rettangolare (una classica “losa” di 40 x 50 centimetri) che porta incisa, in modo non rifinito, la scritta PAX, ripassata con vernice rossa: una specie di altare da usare durante la funzione. La sua presenza fa pensare ad una celebrazione che si ripeta ogni anno in una determinata occasione¹¹; difficilmente infatti si sarebbe realizzata una scritta simile (sia che la pietra sia stata trovata sul posto, sia che, con maggior fatica, sia stata portata da valle) se il suo utilizzo fosse stato limitato alla sola celebrazione inaugurale per la posa della croce.

Arte o artigianato?

È opportuno ora soffermarsi brevemente sui materiali e sulle modalità di realizzazione di quanto è stato trovato sulle cime. Tra gli elementi più usati troviamo il metallo (quasi sempre il ferro) e le leghe leggere, ma non manca la pietra lavorata come lapide (Granero e Gran Guglia) o trovata direttamente sul posto e poi incisa, scritta o disegnata (Meidassa e Briccas). Spesso la pietra serve anche a costruire il basamento su cui viene fissata la croce o la madonna, talvolta il basamento ha dimensioni notevoli, soprattutto se rapportate a quelle della croce (Meidassa). Il legno è poco presente (solo nella croce sulla punta est del

Frioland, nella vecchia croce del Colle della croce e nella targa molto artigianale del Frappier), molto probabilmente perché è un materiale meno robusto del metallo e più soggetto alle intemperie. Non mancano materiali più moderni come la vernice (Meidassa e Briccas) e il plexiglas (Frappier). Il cemento serve per lo più a fissare le pietre del basamento oppure ad ancorare la struttura in ferro della croce alla base o direttamente alla roccia; è sempre usato in quantità ridotte¹². Talvolta la struttura è fissata direttamente alla roccia tramite tasselli e bulloni (Ghinivert, Briccas e Vergia).

La realizzazione di croci, madonne o targhe è all'insegna della leggerezza e della praticità. Quando infatti non sono in lega leggera (Manzol, Boucie e Becco dell'Aquila) le croci sono composte da molti pezzi componibili, che vengono assemblati sulla vetta tramite bulloni: in tal modo il trasporto è più facile e il peso può essere facilmente ripartito tra i componenti del gruppo. Diverso è il discorso delle lapidi: essendo composte da un unico pezzo, il loro peso, che mediamente si aggira sui 10 - 15 chili va accollato ad una persona sola; in tal caso molto probabilmente ci si alterna nel trasporto. Le targhette in metallo o lega aggiunte in seguito su croci già esistenti non fanno problema: date le dimensioni non pesano molto e per fissarle è sufficiente un piccolo trapano a batteria e quattro bulloni¹³.

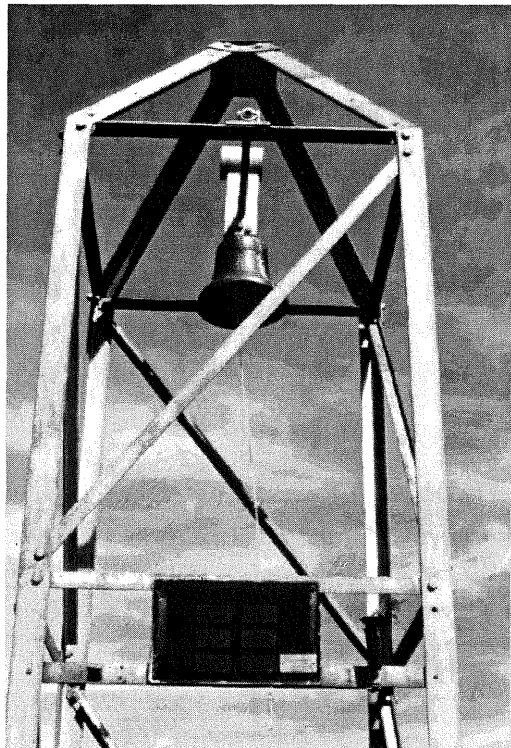
Per quanto riguarda l'aspetto più propriamente artistico si va dalla semplicità delle croci di Palavas e Gran Guglia alla ricercatezza e raffinatezza della croce del Cournour, della madonna del Granero o della madonnina della Rumella; in mezzo troviamo l'eccesso di fronzoli della croce del Briccas o un'abile costruzione di linee come quella della Vergia o del Barifreddo.

Anche nelle iscrizioni si passa dalla fattura decisamente casalinga della targa al Frappier alla ricercatezza compositiva di quella del Cournour. In mezzo troviamo la matura professionalità di un artigiano locale nelle lapidi del Granero o della Gran Guglia e la buona

volontà di un laboratorio artigianale o casalingo nella targhetta del Becco dell'Aquila o nella scritta realizzata con una saldatrice sulla croce dell'Ostanetta.

La realizzazione artigianale o casalinga di molte targhe è evidente anche nella presenza di molti enjembements nelle epigrafi, dettati non tanto da ambizioni artistico letterarie degli autori, quanto piuttosto da esigenze di spazio ¹⁴.

Ci troviamo di fronte ad un buon artigianato, dunque, ma nulla più, sebbene vi sia un tentativo di dargli una veste artistica, per esempio, collocando all'incrocio dei bracci delle croci bassorilievi a forma



La campana della Giovane Montagna alla Gran Guglia.

circolare rappresentanti il volto di Cristo coronato di spine (Gran Queyron, Frioland punta ovest), il profilo o il volto della madonna (Vergia, Pignerol). Del resto non bisogna anche dimenticare che lavoro artigianale significa spesso bassi costi di realizzazione, mentre raggiungere livelli di perfezione artistica comporta maggiori oneri economici che non tutti sono disposti ad accettare o possono materialmente sostenere. A tal proposito la Giovane Montagna sembra costituire una piccola eccezione nel panorama fin qui analizzato. La croce del Cournour è stata concepita e realizzata con particolare attenzione anche ai minimi dettagli, a cominciare dalla targa, molto semplice ma ben strutturata; la lamiera che costituisce i bracci della croce presenta tre file di fori circolari per ogni braccio, in modo da opporre meno resistenza al vento, mentre l'effigie all'incrocio dei bracci, il volto di Cristo coronato di spine, è sovrastata da due spioventi a tetto che la riparano dalle intemperie. La madonna del Granero dimostra accuratezza di particolari e attento studio per la realizzazione: ha il rosario, una rosa tra le dita dei piedi e le mani giunte in preghiera; per evitare che i fulmini la danneggino è stato eretto un parafulmine vicino e, nel basamento, lo spazio che contiene il libro di vetta è chiuso da un pannello in metallo che può essere sollevato e fissato con due catene in modo da diventare un comodo supporto per scrivere sul quaderno. La grandezza della statua (170 cm. di altezza) ha sicuramente comportato difficoltà per il trasporto. Anche la realizzazione del traliccio della campana sotto il colle della Gran Guglia è frutto di una necessaria pianificazione e un dispendio di forze e materiali non indifferenti. Di fattura più artigianale risulta invece la croce sul Pignerol, anche se, tuttavia, presenta una certa ricercatezza formale nel volto della madonna posto all'incrocio dei bracci.

Nella grandiosità dei suoi interventi, quindi, la Giovane Montagna dimostra senza dubbio una maggiore disponibilità finanziaria oltre ad una accurata e studiata progettazione, all'uso di manodopera qualificata e all'intervento in forza di numerose persone.

E il mondo valdese?

Nel contenitore del quaderno di vetta sulla punta del Manzol si trova una targhetta in metallo, la cui epigrafe recita: *Il mio aiuto viene dall'Eterno. Alpinisti della valle del Pellice eressero 7.9.1958.*

Si tratta, molto probabilmente, della targa della vecchia croce della punta. La definizione *Alpinisti* è piuttosto generica, tuttavia la citazione di un versetto biblico (*Salmi, 121,2*) porta a pensare che si tratti di “alpinisti valdesi”. Infatti, assieme alla lapide del Granero, posta senza dubbio da valdesi, come vedremo, questa è la sola targhetta che contenga una citazione biblica. È quindi verosimile che sia opera di valdesi. Se poi si considera la data in cui la vecchia croce è stata eretta (7-9-1958) l'ipotesi si fa ancora più interessante: il 1958 è l'anno in cui la Giovane Montagna di Moncalieri ha portato la statua della Madonna sul Granero che, guarda caso, si trova, poco distante, di fronte al Manzol, ma duecento metri più alto sul livello del mare. Nello stesso anno, ma a fine stagione ormai, all'inizio di settembre, viene posta una croce sul Manzol da alpinisti della valle i quali citano anche un passo biblico in cui si può vedere un'eco del concetto protestante di *Sola Gratia*: l'aiuto viene dall'Eterno, da Dio direttamente, senza bisogno di intermediari, madonne o santi che siano.

Si può quindi ipotizzare che tale croce fosse una “risposta” valdese alla “provocazione” cattolica della Madonna sul Granero. È una risposta di tipo teologico: ad una statua si risponde con una croce e alla dedica *A Maria Immacolata* si risponde con un versetto biblico che ricorda che l'aiuto viene dall'Eterno, non da altri. Gli autori non vogliono identificarsi né in un gruppo né in un simbolo: si definiscono genericamente alpinisti e basta. Quel che conta è l'argomentazione fondata sulla bibbia. Al limite, nell'espressione della valle del Pellice si può vedere un'altra velata polemica con le persone che, pur non essendo della valle, si fregiano del diritto di portare statue sulle montagne “altrui”. Moncalieri, si sa, non è in val Pellice, ma lontano, in pianura...

L'altra risposta alla “provocazione” cattolica è la lapide che si trova poco sotto la punta del Granero, al termine del cosiddetto “canalone delle vacche”, che costituisce la via normale di salita alla cima. L'epigrafe non segnala chi siano gli autori dell'iniziativa, ma la sua confessionalità è evidente: la forma della lapide ricorda un libro aperto (sicuramente una Bibbia: la *Sola Scriptura* di protestante memoria); la pagina di sinistra riporta un versetto biblico (*Isaia*, 26,4) mentre su quella di destra si trovano il candelabro e le sette stelle dello stemma valdese.

Anche in questo caso è una risposta di tipo teologico: un libro aperto, la Bibbia (*Sola Scriptura*) e un passo biblico che pone Dio al centro della vita del credente: *Confidate in perpetuo in Dio, poiché Dio è la roccia dei secoli (Isaia, 26,4)*. Tuttavia gli autori intendono mettere in evidenza anche la propria identità confessionale e culturale: sono valdesi. E se una madonna in punta al Granero rimanda senza dubbio al mondo cattolico, non basta una bibbia aperta e un versetto per rimandare a quello valdese; così sulla pagina destra del libro compare lo stemma valdese, il candelabro con le sette stelle, senza la scritta *lux lucet in tenebris*.

Quindi, se la croce in punta al Manzol costituisce una provocazione di tipo teologico (sulle punte, semmai, bisogna mettere una croce ed un versetto, non una madonna, perché l'unico aiuto, non solo agli alpinisti, ma a tutta l'umanità, viene dall'Eterno), la lapide del Granero oltre ad essere un richiamo al *Sola Fide, Sola Gratia, Sola Scriptura*, è una chiara manifestazione di identità: di fronte ad un simbolo cattolico, una madonna, si rivendica il diritto di porre sulla cima di una montagna un simbolo valdese, il candelabro con le sette stelle.

Gli autori, un gruppo delle Unioni Giovanili Valdesi, hanno agito il 16 e 17 agosto 1958, alcuni giorni dopo l'erezione della madonna: una reazione immediata ad una provocazione ritenuta

eccessiva. Seguì un dibattito sul giornale locale «L’eco delle valli valdesi», segno che non tutta la comunità valdese condivideva l’idea di erigere sulle montagne simboli di fede, di qualsiasi confessione essi fossero.

Il popolo valdese si identifica senza dubbio molto di più in un’altra croce, eretta non sulla punta di una montagna, ma su un colle che, per puro caso, si chiama proprio Colle della croce (col Lacroix in francese). Posto a una quota di 2309 metri, sopra la



Madonna e parafulmine
sulla cima del Granero.

splendida conca del Pra, in alta val Pellice, con un’ottima mulattiera mette in comunicazione con la valle di Abries, nel Queyras. È raggiungibile da Villanova, sopra Bobbio Pellice, in 2-3 ore di marcia. Qui, un centinaio di metri sotto il colle, sul versante francese, il 16 settembre 1934 si tenne la prima *Rencontre unioniste Italo-Française*, voluta e organizzata, fin dall’anno precedente, dai giovani protestanti dei due versanti delle Alpi come segno di fratellanza al di là dei confini nazionali. L’incontro si tenne ancora l’anno successivo, poi la situazione politica fece sospendere l’iniziativa, guardata fin dall’inizio con sospetto dalle autorità giudiziarie locali.

Riprese il 13 settembre 1946 e ancora oggi, ogni anno, la seconda domenica di luglio, le comunità protestanti dei due versanti si incontrano poco sotto il colle per celebrare insieme il culto con Santa Cena e, nel pomeriggio, ascoltare interventi su temi di attualità, storia, fede o cultura in generale. La prima croce, risalente al 1950 e costituita da due soli pezzi di legno, fu eretta in modo particolarmente significativo: il braccio verticale venne realizzato e portato in loco dai giovani francesi, quello orizzontale dagli italiani. Quest’ultimo portava inciso un versetto tratto dall’Evangelo di Giovanni, *Affinché siano tutti uno* (Gv. 17,11), in italiano sul lato rivolto verso la Francia e in francese (*Afin qu’ils soient tous un*) su quello rivolto all’Italia. La vecchia croce è poi stata sostituita da un modello in metallo, che porta inciso, su un asse fissato al braccio orizzontale, lo stesso passo biblico, riportato, però, in greco: $\text{}\iota\nu\alpha\ \omega\sigma\iota\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \eta\mu\epsilon\iota\varsigma$.

Infine, un particolare curioso: la croce in legno si trova ora sul colle, recuperata da un gruppo di confessione cattolica: i bracci sono rinforzati da una fascia metallica da cui spunta ancora parte del versetto biblico (*tutti uno*) e una targhetta piuttosto artigianale campeggia sul braccio verticale: AGESCI / TO 9 / 25.7.85

Riflessioni conclusive

In linea generale si può rilevare una tendenza alla privatizzazione della fede e degli atti ad essa relativi. Infatti, se inizialmente, negli anni '50 e '60, croci, madonne o targhe erano poste per lo più da gruppi o associazioni a carattere confessionale¹⁵, in seguito, a partire dagli anni '80, sono sempre più i privati, singolarmente o in gruppo, a prendere l'iniziativa. Questo fenomeno, oltre a rendere molto eterogeneo il panorama sia per quanto riguarda le realizzazioni materiali sia per ciò che concerne le motivazioni, ha portato ad un impoverimento della qualità artistica, passando dalla studiata grandiosità della Giovane Montagna alla fattura decisamente casalinga di certe targhe o scritte.



Lapide “valdese” sul Granero.

Parallelamente alla privatizzazione della prassi si assiste anche ad una sua progressiva laicizzazione: accanto a gruppi confessionali - quindi in qualche modo giustificati e motivati nel loro operare dalla natura stessa dell'associazione - operano gruppi che per statuto dovrebbero (il condizionale è d'obbligo) avere carattere laico e dunque essere estranei a operazioni di questo tipo. Perciò se è facilmente comprensibile che associazioni religiose o privati credenti pongano in cima alle montagne espressioni materiali della loro fede, risulta difficile spiegare in termini laici e aconfessionali le motivazioni che spingono associazioni come CAI e Pro Loco a compiere lo stesso gesto.

Il mondo valdese è quasi del tutto estraneo al fenomeno: se si esclude la chiara presa di posizione in seguito all'installazione della madonna del Granero, tutti gli altri casi sono stati concepiti e realizzati in un ambiente non valdese. Talvolta si tratta addirittura di associazioni con sede esterna alle valli ¹⁶, mentre quando operano gruppi locali è evidente la loro confessionalità ¹⁷. Anche due dei tre casi “valdesi”, come abbiamo visto, sono una spontanea reazione ad un fenomeno poco gradito, piuttosto che la consapevole scelta di una prassi. Tant'è vero che i due episodi, limitati ad una risposta di tipo teologico e ad una manifestazione di identità, non hanno avuto seguito. Spesso un'assenza è più significativa di una presenza.

L'unica croce in montagna che ha un senso per la comunità valdese è quella eretta su un colle: simbolo di unione e fratellanza tra i popoli.

Note

* Il presente intervento riprende e amplia un articolo dal medesimo titolo comparso sul numero 28 (febbraio 1997) de «La beidana», rivista di cultura e storia pubblicata dal Centro Culturale Valdese di Torre Pellice.

¹ Associazione Cattolica Lavoratori Italiani.

² La targa porta incisi un giglio e le sigle ASCI (Associazione Scoutistica Cattolica Italiana) e GIAC (Gioventù Italiana di Azione Cattolica).

³ Sulla targa si legge: *IO SONO / L'IMMACOLATA CONCEZIONE / I° CENTENARIO / - 1854 - 1954 - / LA GIOVENTÙ CATTOLICA DI PERRERO.*

⁴ *LA TUA TRAGICA SCOMPARSA NON / CANCELLERÀ MAI L'AMICIZIA CHE CI UNÌ. / A PERENNE RICORDO DEL TUO AMORE / I TUOI AMICI / MASSIMO / 1962 1984*

⁵ *SCI CLUB / STELLA ALPINA / A / MASSIMO BONINO / *1967 +1989 / GLI AMICI A RICORDO.*

⁶ I nomi sono: Cosso M. (15-4-1960); Storello M. (8-2-1963); Calliero G. (10-6-1963); Raffi F. (13-6-1965); Vairolatti I. (26-7-1968); Bessone G. (29-9-1970); Canonico M. (31-3-1976) e Calliero Mario (15-9-1993).

⁷ Questo è l'unico caso in cui non ho visto di persona la croce, in quanto è stata posta dopo la mia escursione al Frioland; le informazioni sono state fornite dal sig. Romano Odetto, di Bagnolo Piemonte, il quale ha eretto la croce il 6 agosto 1995. Circa due settimane dopo l'ho incontrato casualmente al colle delle Porte. Pur non avendolo specificato sulla targhetta, il sig. Odetto mi ha spiegato che ha portato la croce sulla punta est del Frioland, poco distante da quella ovest ed ancora priva di croce, in ricordo di suo figlio Maurizio, morto il 13 luglio 1992 mentre scendeva dal Monviso dopo averne salito la parete nord lungo la via Coolidge.

⁸ Le informazioni relative a don Franco Trombotto e alle targhe a lui dedicate sono state raccolte il 10 settembre 1995 in punta al Ghinivert proprio dal gruppo di amici saliti fin lassù per sostituire la vecchia targa.

⁴ Si tratta di Luca Prochet, il quale si assume la responsabilità del gesto compiuto spiegandone i motivi nel libro del rifugio Granero.

⁵ *TUTTE LE MAMME VEGLIANO DAL / CIELO SUI LORO FIGLI LASCIATI / SULLA TERRA. / Nel I anniversario della tua dipartita "Casagli Ines" 20-9-92 / da chi ti ha sempre nel cuore / tuo figlio Ludovico / famiglia Marchisio e Del Grande*

⁶ La dedica *A MARIA ASSUNTA* presente sulla targa della croce fa pensare al 15 agosto, ma potrebbe anche trattarsi di una festa patronale.

⁷ Si tenga anche conto che la presenza di cemento significa che oltre alla croce sono stati portati cemento, sabbia, acqua e gli utensili necessari per la preparazione dell'impasto. Il signor Odetto in occasione dell'installazione della croce da lui portata sulla cima est del Frioland aveva quasi 20 chili di materiale (informazione Odetto).

⁸ Così hanno fatto, per esempio, i signori saliti al Ghinivert per sostituire la targa dedicata a don Trombotto.

⁹ Si ha un enjembement ogni volta che la frase espressa in un verso o nella riga di un'epigrafe non termina col verso stesso, ma all'inizio del successivo. Per esempio la lunga iscrizione della punta ovest del Frioland contiene numerosi enjembements: *con i loro / famigliari; a perenne / ricordo; a / protezione; per tutti gli / appassionati*. Per le caratteristiche artigianali delle iscrizioni si veda anche quella del Briccas, dove pare evidente che il termine *CIRCOLO* sia stato aggiunto dopo, probabilmente per una dimenticanza, accanto alla congiunzione *E*, in quanto spezza la simmetria della targhetta.

¹⁰ Giovane Montagna, ACLI Vetta, Gioventù Cattolica, Scout, Azione Cattolica.

¹¹ Giovane Montagna di Moncalieri, CAI di Vigone e Racconigi, Pro Bagnolo, Circolo Villarese.

¹² Giovane Montagna di Pinerolo e Perosa Argentina, ACLI Vetta di Perosa Argentina, Gioventù Cattolica di Perrero, Seminaristi di Pinerolo.

Scheda 1

RUMELLA

Su un piedistallo stretto al centro e più largo alle due estremità è posto il viso della Madonna, rivolto verso la pianura (h. totale cm. 180). La targhetta (h. cm. 10 x 15) è posta in alto, sotto il volto della Madonna, fissata all'intelaiatura del supporto tramite due tasselli sull'asse longitudinale.

MADRE DELLA CHIESA

— ° * ° —

I GIOVANI DI BAGNOLO
ANNO DELLA FEDE 1967

OSTANETTA

Croce in metallo (h. cm. 130 x 80). Corpo e braccia sono a base quadrata (romboidale) (lato di 10 cm. angolo a 90°). E' più larga alla base. Sui quattro lati del corpo della croce rivolti rispettivamente a NW, SW, SE e NE si trova scritto (probabilmente con una saldatrice) in senso verticale:

2	G	1	P
4	I	9	R
	U	7	O
	G	9	
	N		B
	O		A
			G
			N
			O
			L
			O

BRICCAS

Croce in metallo i cui bracci sono costituiti da esagoni (raddoppiati nel corpo) su un basamento parallelepipedo (cm. 20 x 20 x 50) (h. tot. cm. 170 x 80). Al centro, all'incrocio dei bracci c'è la targhetta (cm. 20 x 20):

MONTOSINI
E CIRCOLO
VILLARESE
A
MARIA ASSUNTA
AGOSTO 1989

La scritta riprende graficamente la struttura della targhetta. Vicino alla croce, sull'ampio

pianoro sommitale c'è una specie di altare costituito da un mucchietto di pietre sormontato da una losa (40-50 cm.) con inciso nel quarto superiore destro il termine PAX ripassato con vernice rossa.

FRIOLAND

Cima ovest

Croce con intelaiatura in metallo (h. cm.250 x 180); sulla fronte c'è il volto di Cristo e la scritta Pax, con la P allungata a coprire le altre due lettere. Targhetta sul fronte (h. cm. 30 x 30):

**ROMERO MICHELE GEMELLO GIUSEPPE
MEIRONE BIAGIO E TOMMASO con i loro
famigliari, affettuosamente legati a Borgo di
CRISSOLO**

**Nel 25° anno della fondazione del
CORPO NAZIONALE SOCCORSO ALPINO
ricordando tutte le vittime della montagna
PONGONO**

**questo segno di fede cristiana a perenne
ricordo implorando celesti favori a
protezione per sè e per tutti gli
appassionati del nostro caro Re di Pietra**

IL MONVISO

**Benedice e inaugura durante la Messa
il Parroco di Crissolo
DON LUIGI DESTRE**

Addì 13 agosto 1980

(tenere presente che così riportata è graficamente bella, mentre in realtà è più artigianale, come dimostrano gli enjembements, dettati certamente non da ambizioni artistico-letterarie, ma da esigenze di spazio)

Su una targhetta fissata sul retro della croce:

**LA TUA TRAGICA SCOMPARSA NON
CANCELLERA' MAI L'AMICIZIA CHE CI UNI'.
A PERENNE RICORDO DEL TUO AMORE
PER LA MONTAGNA
I TUOI AMICI
MASSIMO**

1962

1984

(qui si è cercato di riprodurre la scritta così come è riportata sulla targhetta)

C'è anche una croce, più piccola (h. cm. 100), senza alcuna scritta. Messa intorno al 1950 dai giovani dell'azione cattolica di Bagnolo Piemonte (informazioni di Romano Odetto).

Cima est

Croce in rovere (h. cm. 200 x 110; spessore cm. 10). All'incrocio dei bracci c'è la targhetta:

**A COLORO
CHE DALLA MONTAGNA
NON SONO TORNATI
SIGNORE DELLE CIME
LASCIALI ANDARE
PER LE TUE MONTAGNE**

MEIDASSA

Croce in metallo (h. cm. 60 x 45), posta su un doppio basamento di pietre a secco (tronco di piramide a base quadrata su parallelepipedo cm. 200 x 200 x 150). La targhetta (h. cm. 10 x 15) è posta all'incrocio dei bracci:

**PADRE NOSTRO
VEGLIA SUL NOSTRO
CAMMINO, SALVACI
DA OGNI SCIAGURA**

15 - 7 - 56

Su pietre intorno alla croce ci sono altre scritte. Su una, dalle dimensioni ridotte (cm. 10 x 10) c'è un asterisco tra parentesi e la sigla D.E. in giallo (pennarello indelebile?)

(*)

D.E.

Su un'altra, più grande (cm. 20 x 20), c'è la bandiera piemontese dipinta, probabilmente con una mascherina, nei suoi tre colori fondamentali: rosso, bianco e blu.

Una pietra appoggiata al basamento della croce (h. cm. 20 x 30) porta scritto in bianco (pennarello indelebile?):

**30 -6 -94
SPEDIZIONE NN
ROBOT
B.A.D.E.T.A.C.M.**

GRANERO

Madonna in metallo, a grandezza naturale (h. cm. 170), con il rosario, una rosa tra i piedi e le mani giunte palmo contro palmo in preghiera. E' rivolta verso la val Pellice. Basamento (h. cm. 100 x 50) in pietre e cemento. Ha anche un parafulmine. Lo spazio che contiene il libro di vetta è chiuso da un pannello in metallo che si può sollevare e fissare con due catene con anelli in punta. La targa è posta sul basamento. Di forma ellittica (h. cm. 30 x 40), è già molto rovinata (mancano alcune lettere); la prima e ultima riga seguono l'andamento curvilineo della targa; tra parentesi quadre le

lettere mancanti:

LA GIOVANE MONTAGNA

[A]

[MAR]IA

[IM]MAC[OL]A[T]A

1958

DI MONCA[L]I[E]RI

Poco sotto la vetta, a sud, alla selletta in cui sbocca il cosiddetto canalone delle vacche della via normale, si trova una lapide (h. cm. 40 x 45) in marmo a forma di libro aperto (Bibbia) con inciso sulla pagina di destra lo stemma valdese (candelabro e sette stelle); quella di sinistra riporta un passo biblico (nessuna indicazione della sua provenienza):

**CONFIDATE IN
PERPETUO IN
DIO, POICHE' DIO
OE' LA ROCCIA
DEI SECOLI**

MANZOL

Croce in lega, (h. cm. 200 x150):

**CAI SEZIONE DI VIGONE
NELL'ANNO DELLA FONDAZIONE
POSE. LUGLIO 1986**

Su una targhetta attaccata alla roccia (con del silicone ?), vicino a una piccola madonna (h. cm. 20):

**TUTTE LE MAMME VEGLIANO DAL
CIELO SUI LORO FIGLI LASCIATI
SULLA TERRA.**

Nel I anniversario della tua dipartita “Casagli Ines” 20-9-92

**da chi ti ha sempre nel cuore
tuo figlio Ludovico
famiglia Marchisio e Del Grande**

In una targhetta conservata nel contenitore del libro:

**Il mio aiuto viene dall'oeterno
Alpinisti della valle del Pellice
eressero 7.9.1958**

COLLE DELLA CROCE

Croce in ferro (h. cm. 160 x 140) sotto il colle sul versante francese nel luogo in cui si realizza ogni anno l'incontro tra le comunità dei due versanti. La croce è visibilmente

danneggiata da un fulmine o da una valanga. Sul braccio orizzontale è fissata una targa in legno corrispondente alle dimensioni del braccio (cm. 12 x 140) con la scritta in greco:

ΙΝΑ ΩΣΙΝ ΕΝ ΚΑΘΩΣ ΗΜΕΙΣ

Croce in legno posta sul colle (h. cm. 170 x 160) con bracci a sezione quadrata (cm. 18 x 18) incastrati uno nell'altro e tenuti assieme da una mascherina in ferro. Si intravede ancora parte della vecchia scritta in italiano

]TTI UNO

Sul braccio verticale, poco sotto l'incrocio, si trova una targhetta in ferro la cui scritta è realizzata artigianalmente con la saldatrice

AGESCI
TO 9
25.7.85

PALAVAS

Croce in metallo, con bracci cilindrici (diametro 10-12 cm. circa), tagliati in diagonale alle estremità (h. cm. 200 x 160). Quattro chiodi la fissano sotto il braccio trasversale e vicino alla base. Sotto l'incrocio dei bracci c'è la targhetta (h. cm. 10 x 15) con al centro un giglio di Francia. Ai due lati del giglio ci sono le sigle A.S.C.I. e G.I.A.C. Sotto il giglio in modo simmetrico c'è la scritta TORRE PELLICE 1956

A.S.C.I. G.I.A.O.
TORRE PELLICE
1956

BOUCIE

Croce in lega composta da tre tubi vuoti verticali e tre tubi vuoti orizzontali (h. cm. 200 x 180). Alla base c'è la scatola che contiene il libro di vetta. L'unica scritta presente è:

CAI RACCONIGI

COURNOUR

Croce in metallo con bracci uguali (cm. 200 x 200), bucati con tre ordini di fori; al centro il volto di Cristo con corona di spine sormontato da un piccolo tetto. Sulla targa in metallo (cm. 30 x 30, con gli angoli in alto a sinistra e in basso a destra fuoriuscenti e arrotondati), posta dopo la terza fila di fori sotto l'incrocio dei bracci, in basso a sinistra c'è il simbolo della Giovane Montagna (il becco di una piccozza nel terzo in alto e sotto le iniziali G e M, con la M fatta nel tratto orizzontale di G), mentre sopra e a destra si trova:

GIOVANE
MONTAGNA
SEZIONE
PINEROLO
1948

GRAN TRUC

Croce in metallo (h. cm.140 x 100). La targa, posta sotto l'incrocio dei bracci (h. cm. 10 x 15), risulta danneggiata da altre scritte incise sopra grossolanamente con qualche punta (coltello o chiodo); si riesce comunque a leggere:

IO SONO
L'IMMACOLATA · CONCEZIONE
I° CENTENARIO
- 1854-1954 -

LA GIOVENTU' CATTOLICA DI PERRERO

All'incrocio dei bracci c'è una lastra metallica di forma circolare, probabile sostegno per un'immagine (volto di Cristo o di Madonna). Accanto alla croce c'è un traliccio di 6-7 metri con funzione molto probabilmente di ripetitore radio.

CAMPANA DELLA GRAN GUGLIA

Alta intelaiatura in metallo sorreggente una campana. Altezza totale oltre i 5 metri. Targa (h. cm. 40 x 50), in metallo (bronzo?) con negli angoli in alto il simbolo della Giovane Montagna (il becco di una piccozza nel terzo in alto e sotto le iniziali G e M, con la M fatta nel tratto orizzontale di G). Al centro compaiono i cognomi, le iniziali dei nomi e la data di morte di alcune persone legate alla Giovane Montagna e morte presumibilmente in montagna. In basso e ai lati ci sono i dati di altre due persone aggiunti dopo gli altri, in quanto quello di sinistra spezza l'ordine cronologico dell'elenco ed è cronologicamente prima di quello di destra. Questo riporta il nome per intero e anziché avere una croce ha una stella prima della data (data di nascita forse?). Sul lato destro della targa sotto lo stemma della Giovane montagna c'è, sempre in metallo unito alla targa, un contenitore per dei fiori.

LA GIOVANE MONTAGNA RICORDA

COSSO M.	STORELLO M.
+. 15-4-1960	+. 8-2-1963
CALLIERO G.	RAFFI E.
+. 10-6-1963	+. 13-6-1965
CANONICO M. VAIROLATTI I.	BESSONE G. CALLIERO
+. 31-3-1976	+. 29-9-1970
+. 26-7-1968	MARIO
	* 15-9-1993

GRAN GUGLIA

Croce in metallo (h. cm. 160 x 140). Molto semplice. La targhetta (h. cm. 15 x 25) è posta alla base, fissata ai quattro angoli, da dei bulloni.

ACLI. VETTA. PEROSA. ARG.^{NA}

A RICORDO DI

MARIO E FRANCO PAOLASSO

22.9.1968

Poco sotto la croce, fissata contro la roccia si trova una lapide in marmo (h. cm. 20 x 40) con quattro "bulloni" agli angoli, un vasetto in vetro incementato vicino all'angolo in basso a destra e la scritta:

SCI CLUB
STELLA ALPINA
A
MASSIMO BONINO
*1967 +1989
GLI AMICI A RICORDO

GRAN QUEYRON

Croce in metallo (h. cm. 100 x 45); basamento a tronco di piramide (h. cm. 50) riempito di pietre per ancorare il tutto. Tra basamento e croce si trova la scatola in metallo contenente il libro di vetta. Nel quadrato costituito dall'incrocio dei bracci si trova un tondo in metallo (bronzo?) con riprodotta la testa di Cristo coronato di spine secondo l'iconografia "classica": occhi chiusi, capelli lunghi, barba. A sinistra del volto troviamo la scritta ECCE a destra HOMO.

Sopra il libro, fissata a due delle staffe che ancorano la croce alla scatola del libro, si trova la targhetta in metallo (bronzo?) con la scritta:

GIOVANI
VILLEGGIANTI
PRALY-GHIGO
12-9-1965

FRAPPIER

Su un basamento di pietre di forma tronco piramidale alto cm. 100 si trova una targhetta di chiara fattura artigianale: (h. cm. 25 x 30) cornice in legno, fondo in legno rivestito in plastica blu con la scritta in bianco (pennarello? bianchetto?) copertura in plexiglass; sul lato sinistro manca la cornice e il plexiglass è rotto; molto probabilmente sulla base in pietre c'era una croce, un statua o qualcos'altro, ma non ne è stata rilevata traccia. La scritta, rovinata dalle intemperie, è parzialmente illeggibile:

[A RIN]GRAZIAMENTO
[PER] LA NASCITA DI
NICOLETTA
08-10-1989

VERGIA

Croce in metallo (h. cm. 230 x 160). La targhetta (h. cm. 15 x 10) è fissata da quattro bulloni sulla base tronco piramidale:

QUESTO SEGNO DI FEDE DI PACE
E RICONCILIAZIONE RICORDANDO
IL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II
1962-1965
AUSPICE DI DIALOGO E UNITA' ECUMENICA
I GIOVANI CATTOLICI DELLA VALLE
ERIGONO 10-VII-1966

BARIFREDDO

Croce in metallo (ferro color argento), (h. cm. 150 x 75). La targhetta (h. cm. 10 x 20) è posta ai piedi della croce (le parole GIOVANNI e AI CADUTI sono più piccole delle altre, come se fossero state aggiunte dopo):

GLI AMICI DELLA MONTAGNA
- DI PINASCA -
REMO-ALFONSO-DONATO
GIOVANNI 15-8-1962 AI CADUTI

PIGNEROL

Croce in metallo (h. cm. 230 x 150) con basamento in pietra (h. cm. 25). Le targhe sono poste a metà del braccio inferiore. Quella superiore (h. cm. 15 x 20) è leggermente più grande di quella inferiore (h. cm. 8 x 16), che sembra sia stata aggiunta dopo, ma realizzata con gli stessi caratteri. La targa più grande riporta la scritta:

GIOVANE MONTAGNA
PEROSA ARGENTINA
18-7-54

I termini GIOVANE e PEROSA sono separati da MONTAGNA e ARGENTINA dal disegno di una piccozza, probabilmente simbolo dell'associazione. I caratteri ricordano ancora lo stile del ventennio fascista, per es. la G senza tratto orizzontale, la P con il tratto curvo molto ampio rispetto alla stanghetta. La targa più piccola, fissata sotto l'altra, riporta la scritta:

FOSSAT GIUSEPPE
NATO. 13-12-26 - CADUTO 11-8-44

GHINIVERT

Croce in metallo con il braccio inferiore che si allarga verso la base (h. cm. 160 x 100). All'incrocio dei bracci targa in metallo (h. cm. 15 x 20)

IL GRUPPO ALPINISTICO
“UGO E GINO GENRE”
AI CADUTI DELLA MONTAGNA
15 LUGLIO 1951

Targa in metallo (h. cm. 17 x 20) fissata da quattro bulloni agli angoli sul braccio inferiore della croce

a **DON FRANCO**
su questa Tua Oasi tra la Terra
e l'infinito Fissiamo un Ricordo
I TUOI AMICI . AGOSTO 1985

La targa è stata posta il 10 agosto 1985. Così mi è stato riferito da alcuni signori che hanno sostituito la targa nell'estate '95 con un'altra in metallo dai bordi rotti che ricordano una vecchia pergamena (h. cm. 15 x 20) fissata sempre ai quattro angoli da dei bulloni. La nuova targa ha questa scritta:

**Con tanto affetto a
Don Franco
i Tuoi Amici**

CIALABRIE

Croce in metallo (h. cm. 50 x 40). La targa, a forma di triangolo equilatero (lato di cm. 10) col vertice rivolto in basso è posta sulla base di metallo pieno (h. cm. 15) che sorregge la croce. La scritta è incisa, la data è fatta con un punzone:

**I SEMINARISTI
· DI ·
· PINEROLO ·
1965**

BECCO DELL'AQUILA

Croce in lega (h. cm. 200 x 160) composta da due coppie di tubi, una verticale e l'altra orizzontale, unite da dei bulloni a formare la croce. Poco sotto l'incrocio dei bracci una targa sempre in lega (h. cm. 20 x 15) riporta la scritta:

**AL MONTE PIU' AMATO
DAI FENESTRELLESI
GLI AMICI DELLA MONTAGNA
di CHAMBONS - DEPOT
7-8-96**

Scheda 2

Punta	Tipo	Autori
Rumella	Madonna	Giovani di Bagnolo
Ostanetta	croce	Pro Bagnolo
Briccas	croce	Montosini e circolo villarese
Briccas	scritta	/
Frioland	croce con volto di Cristo	privati
Frioland	"	privati
Frioland	croce	? (Azione Cattolica di Bagnolo)
Frioland	croce	privato
Meidassa	croce	/
Meidassa	scritta	privati ?
Meidassa	scritta	privato ?
Meidassa	disegno	/
Granero	madonna	Giovane Montagna Moncalieri
Granero	lapide	? (gruppo valdese)
Manzol	croce	CAI Vigone
Manzol	madonnina	privati
Manzol	targhetta	privati
Manzol	targhetta	privati (valdesi)
Colle della Croce	croce	privati (valdesi)
Colle della Croce	croce	privati (valdesi)
Colle della Croce	"	AGESCI
Palavas	croce	ASCI e GIAC T.P.
Boucie	croce	CAI Racconigi
Cournour	croce con volto di Cristo	Giovane Montagna Pinerolo
Gran Truc	croce	Gioventù Cattolica Perrero
Gran Guglia	croce	ACLI Vetta Perosa Arg.na
Gran Guglia	lapide	sci club Stella alpina
Stella Gran Guglia	campana	Giovane Montagna
Gran Queiron	croce con volto di Cristo	giovani villeggianti Prali Ghigo
Frappier	targa	privati
Vergia	croce con profilo di donna	Giovani cattolici
Barifreddo	croce	privati
Pignerol	croce con volto di Maria	Giovane Montagna Perosa Arg.na
Pignerol	"	/
Ghinivert	croce	Gruppo Alpinistico "Ugo e Gino Genre"
Ghinivert	"	privati
Ghinivert	"	privati
Cialabrie	croce	seminaristi di Pinerolo
Becco dell'aquila	croce	privati

Data	Dedica (motivazioni)	Dimensioni (cm)	Dim. targa (cm)
1967	Madre della Chiesa	180	10x15
24/06/79	/	130x80	/
agosto 1989	A Maria Assunta	170x80	20x20
/	PAX	40x50	/
13/08/80	CNSA e vittime	250x180	30x20
dopo il 1984	Massimo	/	15x20
? (anni '50)		100x80	/ ;
06/08/95	caduti	200x110	?
15/07/56	protezione sciagure	60x45	10x15
30/06/94	?	20x30	/
/	/	10x10	/
/	/	20x20	/
1958	A Maria Immacolata	170	30x40
? (dopo il 1958)	versetto	40x45	/
luglio 1986	anno fondazione	200x150	/
21/09/92	alla madre morta	20	/
? (settembre '93)	alla madre morta	/	?
07/09/58	versetto biblico	/	?
/	versetto biblico	160x140	12x140
/	versetto biblico	170x160	18x160
25/07/85	/	/	10x18
1956	/	200x160	15x18
/	/	200x180	/
1948	/	200x200	30x30
1954	anniv. dogma Imm. Conc.	140x100	10x15
22/09/68	ricordo di M. e F. Paolasso	160x140	15X25
dopo 1989	ricordo di M. Bonino	20x40	/
tra il '70 e il '76	otto caduti	500x300	40x50
12/09/65	/	100x45 (base 50)	10x15
08/10/89 (88?)	nascita Nicoletta	basamento 100x100	25x30
10/0766	Concilio Vaticano II	230x160	10x15
15/08/62	ai caduti	150x75	10x20
18/07/54	/	230x150	15x20
/	Fossat Giuseppe	/	8x16
15/07/51	ai caduti	160x100	15x20
10/08/85	a don Franco	/	17x20
10/09/95	a don Franco	/	15x20
1965	/	50x40	10x10
07/08/96	al monte più amato dai fenestrellesi	200x160	20x15

FIGURELLA MATTIOLI CARCANO

Collaboratore alla Cattedra di Storia del Cristianesimo Università Statale di Milano
Presidente Ente (Regione Piemonte) di Gestione dei Parchi
del Sacro Monte di Orta, Monte Mesma e Colle della Torre di Buccione

**I SANTUARI DEL RITORNO ALLA VITA,
SEGNI DI SACRALIZZAZIONE ALPINA
CON PARTICOLARE RIFERIMENTO
ALLE DIOCESI DI NOVARA, AOSTA E DEL VALLESE.**

Il rito della doppia morte.

Il rito della “doppia morte” si colloca entro un filone di pratiche devozionali complesse per motivazioni e svolgimento, su cui è opportuno soffermarsi per fornire alcuni dati di carattere generale, utili a tracciarne in breve storia e storiografia e tentare di leggerli in un contesto europeo.

Un tempo la nascita di un bambino morto (oppure il suo decesso durante il parto) era frequente, quasi un fatto banale nel corso dell'esistenza umana. La motivazione che trasformava questo avvenimento in un dramma era l'aspetto soprannaturale, infatti i bambini, privati del battesimo, avrebbero vagato inquieti nel limbo: prospettiva non meno dolorosa e tragica.

In effetti subivano la pena essenziale dei dannati, cioè la privazione della visione di Dio, relegati, per l'eternità, “ad limina”, in quella indefinita condizione e spazialità rappresentata dal limbo. A queste creature non era concesso neppure di essere sepolte in terreno consacrato.

Questi pensieri, in un contesto di categorie mentali, in cui il soprannaturale e il “post mortem” facevano intensamente parte del vissuto

personale e sociale, rappresentavano un cruccio immenso, per noi oggi difficilmente comprensibile, una crudeltà per genitori già mortificati per il decesso di un figlio, avvenimento che rappresentava il naufragare delle speranze che in lui avevano riposto. Per alcuni, rari spiriti portati alla razionalizzazione questo aspetto teologico fu addirittura il germe che portò verso un vivace agnosticismo.

Per la maggior parte dei cristiani, presso i quali la fede, maestra dello spirito e dell'essere pensante nella sua interezza, manteneva intatto il suo dominio sovrano, la "rivolta del cuore seppe creare una nuova speranza, un miracolo di tenerezza"¹

Quel breve "respiro" di vita, istante strappato alla morte fisica permetteva ai bambini di ricevere il sacramento di salvezza e sfuggire alla morte eterna dello spirito.

Come ha sottolineato il Delumeau² si pensava allora, in linea con la teologia agostiniana, che i piccoli non battezzati, ancorché bambini senza peccato, fossero destinati alla fine dei tempi, all'inferno.

Per contro era sufficiente la cerimonia del battesimo per cambiare il destino eterno dell'anima. Da qui scaturiva la disperazione dei genitori e dei parenti di fronte all'evento della nascita di un bimbo senza vita (o subito seguita dalla morte) e la conseguente necessità psicologica di deputare alcuni specifici santuari, in particolare dedicati alla Madonna, allo scopo di portarvi i piccoli nati morti.

In tali santuari i bambini venivano depositati in genere sull'altare, gli astanti sostenevano di vedere, allora, colorirsi le loro guance, tremare le labbra, palpitare le narici: dopo questi segni i piccoli venivano battezzati all'istante.

Così rassicurati i parenti, i padrini e le madrine accettavano che i bambini ritornassero all'immobilità della morte.

La conseguente inumazione in terra consacrata sottraeva i piccoli morti al ruolo di diversi, di estromessi, collocandoli in un luogo, quale era

il recinto cimiteriale, che può essere inteso come prolungamento, oltre la morte, di una spazialità comunitaria

I santuari, che possiamo definire “del ritorno alla vita”, furono, come vedremo molto frequenti in Francia ed in Svizzera, e molto rari in Italia: di fatto nel nostro Paese sono sempre situati in un contesto montano, sia alpino che appenninico.

La presenza di questi “*loca sancta*” nell’arco alpino, nei suoi due versanti, li caratterizza come una forma sacrale tipica della “regione alpina” realtà che, come hanno dimostrato molti studi in merito, costituisce un “unicum” socio-culturale, indipendentemente dalle singole ripartizioni politiche che, nel tempo, si sono susseguite sul territorio alpino.

La “superstizione” di Rimella

Il vescovo Cesare Speciano, visitando la parrocchia di Rimella l’8 settembre 1590, vi trova instaurata una strana usanza, che egli subito deplora; dei presunti eventi miracolosi egli ci ha lasciato una preziosa descrizione :

“In questo luogo di Rimella fu significativo che perdurasse questa superstizione e cioè che gli infanti morti senza il sacramento del battesimo se fossero collocati sotto l’altare di Santa Maria situato dalla parte del Vangelo, sarebbero tornati in vita fino a che avessero ricevuto il battesimo, ma essendo stati interrogati tanto il curato quanto gli uomini sul fatto che semmai uno di questi bambini fosse tornato vivo, risposero questi: nessuno, anche se era parso che le loro labbra dessero segni di movimento. La qualcosa fu giudicata piuttosto degna di riso e fu vietata, affinché quei bambini morti e creduti vivi non fossero battezzati né su quell’altare, né in altri luoghi simili.”³

Nella stessa visita il presule ribadisce: “sotto pena della scomunica la tal sententia niuno ardisca da qui inanzi collocar le creature morte senza baptesmo, sopra l’altare di Santa Maria, né fare altro atto di

superstizione, né per tale né per altro effetto come è già stato ordinato da noi un'altra volta".⁴

Dalle parole del vescovo si rileva che il rito aveva antiche radici (*perdurava*), con molta probabilità, se non giunto direttamente con la colonizzazione, si era originato sul modello di quanto praticato in area Walser ed in particolare alla cappella della Visitazione o Waldkapelle di Visperterminen e alla cappella dell'Addolorata Hoenflue⁵ "ad altas rupes" luogo di grande suggestione, costruito su una roccia a picco sul Rodano, in un punto di particolare vorticosità delle acque. Il divieto di usare tale pratica, esteso ad altri luoghi simili, sottende sia l'esistenza di altri santuari del "répit" in zone vicine (certo quelli del Vallese) e più ancora l'abitudine di ricorrervi, mediante la frequentazione fatta dopo i famosi macabri viaggi con il piccolo cadavere, di cui parlano alcune cronache e racconti popolari. Per il santuario di Hoenflue, ad esempio, vi sono memorie di bambini nati morti portati dall'Italia e di più generici pellegrinaggi votivi, anche dalla diocesi di Novara, in particolare dai luoghi di fondazione Walser, come Ornavasso in bassa Val d'Ossola.

Rimella, situata in Val Mastellone, laterale della Val Sesia è un insediamento Walser, fondato per colonizzazione della comunità vallesana di Visperterminen che ebbe nel XIII sec. in "affitto ereditario" alcune terre del collegio canonico della Pieve dell'isola di San Giulio d'Orta.

L'esistenza di quell'usanza a Rimella, e del conseguente rito, rilevati dallo Speciano durante la sua visita del settembre 1590, e che egli non esitò a definire "superstizione", dovette preoccupare molto il vescovo a cui l'amministrazione del sacramento del battesimo, soprattutto nella forma "sub condicione", stava particolarmente a cuore, al punto da fissare disposizioni sinodali molto esplicite per il rito sacramentale.

Gli atti del sinodo del 1590 specificano che in caso di necessità di amministrazione del battesimo in casa, lo si facesse con acqua pura; se il pericolo veniva poi scampato il bambino deve essere portato in chiesa, non per essere ribattezzato, se non previa la pronuncia della clausola

“se non è battezzato”, ma per essere esorcizzato, ricevere le sacre unzioni e partecipare alle altre cerimonie prescritte dal rituale.

Il vescovo proibiva, inoltre, di protrarre la cerimonia battesimale oltre l’ottavo giorno dalla nascita. Nelle disposizioni sinodali viene affrontato, infine, il tema di alcune pratiche superstiziose circondanti il battesimo; esplicitamente è ribadita la necessità di estirpare “l’inveterata superstizione” in ragione della quale si affermava che il bambino battezzato sarebbe morto entro otto giorni, se le fiaccole accese con le quali lo si riaccompagnava a casa si fossero spente durante il tragitto. Il vescovo ribadisce che non era permesso nessun corteo con torce, ma si doveva accendere una candela durante il rito del battesimo, cero da consegnarsi al parroco officiante; infatti la catechesi della Chiesa insegnava che il cero acceso manifestava la fede e la carità “infiammata” ricevuta nel battesimo, virtù da alimentarsi con l’impegno delle opere buone e da accrescere nel corso della vita. Inoltre, poiché con il battesimo si rinuncia alle seduzioni diaboliche e mondane, il bambino non deve essere portato al fonte ornato di monili d’oro o d’argento; gli uomini, compreso il padrino, avevano l’obbligo di deporre le armi e le donne di velarsi il capo.⁶

I fatti di Rimella portarono lo Speciano ad emanare un editto specifico “perché non si battezzi alcun figliolo morto nella chiesa di Rimella”:

”Cesare Speciano Vescovo di Novara e conte, essendo certificati da persone degne di fede e timorate di Dio e zelose della salute delle anime grave errore ed eccesso o sia abuso commesso nella parrocchia di Rimella Diocesi di Novara, che si portino le creature morte senza battesimo sopra l’altare della Madonna di detta chiesa parrocchiale, et dire certe orationi, mettendo una penna sottile di animale volatile in bocca al morto et mirando se tal penna si move, gridando miracolo miracolo et senza altri segni di vita umana, li curati battezzano tal criatura et poi la sepeliscono in detta chiesa, cosa che a noi è molto dispiaciuta, et

volendo non per l'avenire rimuovere questo brutto abuso et grave peccato. Perciò con questo nostro editto qual ordiniamo sia pubblicato nel modo che si dirà qui in basso, ordiniamo ed espressamente proibiamo a tutti, sia ecclesiastici, come altre persone che in niun modo non debbano più portare né far portare sopra detto altare, né in qualunque altro loco, né dire alcuna oratione, né mettere quella penna sottile a quella bocca, né fare altra prova; ma essendo morti senza battesimo non sepelirli mai in luogo sacrato.

Et questo sotto pena di scomunica d'incorrersi ipso iure et facto, senza altra declaratione, nella qual pena vogliamo che incorrino anche tutti quelli che sapendo che alcun facci il suddetto errore non lo denontia in termine di 15 giorni almeno se non sarà legittimamente impedito a noi o al reverendo nostro Vicario generale, o al reverendo Padre Inquisitore del santo Ufficio di Roma; alla qual pena niuno possi essere obediante in eseguire et obedire questo nostro editto perché oltre che incorrerà nella pena di scomunica si procederà anche contra gli inobedienti come se fusse in suspecto di eresia, conforme alle disposizioni de Sacri Concilii et Canonii et Sacre Constitutioni Apostoliche. Et acciò faccia che questo nostro ordine venghi a notitia di ciascuno, vogliamo che quanto prima in giorno di festa, per il curato di detto luogo di Rimella Diocesi di Novara si pubblichi in chiesa al tempo della sua messa, et poi sia appeso alle porte della chiesa. Et la tal publicatione si rinnovi ogni sei mesi mandando nelle mani del nostro notaro et cancelliere episcopale, che tutti li inobedienti siano citati, legati ed arcati come se li fosse personalmente intimato et in fede.

Dato nel nostro Palazzo Episcopale il 15 novembre 1590.”⁷

Questo editto, la cui severità e fermezza sono evidenti, rappresenta una presa di posizione decisa, quale raramente l'autorità ecclesiastica ebbe nei confronti della prassi del “répit” e in modo particolare all'epoca dello Speciano.

Tuttavia le presunte resurrezioni di bambini nati morti che si verificarono presso la chiesa di S. Maria della Gelata di Soriso, nell'arco di oltre mezzo secolo, fra il 1676 e il 1734, e l'approvazione implicita che ne fece il Vescovo Maraviglia restano una prova significativa del mutato atteggiamento dell'autorità ecclesiastica nella diocesi gaudenziana nei confronti del "répit", così come avvenne un po' ovunque, dove le oscillazioni di giudizio e di intervento dell'istituzione nei confronti del fenomeno furono una caratteristica che accompagnò queste pratiche per sempre.

Tuttavia sembrerebbe logico pensare che l'altare di Rimella non venisse più usato come luogo del répit, forse proprio per le drastiche disposizioni dello Speciano, che sicuramente, anche se non esiste prova documentaria, furono fatte osservare dal suo successore Bascapè, perfetto esecutore del Tridentino ed attento conoscitore della propria diocesi.

Può considerarsi una prova indiretta del decadere del répit di Rimella il fatto che quando nel 1676 Livia Vercelli di Soriso ebbe una bambina nata morta, si disperò per non avere il denaro necessario per affrontare il viaggio fino alla Tarantasia (diocesi di Grenoble), luogo famoso per la presenza di chiese del "ritorno alla vita", dove desiderava portare la sua creatura per ottenere il miracolo di una breve resurrezione. A seguito di questa impossibilità ella espose la piccola all'altare di S. Maria della Gelata di Soriso, paese della fascia prealpina del Cusio, sito sulla strada di comunicazione fra la "bassa" novarese, il centro commerciale di Borgomanero e la Valsesia, dove appunto sorge Rimella. Livia Vercelli ottenne la resurrezione temporanea della figlia e il miracolo fu all'origine di una successiva serie di eventi analoghi documentati fino al 1734, che diedero grande fama a questo santuario, di cui rimasero importanti tracce documentarie, collocandolo nella rete dei luoghi europei del répit.⁸



Santa Maria della Gelata di Soriso. Affresco di Tommaso Cagnola, 1490 circa. (Foto di Carlo Pessina)

I répits delle diocesi di Aosta e di Novara

I santuari del ritorno alla vita erano molto diffusi in Provenza e nella Tarantasia e sicuramente ve ne dovettero essere anche nel versante piemontese delle Alpi Marittime, Cozie e Graie. Al punto attuale dei miei studi ho analizzato la presenza di santuari dove era praticato il rito della doppia morte soltanto per l'area sud del Monte Rosa, con particolare riguardo alla diocesi novarese, in zone dove si erano insediate delle comunità Walser, a cui il ricorso al répit era ben noto; uso che, probabilmente, o portarono con sé, o conobbero attraverso i contatti con i loro ceppi originari, in considerazione della significativa presenza di questi santuari nel Vallese.

In Valle d'Aosta è segnalata a metà del Cinquecento, l'esistenza di luoghi detti "cappelle del miracolo"⁹. Particolare è la fonte che ci dà notizia di una "cappella del miracolo" ad Ayas: si tratta infatti d'un processo di stregoneria.¹⁰ Una strega durante la sua "confessione", narrò di aver portato un suo figliolo nato morto alla parrocchiale di Ayas, perché vi ricevesse "il battesimo misterioso", infatti si credeva che un bambino nato morto, esposto in quel luogo, ritornasse brevemente alla vita, e potesse ricevere il battesimo senza l'intervento di un prete, e perdere così ogni malvagia prerogativa di cui era circondata l'immagine del morto impuro.¹¹

Nel 1567, visitando Issogne il vescovo Ferragatta proibisce di battezzare gli "avertons ne donnant aucun signe de vie".¹²

Il ricorso ai répits parrebbe avere avuto una lunghissima tradizione, se nel 1786 il vescovo Solar proibì al parroco di Courmayeur di impartire ai nati morti la "benediziorie di S. Pantaleone"¹³. Nel 1820 il vescovo De Palme, in visita a Gressoney-la-Trinité, ribadiva la proibizione di portare bambini che non davano segni di vita all'altare di S. Francesco Saverio.¹⁴

Durante la sua visita episcopale del 1759 a Ornavasso (comunità walser originatasi da Naters) il vescovo Marco Aurelio Balbis Bertone

venne a conoscenza dell'esistenza del ricorso al répit. Risulta infatti, dalle note del segretario episcopale, che presso quella comunità vigeva l'uso di portare i bambini nati morti al santuario della Madonna del Boden, situato nella montagna sovrastante Ornavasso.

Là i piccoli defunti davano "falsi" segni di vita e venivano abusivamente battezzati con l'acqua della fontana che zampillava presso il luogo dove nel 1528 era apparsa la Madonna ad una pastorella.¹⁵

L'episcopato novarese si espresse in quest'occasione in maniera severa e condannò decisamente la prassi. L'atteggiamento del vescovo può collegarsi con l'intenzione dello stesso di dare puntuale applicazione alle disposizioni di papa Benedetto XIV che, nel 1755, aveva vietato in maniera categorica il ricorso a questa prassi.

Ma, come sempre si era verificato in occasione dei divieti sinodali e specifici dell'autorità ecclesiastica, i devoti non si erano lasciati facilmente distogliere da questa pratica a loro cara, proprio perché forte era il desiderio di assicurare la vita eterna ai propri figli e forte l'inconscio, ancestrale timore del morto che vagava senza pace e veniva a turbare le notti dei viventi.

Nel 1768 si torna a parlare di resurrezione temporanea per una bambina di Macugnaga. L'episodio è narrato con dovizia di particolari dal parroco di Macugnaga Giuseppe Matli nel *Libro dei Battesimi* della parrocchia di Macugnaga.

Il 19 gennaio di quell'anno era nata a Giacomo Bortole e Margherita Frezza una bambina che era morta subito dopo il parto. Addolorati, ma fiduciosi nel miracolo, i genitori si erano messi in viaggio verso il santuario del Boden, distante molti chilometri dal loro paese e dove sarebbero giunti dopo un faticoso viaggio, reso più difficile dalla stagione nevosa. Giunti alla frazione di Borca di Macugnaga, dopo un tragitto di pochi chilometri entrarono con la piccola morta nel santuarietto della Madonna della Neve, per pregare davanti al quadro con l'immagine della Madonna del Sangue di Re. La bambina fu deposta

su una panca del presbiterio e vennero accesi dei ceri: quasi subito le uscì del sangue dalle narici e le si colorì una piccola vena sulla guancia. I testimoni presenti vedendo quei “segni di vita” cominciarono a pregare per circa un’ora, guidati nell’orazione dal coadiutore di Borca don Giovanni Battista Bogo. Ad un certo punto videro che la bambina alzava il mento e stendeva indietro la testa; infine sbadigliò e mosse le labbra. Davanti a “questo mirabile ritorno alla vita”, il coadiutore la battezzò senza solennità, ma con formula piena, riconoscendo che era tornata alla vita. Poi la bambina “si riaddormentò nel sonno eterno”. Nella notte del 20 gennaio fu sepolta in segreto senza suono di campane, senza cerimonie e senza concorso di popolo. Così, annota il parroco Matli,¹⁶ “si usa nel Santuario del Boden di Ornavasso in simili occasioni”.

CHIESE DEL RÉPIT NELLE DIOCESI DI AOSTA E NOVARA

AYAS	(1558)
ISSOGNE	(1567)
CHALLANT ST. ANSELME	(1567)
VALTOURNANCHE	(1567)
RIMELLA	(1590)
SORISO	(1676-1739)
ORNAVASSO	(ante 1759)
MACUGNAGA	(1768)
COURMAYEUR	(1786)
GRESSONEY LA TRINITÉ	(1820)

I santuari a répit del Vallese

La tradizione del répit è molto nota in Svizzera, Oscar Vasella ha studiato ampiamente il fenomeno in questo territorio e ha data una precisa elencazione di questo tipo di santuari o altari, alcuni dei quali situati in famose abbazie, da Disentis, a Muri, a Einsiedeln.

Il ricorso alla pratica in terra elvetica sembra essere molto antico.

Forse il primo *répit* in assoluto di cui esiste memoria fu quello di cui beneficiò una donna di Torino che da quella città si portò fino all'altare della Vergine della cattedrale di Losanna, per impetrare la resurrezione del proprio figlio, per potergli far impartire il battesimo. Questo avvenimento sembra essere all'origine della fama miracolosa di quel luogo, forse il più antico di cui si conserva memoria.

Il fatto accadde nel 1236 ed è riferito nel Cartolario del Capitolo di Notre-Dame di Losanna. La serie dei miracoli annota che la prima domenica dopo l'ottava di Pasqua una donna venuta da Torino narrò che suo figlio era morto ed ella, disperata, lo aveva votato a Notre-Dame di Losanna; la sua preghiera era stata ascoltata ed il piccolo era resuscitato. La madre aveva quindi compiuto un viaggio di ringraziamento all'altare della Madonna, portando come *ex voto* una camiciola del bambino. Anche se non sembra trattarsi di un vero "*répit*" (in quanto il miracolo non avvenne con la prassi abituale di esposizione davanti all'immagine e non si riferisce se la resurrezione fosse precedente al battesimo, e se fosse avvenuta una seconda morte) è interessante notare che la cattedrale di Losanna fu ritenuta essere una chiesa del "*répit*" almeno a partire dal Cinquecento e forse precedentemente, se si considera come segno di quel tipo di miracolo un *ex voto* in argento dorato raffigurante un bambino, oggetto citato in un inventario del tesoro della cattedrale redatto nel 1411.¹⁷

Nel Vallese sono documentati almeno quattro santuari a *répit*, uno dei quali attivo fino alle soglie del nostro secolo.

Essi sono il già ricordato santuario della Visitation di Walkapelle a Visperterminen, la cappella di Notre-Dame di Crétel e la chiesa della Madonna dei Corbelins a Chandolin sur Seviése e il famosissimo santuario di Hoenflue a Morel. Di quest'ultimo è interessante dare qualche notizia più specifica.

Il santuario di Hoenflue,¹⁸ dedicato alla Madonna Addolorata, fu senza dubbio uno dei luoghi centrali della sacralità vallesana.

Originatosi nel tardo Medioevo, Hoenflue si trova collocato in un ambito naturalistico che rimanda immediatamente, per le sue caratteristiche, ai “*loca sancta*”: infatti è posto in un luogo roccioso (*altas rupes*) a picco sul Rodano, in un punto di particolare vorticosità delle acque, circondato dai boschi. Dunque roccia, alberi, acque elementi di antica sacralità e di pregnante simbolismo. In particolare l’acqua, dalla valenza catartica, ebbe una particolare significanza nella fama miracolosa e quindi nei riti di questo santuario: le “specialità” taumaturgiche di Hoenflue sono in particolare tre: la resurrezione dei bambini natimorti, e quindi il loro battesimo; il dono della vista ai ciechi, procurata con il lavaggio degli occhi; l’ottenimento della pioggia in periodi di siccità; come si nota in ognuna di esse il rito è compiuto usando l’acqua della fonte, con cui si amministrava il battesimo, si lavavano gli occhi, si aspergevano le terre.

Il concorso dei devoti ad Hoenflue fu sempre notevole, sia in forma privata che in forma collettiva. La parrocchia di Morel compiva nove processioni annuali:

- per la festa dell’Addolorata, con ufficio e omelia festiva, talvolta tenuta da un predicatore onorario

- due processioni in una settimana detta di “*preghiera*”

- una processione votiva, originatasi dopo un’ inondazione che, il 1 maggio 1670, aveva gravemente danneggiato il palazzo della comunità di Morel. In tale occasione era stato fatto voto di mandare ogni anno due rappresentanti della comunità al santuario, voto che il vescovo di Sion/Sitten, nel 1859, aveva mutato in processione annuale alla cappella.

- una processione la domenica vicina alla festa del Rosario

- quattro processioni nei quattro venerdì di Quaresima, quando veniva fatta una celebrazione festiva con omelia. Si annota che in quest’occasione i fedeli erano talmente numerosi che non riuscivano ad essere contenuti nella cappella, e pertanto l’omelia era tenuta al di fuori della stessa.

Gli abitanti di Pomatt e Gurin (ceppi Walser) durante il loro pellegrinaggio annuale a Wallis, facevano una sosta alla cappella; da Ornavasso i fedeli giungevano nel giorno dell'Assunzione. Un cronista ottocentesco di Briga narra che alcuni secoli fa diverse famiglie emigrarono dai comuni di Naters e Briga in Italia e si stabilirono nella Valle di Domodossola, precisamente a Ornavasso. Il cronista riferisce di aver saputo personalmente nel 1820 dagli abitanti della zona che, come vecchi cittadini di Briga, continuavano a recarsi ogni anno per la festa dell'Assunzione di Maria a Glis e Hoenflue.

Nelle minute dell'archivio parrocchiale di Munster si trovano prescritti, fra il 1731 e il 1753 sei pellegrinaggi provenienti da Obergoms. I carrettieri di Goms, quando in autunno scendevano a Briga per portare al mercato il formaggio, visitavano il santuario, e il primo di loro che vi giungeva, sostava sulla porta della cappella e porgeva l'acqua benedetta ai suoi compagni.

La chiesa era arricchita di ex voto. Nel 1864 il Burgener ne annoverava circa trenta "appese alle pareti del coro come testimonianza vivente delle numerose preghiere esaudite; alcune altre -egli afferma- sono state eliminate nel 1858, quando la cappella fu restaurata, perché troppo vecchie, oppure perché i dipinti e le raffigurazioni erano divenute irricognoscibili".

In chiesa, inoltre erano appesi numerosi cuori d'argento, offerti dai commercianti di bestiame italiani, in particolare genovesi, che ottenuta la grazia di tornare in Italia sani e salvi con i loro animali, portavano, al loro ritorno nel Vallese, un cuore d'argento ad Hoenflue.

Quale testimonianza del miracolo della guarigione della cecità, ad Hoenflue esisteva inoltre una preziosa veste, donata da un padre che, venendo dall'Italia, aveva portato in questo santuario il figlio cieco, che qui aveva riacquistato la vista.

Ma il tipo di miracolo per cui Hoenflue fu, per lunghi secoli, meta di pellegrinaggio e devozione fu certo quello del "répit".

L'origine del répit ad Hoenflue è incerta, alcuni studiosi la collocano fra Cinquecento e Seicento, mentre si è certi del perdurare del rito fino all'Ottocento.

I "miracoli" di Hoenflue trovano molte testimonianze dirette nei libri di battesimo della parrocchia di Goms. Ne cito qualcuna:

"Il 21 maggio 1738 è stato battezzato il figlio legittimo del signor Andrea Ritz di Selkingen e di sua moglie Katharina, nata Bodenmann, nella Cappella di Hoenflue, dal degnissimo signor Hotz, viceparroco di Morel, dopo che per intercessione della santissima Madre di Dio Addolorata, si era verificato il miracolo che il bambino aveva cambiato colore in volto, aveva sudato leggermente e aveva aperto la bocca. Poi il corpo del bambino era stato sepolto presso la cappella. Così conferma il citato degnissimo parroco"

"Nel 1748 è stato portato alla cappella di H. il bambino nato morto di Johann Nager e di M. Katharina Millacher. Come confermano i testimoni, il cadavere riprese miracolosamente vita e così poté essere amministrato il battesimo. Chi può intendere intenda: nulla è impossibile a Dio."

"Nel 1750 fra il 12 e il 26 dicembre gli onesti signori Joseph Hagen di Ritzingen e Valent Michling hanno portato alla Cappella della Madonna Addolorata di Hoenflue la bambina Maria Hagen di Gluringen morta nel grembo della madre.

Li ha accompagnati la rispettabile Katharina Walker, nominata per questa triste incombenza dal parroco di Morel. Qui per intercessione della pietosa Vergine Addolorata è stata fatta loro la grazia; la bambina ha dato senza ombra di dubbio segni di vita aprendo gli occhi e mutando colore nel volto, cosicché alle solite condizioni ha potuto essere battezzata dalla suddetta vedova". A dimostrazione del grande numero di resurrezioni temporanee qui ottenute, esisteva un piccolo cimitero recintato, situato ad est del coro. La manutenzione del cimitero è registrata nei libri contabili del santuario. Ad Hoenflue sono documentati

ricorsi di fedeli per ottenere il miracolo della resurrezione temporanea fino agli albori del nostro secolo.

Origini e diffusione del fenomeno.

Nel Seicento, epoca in cui il ricorso alla pratica dei “*répit*” ebbe la sua maggiore diffusione, quanti scrissero in merito ebbero tendenza a collocare l’evento miracoloso all’interno di una concezione ortodossa del battesimo volta “ad esaltarne in modo solenne e severo, al di là della stessa debolezza degli affetti umani, la funzione vivificatrice contro la morte eterna del peccato, ben più terribile della morte naturale”.¹⁹

Alla ricerca di un’autorità, come era uso in quel tempo, che giustificasse la pratica, gli scrittori trovarono l’origine dei “*répit*” in un episodio miracoloso di resurrezione²⁰ concessa per intercessione del protomartire S. Stefano (e solo per il tempo necessario ad impartire il battesimo) al figlio di una vedova di Uzalis, miracolo riferito da Sant’Agostino in un suo sermone della maturità. Il vescovo di Ippona riferisce, in questo scritto, che la donna disperata all’idea del figlio morto senza battesimo e destinato alla privazione della vita eterna, pregò con ardore il protomartire, di cui la città di Uzalis possedeva alcune reliquie. Ottenne così il miracolo di veder tornare in vita il bambino per farlo battezzare; subito dopo il figlio morì e questa volta la madre lo seppellì, rassicurata di saperlo salvato dalla dannazione.²¹

In effetti Sant’Agostino in quegli anni era impegnato nella lunga lotta contro i Pelagiani, che negavano gli effetti del peccato originale: il miracolo poteva quindi far capire chiaramente al popolo la necessità del battesimo, senza il quale non vi era possibilità di salvezza, neppure per un bambino privo di colpe personali.²²

La storiografia moderna sul tema dei “*répit*” tende comunque a non accettare il testo agostiniano come matrice della pratica che sembra essere ignota alla letteratura agiografica dell’alto e centrale Medioevo,

ad eccezione di un episodio della *Legenda Aurea* in cui Jacopo da Varagine ricorda come, per intercessione di papa Gregorio Magno, l'anima dell'imperatore Traiano venne salvata, sebbene il sovrano fosse morto senza ricevere il battesimo. Vi si narra che il santo Pontefice, a seguito di un sogno in cui gli era apparso l'imperatore disperato per il suo triste destino di dannato, mosso a compassione per un uomo che aveva vissuto rettamente, e nonostante ciò inevitabilmente destinato ad essere privato della visione di Dio, avesse chiesto all'Onnipotente di resuscitare Traiano, per poterlo battezzare e consentirgli l'accesso in Paradiso, dove poteva a buon diritto entrare per i suoi meriti terreni. Dio aveva esaudito il Papa che in cambio aveva offerto le sue sofferenze di malato per il resto dei suoi giorni. Nella *Legenda Aurea* l'episodio riveste però un carattere di assoluta eccezionalità. Dio infatti ammonisce il Papa affinché si guardi bene dal pregare ancora per un'anima dannata.²³

Il fenomeno del "répit" fece le sue prime apparizioni nella Francia del XIV secolo. La più antica manifestazione riconosciuta risale al 1387, quando sarebbe avvenuto un miracolo di resurrezione sulla tomba di Pietro di Lussemburgo²⁴ ad Avignone; ma sembrerebbero documentabili miracoli di questo tipo già a metà di quel secolo nel Delfinato e nel Duecento, come abbiamo visto, in Svizzera.

Nel Quattrocento la credenza nelle resurrezioni temporanee appare ben radicata nel territorio francese, ed in parte anche in quello fiammingo, al punto da apparire non solo un'usanza diffusa ma, in alcune diocesi, addirittura preoccupante per gli aspetti che andava assumendo e che diedero luogo, già alla metà del secolo, ai primi provvedimenti dell'autorità ecclesiastica, allarmata per certi indizi di non ortodossia presenti nel rito e per l'aspetto magico che lo stesso finiva per assumere.²⁵

Ma è indubbiamente fra Cinque e Seicento che l'usanza del "répit" vide il suo culmine. A quest'epoca risalgono le più numerose testimonianze che investono un'area ben più vasta della regione d'origine, fino

ad allora identificabile nelle Fiandre e nella fascia del centro orientale della Francia, con punte culminanti nelle zone montane.

Nonostante gli studi del Saintyves, di Arnold van Gennepe²⁶ ed in seguito dei vari ricercatori, un censimento completo dei santuari “à répit” non è stato fatto, e non sembra fattibile, in quanto estremamente legato ad una profonda ed accurata analisi delle fonti locali. Per la Francia ne sono stati segnalati oltre duecentosettanta per i quali non esistono inventari esaustivi che tengano conto della frequenza dei miracoli e del raggio di fruizione del luogo sacro. Tali studi hanno identificato nella metà orientale della Francia (dalle Fiandre e la Piccardia, attraverso la Lorena, la Franca Contea e la Savoia, il Delfinato per chiudere con la Provenza) la zona di maggior diffusione del fenomeno, quindi una sorta di lungo canale nord-sud, con diramazioni circostanti che raggiungono la regione parigina²⁷ e il Limosino mentre la Francia occidentale sembrerebbe non conoscere quasi il fenomeno.

L'uso di ricorrere ad un particolare tipo di santuario per ottenere la momentanea resurrezione di un bambino nato morto appare tuttavia poco diffusa in Italia, naturalmente vale anche qui quanto affermato per le altre zone circa la difficoltà di stendere degli elenchi di questi luoghi, di cui la memoria collettiva non sembra conservare il ricordo. Per le due diocesi che ho analizzato la densità maggiore si riscontra nella Valle d'Aosta (per il chiaro influsso francese e vallesano) e l'arco temporale in cui si collocano le serie di miracoli è riscontrabile solo per Santa Maria della Gelata di Soriso (1676-1739).

Fonti e storiografia dei “répits”.

Le fonti che ci informano circa i santuari “à répit”, i relativi riti e fatti miracolosi sono molteplici e di radice e validità diversa; risultano così divisibili:

- statuti sinodali;

- atti di visite pastorali
- provvedimenti dell'istituzione ecclesiastica
- memorie di santuari e conventi
- libri di battesimo e di morte delle parrocchie
- atti notarili

(Gli atti notarili risultano redatti per attestare l'avvenuto conferimento del battesimo. Per la loro caratteristica di solennità ed autorevolezza permettevano ai genitori di far inumare il piccolo defunto in terreno consacrato).²⁸

- vite e celebrazioni della Madonna e dei Santi
- storie di conventi e santuari
- cenni in storie e cronache diocesane e cittadine
- iconografie
- opere a stampa in generale.

La fondatezza e validità storica di questa documentazione, che subito dimostra la diffusione del fenomeno in alcune particolari aree, presenta caratteristiche estremamente differenti. Esistono serie complete di documenti che permettono l'analisi profonda della frequentazione e dei miracoli dei santuari per un arco cronologico ampio e con il riferimento a molti casi, accanto a documentazioni lacunose, collegate ad uno o due casi isolati di resurrezioni.

Il fenomeno delle resurrezioni temporanee interessò presto l'opera degli storici e dei teologi, che ne fecero l'oggetto di studi specifici, ovvero di lunghi cenni compresi in altre opere.

A cominciare dal Seicento scrittori autorevoli, di matrice ecclesiastica ed universitaria rivolsero alla pratica del "répit" un'attenzione consenziente.

A questo gruppo di opere sono da ascrivere studi quali il volume di J. Lipsius, *Diva Virgo Hallensis. Beneficia eius et miracula fide atque ordine descripta*, edito ad Anversa nel 1605. Tra i miracoli della famosa Madonna taumaturga di Halle, la "Diva Virgo Hallensis" venerata presso

Bruxelles (Cap. XXI, pp. 41-45) l'umanista fiammingo riferisce l'episodio miracoloso di un bambino resuscitato, dopo essere stato per diversi giorni sepolto in terra sconsecrata e riportato in vita per intercessione della Vergine, commossa dalle preghiere della madre affranta a causa del duplice dolore: "et a morte prolis, et a tali morte, quod nondum confors et particeps divini baptismi et lavacri fuisset."

Il ricorso a questi santuari "del respiro" e la fama dei loro miracoli doveva essere davvero notevole se M. Lhermite, nella sua "*Histoire des saints de la province de Lille-Douay-Orchies*", stampata a Douai nel 1638, di fronte a miracoli così numerosi e collegati a circa dodici luoghi della Fiandra Vallone afferma "leur nombre est sans nombre" (p. 569).

Il famoso gesuita bavarese W. Guppenberg, nel suo monumentale *Atlas Marianus*, opera analitica in cui sono descritte leggende di fondazione, storie e prerogative taumaturgiche di ben 1200 santuari mariani, individua dodici luoghi dove si riteneva che avvenissero miracoli di resurrezioni temporanee.

Anche il padre teatino Giovanni Bonifacio Bagatta in *Admiranda orbis Christiani quae ad Christi fidem firmandam, Christianam pietatem fovendam obstinatamque perfidiam destruendam Io. Bonifacius Bagatta, Veronensis, clericus regularis Theatinus, collegit, selegit, in unumque redacta in lucem edidit*, due volumi usciti ad Augusta nel 1695, circostanziata catalogazione di prodigi e miracoli scritta con l'intento di rafforzare la fede, favorire la devozione e distruggere l'incredulità, riserva un capitolo alla "resurrectionem mortuorum", in cui l'autore traccia un collegamento fra il rito della doppia morte e le fonti patristiche e medievali, e tenta di ritrovare in alcuni testi ed episodi, i germi di questa pratica dall'inusitato fine taumaturgico.

Anche l'ambiente scientifico aveva posto attenzione al fenomeno di questi strani ritorni alla vita. Il medico Eustachio Rudio, docente dell'università di Padova, descrisse i miracoli delle resurrezioni tempo-

raanee, nel suo trattato *Ars Medica*, edito a Venezia nel 1608 (vol. II, p. 293) dimostrando di prestarvi fede: egli afferma, infatti, di avervi assistito di persona al santuario di Maria Luggau in Carinzia.

Alla fine del secolo si era però levata la prima voce critica nei confronti della pratica devozionale. La critica era contenuta nell'opera di Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*²⁹ dove il teologo, riferendo del battesimo conferito a neonati morti e di cui si presumeva fosse avvenuto un momentaneo ritorno miracoloso alla vita, afferma trattarsi di pura superstizione cercare di battezzare i bambini nati morti, che egli definisce "mostri".

Sebbene il Thiers ricercatore attento e spirito acuto e portato alla causticità, non godesse presso i suoi contemporanei fama di ortodossia (tanto che il suo "Trattato" venne condannato) le posizioni da lui assunte e le accuse di abuso del sacramento del battesimo e di collegamento fra la pratica del "répit" e le eresie dei Marcionisti e dei Cattafrigi, vennero riprese nell'opera di Noël Alexandre, teologo quotato e seguito negli ambienti istituzionali della Chiesa; nella sua *Theologia dogmatica* egli afferma che i bambini nati morti non devono essere battezzati, sebbene in alcuni luoghi pii, certe donnicciuole superstiziose e semplici affermano di vedere alcuni segni di reviviscenza, quali vago senso di calore o altri sfuggenti e dubbi segnali di un apparente ritorno alla vita.

A fine secolo anche il notissimo paleografo benedettino dom Mabillon si interessò al fenomeno³⁰ che egli comprese fra altre usanze ugualmente originate da una falsa concezione del miracolo e del culto dei santi .

Anche la discussione teologica protestante si interessò all'usanza del "répit" che condannò come espressione di una dottrina diabolica.

Significativa a tale proposito è l'opera di Pierre Viret³¹, che fornisce una descrizione completa dei riti praticati a Notre-Dame des Grâces a Ginevra ed alla cattedrale di Losanna; ma attraverso la polemica e la derisione per coloro che prestavano fede ai presunti miracoli,

il Viret testimonia quanto il rito fosse diffuso nel cantone svizzero di Vaud. Infatti, oltre alle due chiese metropolitane, egli attesta l'esistenza di altre cappelle di villaggio o situate in montagna, presso le quali era uso ricorrere per impetrare quel miracolo. Nonostante il tono di disprezzo per l'aspetto "finanziario" che coinvolgeva gli addetti e i beneficiati, con i loro traffici in denaro o in natura compensativi per la grazia ottenuta, il teologo esprime indubbiamente un timore reverenziale per l'aspetto magico del rito.

Dopo un arco temporale di circa due secoli, entro i quali si colloca la condanna del rito emanata dal pontefice Benedetto XIV nel 1755³² gli studiosi tornarono ad occuparsi del "répit" verso la fine dell'Ottocento.

Riferiscono sul fenomeno J. Corblet in *Histoire du Sacrement du Baptême*³³ e quindi Pierre Saintyves nei suoi fondamentali studi, antesignani di una serie di saggi che si sono occupati dell'argomento.

Occorre tuttavia osservare che la maggior parte di questi studi si è interessata alla diffusione del rito nell'area di lingua francese (Francia, Belgio e Svizzera francofona) e per la Svizzera di lingua tedesca o ladina. Rari sono gli studi relativi al territorio italiano, opere nelle quali non viene mai fatto cenno né al santuario della Gelata di Soriso, né agli altari "à répit" della diocesi novarese.

Lo svolgimento del rito.

Descrivendo "la superstizione" di Rimella lo Speciano ci fornisce alcuni dati circa lo svolgimento del rito: il bambino veniva posto sotto o sopra l'altare di Santa Maria, gli veniva messa fra le labbra una penna sottile e, accompagnando l'attesa con specifiche preghiere, si attendeva un segno di ritorno alla vita.

Non appena questo veniva identificato in un movimento della piuma posta fra le labbra, che sembrava così mossa dell'alito del piccolo

defunto, si gridava “miracolo, miracolo”, quindi si procedeva al battesimo, cui faceva seguito l’inumazione in terra consacrata.

Ci troviamo di fronte ad una completa e per alcuni versi paradigmatica descrizione di una resurrezione momentanea. Rito e narrazione nel racconto delle chiese del “répit” conservano caratteri di omogeneità, sebbene differiscano nei particolari.

Il dato costante è rappresentato dalla prassi: viaggio, esposizione, preghiera, attesa dei segni di ritorno alla vita, constatazione da parte di quanti assistono al “miracolo”, conferimento del battesimo, “seconda” morte, interrimento in terra consacrata.

La variabile è data invece da ciascuno di questi singoli momenti che, da santuario a santuario, possono differire.

Il viaggio.

Dove esisteva la possibilità il bambino era portato subito dopo la morte al santuario; ma il più delle volte occorreva affrontare un lungo viaggio: la memoria di questi penosi itinerari è presente un po’ in tutte le storie dei “répit”.

Secondo il Van Gennep³⁴ nell’area alpina il normale raggio di fruizione era di due quattro giorni a cavallo o in carriola. Sono frequenti i casi di bambini che provenivano da luoghi distanti anche quindici giorni di viaggio. Il teologo Georg Gobat (1600-1679) favorevole alla pratica, sosteneva che i genitori erano in coscienza obbligati a recarsi presso i santuari “à répit” portandovi i loro bambini, se tali luoghi non distavano più di tre giorni di viaggio.³⁵

Breve o lungo questo viaggio verso la cappella “del miracolo” aveva sempre e comunque la valenza del pellegrinaggio.

In qualche raro caso il miracolo non veniva richiesto direttamente con l’esposizione del bambino nello spazio sacro; l’invocazione avveniva

a distanza e la si completava con la promessa di un pellegrinaggio ex voto.

Fra questi santuari vengono citati Le Puy, Avioth, Mont Roland, in Francia.³⁶

Anche il miracolo concesso dalla B.V. della cattedrale di Losanna alla donna di Torino (se di *répit* si tratta) rientrerebbe in questi casi di invocazione a distanza.

Meno nota, ma documentata, è la pratica del “*répit*” effettuata per contatto fra l’immagine miracolosa ed un oggetto che, caricato del potere taumaturgico della stessa, veniva applicato al bambino e provocava il temporaneo ritorno alla vita.

“Le 4 septembre 1641 on apporte un enfant mort de Nicolas Roch habitant de Regicort. Après une heure de prières on lui applique un linge blanc qui avait touché l’image de la Vierge; aussitôt son coeur se mit à battre”.³⁷

L’esposizione.

Il sito dove veniva posto il bambino era quasi sempre il medesimo in ogni singola chiesa o cappella, mentre variava da luogo in luogo. Non sempre un edificio era ritenuto nel suo insieme uno spazio sacro dove poteva avvenire il miracolo; talvolta il prodigio si svolgeva in una specifica cappella o altare di una chiesa. Questo avveniva in modo particolare per le cattedrali o chiese importanti, come per la cappella di Notre-Dame de Bonne Nouvelle in Saint-Georges di Nancy.³⁸ Generalmente nelle grandi abbazie il luogo del “miracolo” era un altare, ad esempio quello della Madonna nell’abbazia di S. Benigno a Digione³⁹ o quello analogo dell’abbazia di Muri nei Grigioni⁴⁰, il gradino del presbiterio, il coro, la navata centrale dell’edificio, sovente di una pietra posta ai piedi o a lato dell’immagine miracolosa diverranno luoghi specifici del rito.⁴¹

Quando la pratica divenne oggetto di divieto ecclesiastico, si iniziò a non permettere l'entrata in chiesa del bambino, il quale veniva depositato all'esterno del santuario, come ad Avioth dove all'inizio del XIX secolo si creò un luogo apposito, detto "Récevrresse".⁴²

Il tempo d'esposizione del bambino era variabile. Alcune volte durava per un'ora o due, talvolta una giornata intiera.

I segni di vita sembrano apparire più rapidamente in quei luoghi dove la frequenza era densa e dove "il miracolo nutriva il miracolo", in chiese dove si era instaurata tutta una ritualità che attorniava le esposizioni e venivano a crearsi situazioni "di commercio" dell'evento straordinario.⁴³

A volte, in mancanza degli attesi segni, i richiedenti non esitavano a cambiare altare o santuario. Un cambiamento di santuario era avvenuto ad esempio nel 1466 quando invocata senza esito S. Caterina a Buxy, un padre aveva portato il figlio alla chiesa di S. Claudio di Combat, di cui ricorreva la festa ed aveva ottenuto il miracolo.⁴⁴

Gli intercessori.

Quasi sempre il ritorno alla vita avveniva dinanzi ad un simulacro della Vergine "la plus grande taumaturge du Monde", alla quale spettava la prerogativa di questo miracolo "di tenerezza".⁴⁵ Come si può notare anche i santuari o altari del "répit" in diocesi di Novara erano tutti intitolati alla Madonna. Esistevano inoltre santuari "à répit" dedicati ai santi, che in questo caso erano mediatori della grazia.⁴⁶ Talvolta si chiedeva l'intercessione di personaggi ritenuti santi, benché viventi.

Si riferisce che Giovanna d'Arco considerata dai devoti "mandata da Dio non per uccidere, ma per salvare"⁴⁷, nel maggio del 1430 a Laguy-sur-Marne si fosse unita ad alcune fanciulle che pregavano Notre-Dame des Aidances affinché concedesse un breve ritorno alla vita ad un bambino morto senza battesimo e che era stato deposto ai piedi del

simulacro miracoloso. “Infatti non appena... ebbe levati i suoi occhi...verso la Vergine miracolosa, il bimbo che era tutto nero, si colorò un momento, dando qualche segno di vita. Battezzato all’istante, morì pochi minuti dopo.”⁴⁸

Si ricorreva persino a persone che la pietà popolare riteneva sante, come Philippe di Chantemilan a Vienne nel Delfinato,⁴⁹ o il père Gachon ad Amber.⁵⁰

Particolare è il miracolo di “répit” attribuito a Francesco di Sales, che mosso a compassione dalle lacrime di una madre calvinista, a cui era morto un bambino non battezzato, e per conseguenza inumato fuori dal recinto cimiteriale, aveva ottenuto da Dio la momentanea resurrezione del piccolo. Dopo avergli impartito il sacramento lo aveva fatto seppellire in terra consacrata.⁵¹

Le preghiere

L’esposizione era sempre accompagnata dalla preghiera. Molte volte la forma di orazione era la Messa che veniva celebrata dal curato o dai monaci: così a Trava⁵² e ad Hoenflue, dove quasi sempre il ritorno alla vita coincideva con il momento dell’elevazione⁵³ a San Benigno di Digione il rito avveniva esclusivamente durante la messa di mezzogiorno.

Anche il Rosario, preghiera mariana per eccellenza, era molto diffuso: durante la recita del Rosario e precisamente alla decima posta (la morte in croce di Cristo) era avvenuto il primo “répit” della Gelata di Soriso.⁵⁴

Quando l’intercessore era un Santo venivano recitate anche le litanie del medesimo.⁵⁵ Non è esclusa l’esistenza di orazioni ed invocazioni particolari, come sembrerebbe di comprendere leggendo quanto scrive il vescovo Speciano per Rimella, preghiere di cui però non ci è pervenuto né un testo, né qualche specifica notizia.

I segni del ritorno in vita.

Se a Rimella il ritorno alla vita era fatto coincidere con il movimento della piuma posta fra le labbra del bambino, i “segni”, condizione essenziale al fine di amministrare il battesimo, erano del più vario tipo: piccoli movimenti, emissione di liquidi, calore della parte del cuore, percezione di battiti cardiaci, stille di sangue apparse dal naso, bave alla bocca, comparsa di colorito vivace sulle guance, l’aprirsi degli occhi, lo stendersi di un braccio o una gamba.

Questa sconcertante casistica si ritrova con dovizia di particolari in ogni cronaca di santuario, racconto e atto notarile.

I primi studiosi del fenomeno vi si soffermano volentieri, figli essi stessi di un secolo, il Seicento, dove il gusto per il meraviglioso, l’orrido e l’extra normale era molto diffuso, temperie che indubbiamente favorì molto il diffondersi di pratiche miracolistiche di questo genere.

Un interessante documento che descrive dettagliatamente i pretesi segni di reviviscenza e tenta una spiegazione naturale degli stessi sono gli Statuti sinodali di Langres (1479), pubblicati dal Didier e che riporto in traduzione:

“Rinnovando le costituzioni del nostro predecessore Mons. Philippe condanniamo e deploriamo decisamente l’abuso (del sacramento battesimale) per i bambini soffocati nel seno materno e comunemente detti nati morti, a cui nel passato veniva conferito il battesimo, permettendo poi la sepoltura nei cimiteri delle chiese, dopo averli portati talvolta in chiesa e depositati davanti all’immagine dei santi per un certo numero di giorni e di notti e che, benché gelidi e duri come un bastone, ritrovavano la flessibilità sotto l’azione di un fuoco di carbone, e talvolta dei ceri e delle lampade accese, mostrando per qualche tempo un colore roseo e colando del sangue dalle loro narici, sembrando talvolta trasudare e mostrando pulsazioni alle vene del capo e del collo, sembrando che s’aprisse loro un occhio ed un soffio caldo esca dalle loro

narici, al punto da far muovere una piuma che viene loro accostata. Poiché si tratta di un abuso lo vietiamo tassativamente sotto pena di scomunica e di ammenda, applicabile nella nostra città e nella nostra diocesi, interdicensi il battesimo e la sepoltura nel cimitero della chiesa ai bambini chiaramente privi di vita vera o presuntamente miracolosa. Poiché vi sono delle donne che il desiderio di denaro spinge a comprometersi in questi abusi, noi diffidiamo e proibiamo a tutti i sacerdoti di ricevere o ammettere da ora in poi queste donne nelle loro chiese per gli scopi suddetti. Affinché i laici non restino scandalizzati da questo divieto, desideriamo che fatti di questo tipo vengano sottoposti al curato del luogo.”⁵⁶

L'apparire, o la presunta comparsa di questi indizi, sono stati oggetto di una diversa interpretazione data dagli storici al fenomeno, considerato di volta in volta vero miracolo, suggestione collettiva, ovvero impostura ad arte.

Naturalmente per i fautori della pratica, fino a J.B. Thièrs, i “segni” furono evidenziazione di un evento di natura sacrale.

Si è visto, però, come già nel 1479 il vescovo di Langres considerasse la possibilità di una forma di suggestione collettiva, determinata dall'atmosfera stessa che veniva a crearsi in quei luoghi e in quegli istanti, fra il luore delle candele, l'aria viziata e l'accalcarsi dei fedeli.

Marcel Bernos, in relazione ad un miracolo avvenuto all'Annonciade di Aix-en-Provence la prima domenica di Quaresima del 1558, attribuisce “i segni” alla luce cangiante e inquietante delle candele, e ad una sorta di “emulazione” che, in occasione di questi miracoli, innescava una reazione a catena fra i fedeli i quali, avendo sentito che questo o quel loro vicino aveva avvertito i “segni”, o saputo che un conoscente era stato graziato, in effetti “vedevano” resuscitare il piccolo defunto.⁵⁷

Ma nonostante il clima miracolistico in cui si svolgeva l'evento, è stata considerata la possibilità che veramente tali “segni” si manifestassero.

In questi casi la spiegazione può essere duplice: o si trattava di una morte apparente come può avvenire dopo un parto difficile, con segni di congestionamento o di asfissia, e pertanto nel momento in cui il bambino era condotto in particolari condizioni di temperatura poteva verificarsi un ritorno alla vita; ma questo stato avrebbe poi dovuto perdurare almeno qualche ora, situazione che non sembra quasi mai verificarsi oppure, al contrario si trattava di morte reale, alla quale succedeva un periodo di rilassamento del corpo favorito naturalmente dal calore dei ceri e dalla densità dell'assemblea.⁵⁸

In temperie illuminista alcuni studiosi avanzarono l'ipotesi che il miracolo dei "répit" fosse una montatura ad uso dei parenti afflitti e disposti ad una buona offerta pur di assistere alla momentanea resurrezione.

Secondo S. d'Aubigné, a Ginevra si facevano resuscitare i bambini ponendoli su un fornello nascosto nell'altare e per mezzo di lame si bruciavano i nervi della nuca. Oppure si usava un meccanismo per provocare una falsa respirazione che faceva muovere la piuma posta vicino alle labbra.⁵⁹

Certamente attorno a questi santuari viveva tutta una serie di persone, dagli eremiti, alle *sages femmes*, che aveva interesse al verificarsi di prodigi, per cui è impossibile scartare a priori l'idea della frode, ma in linea di massima la critica è indirizzata a vedere i miracoli del "répit" quale prodotto di un'interpretazione soprannaturale di segni naturali, sostenuta da un condizionamento reciproco.

Gli assistenti ed i testimoni.

Come si è notato tutto un mondo di religiosi e laici adiuvari si muoveva e talvolta viveva attorno a questi santuari; essi erano, di volta in volta, oranti, ministri del sacramento, testimoni.

In genere si trattava di donne che invocavano il miracolo con la preghiera, che controllavano il manifestarsi dei segni o accompagnavano

il padre al santuario; molto sovente la levatrice medesima portava il bambino. La particolare pietà di alcune donne, infine può essere stata l'elemento che determinò il ricorso al "répit", come nel caso del piccolo ucciso dalla madre stessa e seppellito di nascosto.⁶⁰ La presenza ed il ruolo delle donne, visto in senso negativo quali persone facilmente suggestionabili, è rilevato anche da varie disposizioni sinodali.

Altre figure collegate ai santuari sono gli eremiti, che talvolta abitavano in piccole case annesse al santuario, come capitava ad Hoenflue, vivendo di offerte.

Anche alla chiesa della Gelata se ne instaurò uno, alloggiato in un locale posto sopra la sacrestia; la stanzetta tuttora esistente è chiamata "camera del Romito". Ad Hoenflue l'eremita era una specie di "genius loci", rispettato e temuto, anche perché ritenuto capace di entrare in contatto con le anime dei piccoli trapassati, che nella notte sentiva piangere.⁶¹

A volte, specialmente presso i santuari più frequentati, come ad Avioth era l'intera comunità, che diventava parte del rito. Avvisata dal suono delle campane si univa, parroco e levatrice in testa, al piccolo gruppo dei parenti. Fra di loro si riconosceva, attraverso il nome registrato negli atti notarili di testimonianza d'avvenuta resurrezione e battesimo, un gruppo abituale di fedeli, che gravitava attorno al santuario, a volte per anni; ne facevano seguito poi altri che continuavano la stessa ritualità. La maggior parte di loro, anche in quel luogo, era costituita da donne.⁶²

Le testimonianze di queste persone divenivano così l'elemento probatorio per il battesimo e per l'eventuale atto notarile, con il quale si riportava "in patria" il miracolato e che, esibito, permetteva l'inumazione in luogo sacro.

In molti casi il santuario era parte di un convento o di un'abbazia. Ritroviamo così coinvolti nel rito i Benedettini: in Svizzera a Einsiedeln, Muri, Disentis; in Francia a Benoîte-Vaux, les-Deux-Jumeaux

e San Benigno di Digione; gli Agostiniani a Ginevra; i Serviti a Maria Luggau in Carinzia e all'Annunciade d'Aix-en-Provence; i Premostratensi ad Usberg in Svevia. Non ho notizia di legame diretto con stanziamenti degli ordini mendicanti.

I Domenicani, quali incaricati del Sant'Uffizio, svolsero per i fatti di Trava in diocesi di Udine, un ruolo di inquisitori nei confronti del rito.⁶³

Il battesimo.

Non appena comparivano i segni di ritorno alla vita il bambino veniva immediatamente battezzato.

Il battesimo era frequentemente impartito da laici facenti parte del gruppo che assisteva al rito. Il Gélis nell'analizzare i miracoli di Avioth rileva che su 125 casi il 61% dei battesimi è impartito dalle donne, sebbene la chiesa abbia sempre preferito un uomo, quale ministro del sacramento.⁶⁴ Anche a Trava sono due donne a svolgere questo compito, così come alla Gelata, nel 1739 era stata Elisabetta Mongini ad impartire il sacramento. Non mancano i casi di battesimi impartiti dal parroco, come sembrerebbe essere avvenuto per quasi tutte le resurrezioni di Soriso e anche ad Hoenflue, o dai monaci, mentre è abbastanza raro che sia un genitore a compiere l'atto. Comunque le levatrici e gli eremiti erano nella maggioranza dei casi coloro che battezzavano.

Dopo il Tridentino una particolare vigilanza venne esercitata dalle autorità ecclesiastiche, affinché le levatrici fossero in grado di impartire il sacramento in caso di pericolo di morte.⁶⁵ Pertanto è abbastanza normale vederle in tale ruolo⁶⁶. Scorrendo i registri di battesimo della parrocchia di Soriso, così come delle altre della Riviera di San Giulio, frequentemente è annotato che il sacramento è stato impartito dalla levatrice "sotto condizione"; in questi casi, talvolta, in margine all'atto,

vi è un segno ricorrente, a Gozzano un piccolo sole, a Soriso una sorta di croce con riccioli.

Una certa diffidenza fu invece rivolta agli eremiti: sovente custodi dei santuari ed interessati alla frequentazione per le offerte che venivano lasciate, essi facilitavano l'esposizione del bambino ed erano un po' i "registri" della cerimonia: il loro comportamento finì per preoccupare l'autorità ecclesiastica al punto che, in alcune diocesi, fu loro proibito di battezzare sotto pena d'essere espulsi.⁶⁷ La resurrezione temporanea è stata persino vista come la specialità più curiosa degli eremiti - guaritori.⁶⁸

La cerimonia battesimale non aveva ovunque lo stesso svolgimento, differendo quasi sempre dal battesimo ordinario, sovente è conferito "sub conditione", non vi erano padrini o madrine; il rito si concludeva con il canto della "Salve Regina" o del "Te Deum" a cui faceva riscontro il suono a festa delle campane.

Il ringraziamento veniva talvolta significato tangibilmente "a perpetua memoria" con donazioni in denaro per celebrazione di messe e per la vita del santuario, con l'offerta di figurine ex voto in cera, legno (come quelle appese attorno alla cornice dell'affresco della Gelata) e argento; nel nord della Francia veniva dato al luogo del "répit" l'equivalente in grano del peso del neonato.

Il tipo di riconoscenza in sostanza non differiva da quello espresso dai pellegrini che si recavano nei "loca sancta" ad impetrare la "salus" del corpo e dello spirito.

La seconda morte.

Il miracolo aveva sempre un esito tragico, con il ritorno del bambino alla morte definitiva. Non sono mancati casi di risurrezione che, stando ai testimoni, durarono più ore; ci è stato tramandato anche un "répit" a lieto fine, avvenuto nel 1632 e per il quale, dopo quindici

anni fu posta nella chiesa di Notre-Dame des Vertus a Ligny-en-Barrois un quadretto ex voto.: “L’an 1632 Marie, fille de Mre Didier André, Procureur de sièges de Liney, et de Françoise Gérard sa femme; tost après estre née, estant tenue pour morte, et en cet estat portée en la collegiale de Liney devant l’image de Notre-Dame des Vertus reprend vie, est baptisée et vie encor. A present, en l’année 1647, que la dite Marie André a pour mémoire dédié ce tableau”.⁶⁹

La sepoltura.

E’ stata sottolineata l’importanza di battezzare i bambini non solo per salvare loro l’anima, ma anche per consentirne la sepoltura in terra consacrata, ultima pietosa cura che non era permessa ai non battezzati: “una simile procedura doveva apparire consueta a quel tempo, almeno per il clero; per le famiglie invece l’esclusione dalla sepoltura consacrata doveva essere un fatto grave e doloroso: soprattutto nelle campagne. I cadaveri degli infanti respinti dalla comunità cristiana dovevano venire interrati di nascosto... Probabilmente la chiesa stentò ad accorgersi che le sue norme mettevano in moto un processo di profanazione dei morti che ripugnava.”⁷⁰

La sepoltura avveniva quasi sempre nel cimitero della comunità dove si giungeva a volte con il famoso atto notarile comprovante la condizione di battezzato.

Molte volte, soprattutto quando il santuario si trovava in un luogo isolato, veniva usata una piccola cripta, oppure in qualche caso esisteva uno spazio destinato a cimitero; così accadeva ad Hoenflue, dove fu appositamente costruito accanto alla chiesa un cimitero, più volte sistemato ed ingrandito; forse ne uno esisteva anche al Boden di Ornavasso.

Alla Gelata, sebbene non vi fosse un cimitero, parrebbe logico dedurre che i bambini non beneficiati del miracolo venissero interrati

accanto all'oratorio, infatti Elisabetta Mongini, citata quale protagonista del "répit" del 1739 aveva rinvenuto il piccolo morto nel terreno accanto all'oratorio.

Anche in ambiente protestante l'esclusione del non battezzato dal cimitero comune provocava disagio e dolore. Presso i Riformati, dove la pratica del "répit" non esisteva, vigeva l'uso di interrare i non battezzati presso i muri perimetrali delle chiese, in corrispondenza dello scolo dei pluviali: si riteneva infatti che l'acqua scivolata dal tetto delle chiese fosse benedetta: infatti più vicino alla chiesa si era sepolti e più si era al sicuro contro gli spiriti maligni della terra.

Questo valeva in particolare per i non battezzati, più soggetti ad essere preda dei demoni e divenire essi stessi anime vaganti; si riteneva, pertanto, che quando il Pastore benediceva l'acqua lustrale, tutta l'acqua situata all'interno e all'esterno della chiesa divenisse acqua battesimale,⁷¹ pervasa dallo Spirito Santo, cosicché quando pioveva, soprattutto a diretto, la pioggia si trasformava in acqua lustrale e penetrando fino ai resti del fanciullo, gli conferiva un battesimo analogo a quello che avrebbe ricevuto in chiesa.

La sepoltura nel cimitero diveniva poi una garanzia contro coloro che, dediti alla stregoneria, usavano dei piccoli non battezzati per le loro orribili pratiche sataniche.

L'atteggiamento dell'istituzione ecclesiastica nel corso dei tempi.

L'autorità ecclesiastica nel corso dei secoli ebbe nei confronti del supposto miracolo un atteggiamento incerto, quasi contraddittorio.

Alle esplicite condanne di alcuni vescovi si contrappongono più spesso il silenzio, la cautela, qualche volta l'aperta condiscendenza di altri.

Il più antico provvedimento sinodale di cui si ha memoria è costituito dagli Statuti della diocesi di Langres, emanati nel 1452 dal vescovo Philippe di Vienne; proibendo nettamente questo abuso, egli

lasciava tuttavia spazio alla possibilità di un autentico miracolo riportante alla vita il bambino, il quale doveva veramente mostrare i segni della reviviscenza, senza alcun intervento esterno di forzatura. I fedeli venivano, nel contempo, messi in guardia da ogni forma di illusione.⁷²

Statuti diocesani di Langres (1452)

“Sovente avviene che i bambini nascano inanimati e senza vita e che persone ignare li battezzino, credendo che essi hanno anima e vita, poiché sembra loro che si muovano presso il fuoco; esiste l’usanza di portarli in certe chiese o luoghi pii della nostra città e della nostra diocesi, con la speranza che, per intercessione e merito dei santi, i piccoli ritrovino l’anima e la vita. Noi decidiamo e condanniamo il rito e ammoniamo affinché nessuno, d’ora in poi, si permetta di battezzare questi bambini, a meno che siano apparsi dei segni evidenti e che il bambino si muova da solo e non sotto l’azione del calore d’un focolare o di altre cose.”

Ma le proibizioni del presule sembrerebbero essere cadute nel vuoto, se ancora nel 1479 il suo successore Guy Bernard dovette ribadire quanto espresso nel sinodo precedente, e questa volta con maggior rigore. Nel nuovo Statuto i pretesi segni di ritorno alla vita sono descritti nei dettagli e si tenta una spiegazione naturale degli stessi, visti come una forma di illusione collettiva, determinata e quasi guidata dalle “donnicciuole” che sempre stavano attorno a questi santuari. Tuttavia, per non urtare completamente la sensibilità popolare, il vescovo invitava a ricorrere sempre al curato del luogo.

Per l’area francese ritroviamo analoghe disposizioni sinodali per tutto il Cinquecento e il Seicento: Sens (1524), Lyon (1557 e 1556), Besançon (1592 e 1656), Toul (1658); è da notare che le diocesi di Besançon e Toul sono confinanti con quella di Langres.

Analizzando il territorio francese si rileva come l’atteggiamento dell’autorità ecclesiastica non fosse certo univoco.

Nelle regioni settentrionali (Fiandre, Artois, Piccardia) che sono fra l'altro le zone più dense di santuari "à répit", testimoniati da molteplici cronache locali, funzionanti fino al sec. XVIII,⁷³ i disposti sinodali sono meno drastici .

Abbiamo notizia, ad esempio, di un sinodo provinciale di Cambrai del 1631⁷⁴ che, pur riconoscendo l'irregolarità della prassi, sostenne la curiosa ipotesi che i bambini portati ai santuari non fossero davvero morti, e pertanto si limitò a proibire che le resurrezioni venissero segnalate col suono delle campane (uso che è riferito anche per la Gelata di Soriso) e festeggiate come miracoli.

A quel tempo l'uso radicato di ricorrere ai "répit" risulta testimoniato, in Francia, non limitatamente alla gente del popolo.

Infatti pochi anni dopo le disposizioni di Cambrai nel pubblicare una specie di catechismo pratico dei sacramenti, Jean Huchon consigliava agli sfortunati genitori di ricorrere alla pratica del "répit".⁷⁵

In area italiana la situazione non si scostava molto da quella francese, portata come esempio.

Si è visto poi l'atteggiamento assunto nel 1590 dal vescovo di Novara Cesare Speciano, in relazione ai fatti di Rimella; atteggiamento severo e ribadito in più sedi, assunto nel pieno rispetto dei dettami del Concilio di Trento e della conseguente opera di Riforma, di cui il presule novarese fu un fedele attuatore.

Nel caso di Rimella si potrebbe ipotizzare che la posizione del vescovo sia stata molto decisa trattandosi di un insediamento di fondazione Walser, popolazione di ceppo e di lingua tedesca, per la quale l'autorità ecclesiastica novarese poteva temere (in ragione di una vicinanza geografica ed etnica con la zona del Vallese svizzero riformato) un allontanamento dal cattolicesimo. Forse questo timore porterà il Bascapè, successore dello Speciano, a prestare un'attenzione particolare per le popolazioni Walser, presenti in più luoghi della diocesi novarese, procurando, fra l'altro, che avessero dei sacerdoti in grado di parlare la

loro lingua.⁷⁶ Ma già nel XVII sec., come si è visto per la Gelata, l'atteggiamento assunto dall'episcopato novarese mutò, al punto da autorizzare il battesimo "sub conditione" per i piccoli morti portati a Soriso.

Per avere riscontri più lontani va rilevato che, in area trentino-friulana, esisteva un atteggiamento differente e discordante in relazione a fatti verificatisi a breve distanza spaziale e temporale. Ad esempio il vescovo di Trento Carlo Emanuele Madruzzo, morto nel 1658, aveva prestato grande fede ed espresso consenso per le attestazioni di miracoli dei santuari "à répit" situati nella sua diocesi, al punto da darne notizia al Gumpfenberg, che inserì quei luoghi nel suo *Atlas Marianus*. In diocesi di Udine al contrario, era stata promossa a partire dal 1681, una accurata indagine sfociata nella condanna dei fatti di Trava. Nel 1708 i visitatori episcopali inviati al santuario di San Modesto di Aldeno si limitarono ad imporre al curato di istruire i due uomini che presiedevano al rito, in modo che sapessero ben distinguere i segni del ritorno alla vita e non impartissero il battesimo nei casi incerti.⁷⁷ Un parere definitivo circa il rito venne infine espresso nella prima metà del Settecento dalla Curia romana, con disposizioni rivolte a tutti i paesi cattolici.

Le sei sentenze emanate fra il 1729 ed il 1751⁷⁸ furono il risultato di un'indagine condotta dal Sant'Uffizio sui presunti miracoli di "répit" verificatisi presso l'abbazia di Ursberg in Svevia, cenobio appartenente ai Canonici regolari dell'Ordine Premostratense. L'abbazia, fondata secondo la tradizione dallo stesso San Norberto fra il 1226 ed il 1228, venne soppressa nel 1803, ma ne rimangono ancora gli edifici⁷⁹.

I fatti di Ursberg, per i gravi risvolti assunti, avevano suscitato l'interessamento diretto della Curia pontificia. E' interessante notare che in un'opera, stampata proprio negli anni in cui le resurrezioni temporanee di Ursberg avevano provocato l'intervento del Sant'Uffizio, nel descrivere l'abbazia non è fatto esplicito cenno a tali miracoli. Viene però segnalato che "florete ibidem celebris peregrinatio ad Thaumaturgam

iconam Christi Crucifixi".⁸⁰

Il rito venne ufficialmente condannato dal papa Lambertini nel 1755, con l'accusa di abuso del sacramento del battesimo contenuta, appunto nel *De Synodo Dioeclesana*.

Ma sebbene, dopo varie e contrastanti posizioni, l'autorità pontificia si fosse infine pronunciata apertamente contro la pratica del "répit" i fedeli continuarono a far ricorso a quei santuari non solo per tutto il Settecento e l'Ottocento, ma ancora ai tempi in cui scriveva il Saintyves, quindi all'inizio del nostro secolo.

In alcuni casi la frequentazione dei luoghi dei "répit" continuò per secoli pur attraverso periodi di affievolimento; talvolta agli stessi "loca sancta" si collegavano altre forme di devozione sempre comunque collegate all'idea di liberazione da una situazione di costrizione, di legame, infatti ai "répits" si andava anche per chiedere la liberazione dalla gravidanza con un parto facile, la guarigione dall'epilessia e dal rachitismo.⁸¹

Sebbene gli storici del "répit" abbiano sempre individuato nel sermone di Sant'Agostino il fondamento della pratica, probabilmente la Chiesa primitiva conosceva un rito di battesimo "per i morti".

San Paolo, infatti, nella I epistola ai Corinti, XV, 29 scrive: "Altrimenti, che significherebbe la pratica di coloro che si fanno battezzare per i morti? Se i morti assolutamente non risorgono, perché si fanno battezzare per loro?"

Questa pratica doveva essere nota ai Corinti; "San Paolo menziona, senza biasimarla, una usanza di cui non si trova traccia altrove nel Nuovo Testamento e che non è stata conservata dalla Chiesa Cattolica; perciò rimane per noi piena di oscurità. Le poche allusioni che si trovano negli antichi, di un battesimo in relazione coi morti, si riferiscono a sette eretiche, i Marcionisti, i Montanisti, forse i seguaci di Cerinto, o a pratiche di cristiani male illuminati; e in molti di questi casi si tratta di battesimi di persone vive in favore dei morti, nel loro

interesse, come in San Paolo, ma di battesimo invece e al posto dei morti (“uper”), o di battesimi degli stessi cadaveri. L’apostolo non condanna l’usanza a cui allude, e perciò vi possiamo vedere una specie di suffragio per i morti”.⁸²

Indubbiamente la pratica era in uso presso alcune sette eretiche dei primi secoli del Cristianesimo: ne fanno cenno Giovanni Crisostomo e Filastrio: il rito venne condannato dal Terzo Concilio di Cartagine nel 397; in tale sede veniva esplicitamente proibito di amministrare ai morti i sacramenti del battesimo e dell’eucaristia.⁸³

Aspetti meno noti del rito dei “répits”.

La pratica rituale del “répit” è certo in primo luogo legata alla visione cristiana del battesimo, come sacramento di salvezza, ma anche come rito esorcizzante. “Il bambino morto senza battesimo poteva rappresentare un’entità senza pace, che poteva tornare a disturbare e spaventare i viventi. Nella letteratura folcloristica, in effetti, è ben noto il motivo della persona non battezzata, che non può rimanere nella tomba. E’ una condizione che tocca soprattutto ai bambini in tenera età: in tutta Italia è diffusa la figura di un folletto (chiamato massarol nel Veneto, linchetto in Romagna, mazzamoriello o monaciello nel Sud), quasi sempre vestito di rosso e con un berrettino d’egual colore, dispettoso ma non malvagio, che appunto rappresenta il neonato morto privo del sacramento, tenacemente legato alle persone e ai luoghi della sua effimera esistenza. Anche il folklore francese conosce apparizioni del genere, che assumono però forme assai più cupe e dolorose. Le anime dei bambini morti senza battesimo vagano per i campi e lungo le rive dei fiumi (forse i luoghi dove più comunemente i corpi venivano abbandonati) chiedendo ai viandanti di far loro da padrini, oppure compiono macabre danze davanti ai cimiteri, reclamando d’esservi ammessi. Altre volte si trasformano in uccelli dal canto straziante, o in piante di

cui non è lecito strappare i rami. Queste leggende sembrano diffuse nelle regioni nord orientali della Francia; ma probabilmente rinviano a un nucleo di tradizioni molto più antico, in origine presente senza interruzioni in una larga fascia di territori.”⁸⁴

Ecco allora la ricerca a tutti i costi del battesimo che è “un esorcismo; una scelta essenziale di campo.”⁸⁵ In ultima analisi il fatto stesso che il ricorso ai “*répits*” continuasse ad avvenire, nonostante i divieti delle autorità ecclesiastiche, testimonia quanto fosse sentita la necessità di dare pace all’anima del piccolo morto. Attraverso questo obbligatorio ritorno alla vita, che può vedersi in una simbologia di recupero, poteva rimarginarsi una frattura e cioè poteva avvenire la sepoltura nel cimitero della Chiesa o nell’ossario comune, comunque ancora una volta vicino ed assieme agli altri defunti della Comunità. I luoghi di sepoltura, pertanto, riconfermano il paese come organizzazione della vita.⁸⁶

Accanto a queste interpretazioni date al fenomeno, ed oltre le stesse, è stato osservato come sovente questi “*loca sancta*” sorgessero presso antichi luoghi di culto precristiano. Alcuni santuari di questo genere furono mete devozionali per secoli e secoli, senza soluzione di continuità, pur con punte di maggiore o minore fruizione e fervore. La persistenza e l’attaccamento a queste pratiche possono essere studiati e riferiti, nella loro attuazione, all’atteggiamento della Chiesa nei confronti del sacramento del battesimo; ma non possono e non devono essere limitati a questa visione e all’indagine conseguente.

La matrice profonda va ricercata nel substrato di antiche pratiche sacrali precedenti la cristianizzazione, in modo specifico quella delle campagne, più lenta ad affermarsi nella sua completezza teologica: riti e miti mai del tutto cancellati e radicati che, nel caso dei “*répits*” balzano evidenti per molti aspetti, particolari e coincidenze presenti in essi.

Il dato più evidente che porta al collegamento con il mondo sacrale precristiano è la localizzazione di moltissimi santuari “del ritorno alla

vita”: essi sono quasi sempre situati in luoghi appartati, persino isolati, possibilmente posti su un’altura, e questo è il caso della Gelata, del Boden, di Hoenflue. Li si ritrova ai piedi di un burrone, sovrastanti una scarpata, o in valloni ombrosi.

Nel frequentissimo caso di collocazioni extra urbane, accanto al santuario è presente una fontana, una sorgente naturale, un lago o uno stagno, un ruscelletto, o più semplicemente un pozzo, che in alcuni casi è situato addirittura all’interno dell’edificio sacro. L’elemento acquoreo è peraltro riscontrabile anche in chiese del “répit” inserite nel tessuto urbano. Il paesaggio circostante è generalmente boscoso e rupestre. E’ stato osservato che l’acqua, in definitiva sempre presente, sgorga dalla terra attraverso un’apertura più o meno grande, situata in una grotta o semplicemente sotto un sasso, stabilendo in questo modo una sorta di collegamento fra gli elementi del mondo sotterraneo (quello dei defunti e delle forze oscure) e quelli superficiali della terra. Acqua sorgente e simbolo della vita, elemento essenziale nella pratica/rito della resurrezione temporanea, in cui il battesimo è stato visto quale forma cristianizzata di un rituale antico di purificazione, di lustrazione, di iniziazione alla comunità, che seguiva la nascita.

☪ In molti santuari, fino all’Ottocento, si poneva il piccolo defunto presso la fonte, talvolta lo si immergeva nell’acqua della sorgente raccolta in una vasca, per un numero di volte stabilito da una sorta di rituale locale: così avveniva a Vénasque (diocesi di Carpentras in Vaucluse) a Benoîte-Vaux, a Meyronnes, a Saint-Ours, a Frolois d’Autun.

Persino certi massi coppedati o megalitici hanno svolto un ruolo di tavola d’altare nell’esposizione, momento fondamentale nel rito della doppia morte, poiché corrispondente alla richiesta di miracolo; elementi tutti che confermano l’idea di matrici culturali precristiane presenti alle origini di questi santuari.

In Francia, terra del “répit” per eccellenza, sono stati rinvenuti degli ex voto gallo-romani (statuette di dee madri e della fecondità)

negli scavi condotti attorno ai santuari del “répit” o nelle fonti situate loro accanto. Così si è verificato a Frolois e alla Roche-d’Hys (diocesi d’Autun) dove il rinvenimento di alcuni ex voto gallo-romani risalenti ai primi secoli della nostra era, dimostra chiaramente come il santuario fosse associato ad una fonte a cui erano riconosciute virtù risanatrici. I luoghi “del ritorno alla vita” erano talvolta frequentati anche per risolvere alcune malattie infantili, quali il rachitismo; servivano, infine, da aree per la sepoltura dei nati prematuri o per i nati morti. In Francia, quando fra il Cinquecento e il Seicento vennero riedificate nuove cappelle sul luogo, o contenenti le precedenti, le antiche figurette votive in pietra rappresentanti il bambino fra i suoi genitori, furono reimpiegate quale elemento decorativo della facciata oppure a corona del portale d’entrata, testimoniando così la permanenza di una pratica ben più remota.

I luoghi del “répit”, collocati sovente in zone “limite” di un territorio o di una regione, ai confini dei medesimi, in virtù della molteplicità delle loro funzioni taumaturgiche (solo all’apparenza limitate allo specifico rito della resurrezione temporanea) furono per secoli luoghi di profonda sacralità che, nel tempo, variamente si è espressa: incanalata, in alcune situazioni, nella “ben regolata devozione” promossa e controllata dall’autorità ecclesiastica, altre volte (specialmente fra le montagne isolate e lontane dai centri istituzionali) più libera di esprimersi spontaneamente.

Attorno alle “cappelle del miracolo” i simboli della vita e quelli della morte si intrecciarono senza soluzione di continuità, riproponendo sempre ai devoti la precarietà dell’esistenza terrena e la fragilità della condizione umana: dunque sia la necessità della salvezza dell’anima, e di qui la possibilità di accedere al metafisico, sia l’appartenenza degli esseri viventi al grande corpo della Terra-Madre.⁸⁷

La conformazione e le peculiarità di molti luoghi del répit, e particolarmente quelli di area alpina sono caratterizzate dalla presenza

di puntuali elementi naturali, quali l'altura, l'acqua, la roccia, il bosco, precisi rimandi a simbologie sacrali; per questi luoghi molte volte manca una leggenda di fondazione, ma si parla di "culto antichissimo", quindi rimando a presenze di sacertà pre cristiana; il persistere nel tempo di una fama di taumaturgia, dalle caratteristiche inusitate quale è appunto il "répit", rito della doppia morte; la necessità di riproporre (attraverso edificazione, riedificazione e sistemazione del contenitore sacro, costituito dagli oratori, come è avvenuto ad Hoenflue e alla Gelata; la perimetrazione sacrale di un luogo emanante "salus", ci riporta ad una situazione di "sacrum continuum", di luoghi densi di "fascinans" e di "misterium tremendum".

La storia di molti luoghi montani del répit e degli avvenimenti costruttivi conseguenti, possono essere intesi, senza sminuire e senza nulla togliere al fatto religioso e devozionale (comunque inserito nella medesima istanza di approccio al metafisico) come un tentativo, certo non conscio, ma emergente dal profondo della "pietas", di circoscrivere lo spazio sacro, di separarlo, delimitandovi un centro e distinguendolo da una periferia nell'ambito e all'interno del quale accostarsi al "divino", chiedendone la protezione e la doppia "salus": la salute del corpo e la salvezza dello spirito .

Fonti archivistiche:

ACRSP= Archivio dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti) Milano

APB = Archivio parrocchiale Borgomanero

APM = Archivio parrocchiale Macugnaga

APS = Archivio parrocchiale Soriso

ASDN= Archivio storico diocesano di Novara

FMB = Fondazione Marazza Borgomanero

Note

Questo testo è inedito. Il materiale illustrativo è ancora in fase di raccolta.

¹P. SAINTYVES, *Les Résurrections des enfants morts-les sanctuaires "à répit"*, in "Revue d'ethnographie et sociologie" II (1911) pp. 65. Il termine "à répit" conferito a questo genere di luoghi è stato riferito per la prima volta da J. CORBLET, *Histoire du Sacrement du Baptême*, Paris-Bruxelles, 1881-1882, in 8°, I, p. 423, che lo ricollega ad un termine locale della Piccardia.

²J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F. - La Nouvelle Clio, 1971, p. 245.

³ASDN, *Atti di visita*, tomo 8, f. 290 (visita di Cesare Speciano, 8 settembre 1590).

⁴ASDN, *Atti di visita*, tomo 8, ff 299 (ordini seguenti la stessa visita).

⁵Cfr. K. ANDEREGG, *Durch der heiligen Gnad unt Hilf*, Basel, Verlag G. Krebs AG, 1979, pp. 76-88, J.B. BERTRAND, *Deux sanctuaires valaisans suppléant au Baptême des enfants morts-nés*, in "Folk-lore Suisse" 33-e année (1943) pp. 3-4.

⁶Cfr. *Synodus Dioecesisana sub reverendissimo Domino D. Caesare Speciano*, Novariae, ex typis Haeredum Fr. Sexali, 1591, pp. 36-37.

⁷ASDN, *Atti di Curia*, 1590.

⁸Questo santuario è stato oggetto di alcuni miei studi (condotti completamente su materiale inedito) cfr. F. MATTIOLI CARCANO, *Il tempo di un respiro*, in "Le Rive", 3/92, *S. Maria della Gelata e i santuari del "répit"*; in F. MATTIOLI CARCANO - V. CIRIO, *Santa Maria della Gelata di Soriso nel contesto europeo dei santuari fonte di vita*, Bolzano, N. TESTORI, 1993, *Santa Maria della Gelata di Soriso, santuario "à répit"*, in Quaderni Milanese, Fonti e studi di storia lombarda, 1/94.

⁹L. CORRAIN - P.L. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folklorici dei sinodi diocesani italiani*, 1970, p. 377.

¹⁰ASDN, *Atti di Visita*, tomo VI, p. 39, "Processi di streghe".

¹¹L. CORRAIN - P.L. ZAMPINI, op. cit., p. 377.

¹² ASDN, *Atti di visita*, tomo VI, p. 115.

¹³ ASDN, *Atti di Visita*, tomo IX, p. 96.

¹⁴ ASDN, *Atti di Visita*, tomo IX, p. 362.

¹⁵ ASDN, *Atti di Visita*, tomo 304, p. 232.

¹⁶ L'episodio è presente nel *Libro dei Battesimi* dell'APM, e narrato anche in un manoscritto di parroco di Macugnaga, don Pietro Rigorini; è riferito, inoltre, da R. MORTAROTTI, *I Walser*, Domodossola, Giovannacci, 1979, p. 355.

¹⁷ Cfr. *Cartulaire du Chapitre de Notre-Dame de Lausanne*, (éd. crit. par CHARLES ROTH) t. 1, Lausanne, Texte, 1948 p. 650 e C. SANTSCHI, *Les Sanctuaires à répit dans les Alpes occidentales*, in "Revue d'Histoire ecclésiastique Suisse", 79 année (1985) pp. 125-128).

¹⁸ Per Hoenflue, cfr., K. ANDEREGGER, op. cit.

¹⁹ Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., p. 566.

²⁰ Forse il primo a proporre questo collegamento con i testi patristici fu J. HUCHON, *Flambeau des chrétiens ou exposition catholique des sept sacrements*, Lille, 1635, p. 34.

²¹ A. AUGUSTINUS, Sermo CCCXXIV in PLXXXVIII, coll. 1446-1447. La traduzione italiana è in P. BROWN, *Agostino d'Ip'ona*, Torino, 1971, pp. 390-391.

²² Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., pp. 566-567.

²³ Cfr. LE BIENHEUREUX JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée* (traduit par TEODOR DE WYZEWA) Paris, Perin et C., 1902, pp. 173-174.

²⁴ Per Pietro di Lussemburgo (1369-1387) cfr.: *Acta sanctorum, Julii I*, p. 562. Sebbene la richiesta di canonizzazione fosse stata precoce, questa ebbe luogo solo nel 1527; tuttavia il suo culto era molto diffuso. Dal luogo della sua sepoltura "giungevano giornalmente notizie di grandi miracoli" J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Firenze, 1966.

²⁵ Si vedano i seguenti saggi: J. GÉLIS, *La mort e le salut spirituel du nouveau-né. Essai d'analyse et d'interprétation du "sanctuaire à répit" (XV-XIX sec.)* in "Revue d'histoire moderne et contemporaine, t. XXXI (juillet-septembre 1984), p. 362. P. PARAVY, *Angoisse collective et miracles au seuil de la mort: résurrections et baptêmes d'enfants morts-nés en Dauphiné au XV^{ème} siècle*, in AA.VV. *La Mort au Moyen-Age*, Strasbourg, 1977, pp. 87-102, in cui si analizza la situazione nelle civilissime Fiandre, dove anche in ambiente socialmente evoluto la pratica del "répit" aveva profonde radici. Del resto nella stessa città di Bruges la chiesa del SS. Signore era considerata un luogo del "répit".

²⁶ A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, t. 1, vol. I, Paris, Ed. Auguste Picard, 1943, pp. 123-124.

²⁷ Circa la situazione nella regione parigina cfr. lo studio di L. FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, 1962, pp. 294-298, interessante per l'analisi che l'autore fa di una zona di campagna dove tuttavia si avverte l'influenza urbana. Il fenomeno pertanto non deve essere necessariamente collegato ad ambienti sociali montani o contadini. Un'analisi del medesimo tipo è condotta da J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1963, pp. 91-94 e 273-279.

²⁸ Documenti di questo tipo sono stati segnalati fra gli altri da S. CAVAZZA, *La doppia morte: Resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in "Quaderni storici", a XVII, n. 2, agosto 1982, p. 561; nell'analisi condotta sui miracoli di S. Maria di Trava presso Udine, e da J. CH. DIDIER, *Un sanctuaire à répit du diocèse de Langres*, in "Mélanges de Sciences religieuses", XXV, 1968, pp. 10-21.

²⁹ J.B. THIERS, *Traité...*, 4 vol., Paris, 1697. Per la figura del Thiers: cfr. E. AMAND, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XV, 1, Paris, 1946, coll. 617-618.

³⁰ J. MABILLON, *Epistola de cultu sanctorum ignotorum Eusebii Romani ad Theofilum Gallum*, Parisii, 1698, p. 18 e pp. 30-31.

³¹ P. VIRET, *Disputations chretiennes en manière de deiviz*. Genève, J. Girard, 1544, p. 68 e segg.: l'opera è stata analizzata da J. BARNAUD, *Pierre Viret. Sa vie et son oeuvre (1511-1571)*, Saint-Amans, Tarn, 1911, pp. 257-272.

³² BENEDICTUS XI, *De Synodo dioecesana libri tredecim*, Romae, 1755, pp. 200-201.

³³ Paris, 1881, pp. 421-423.

³⁴ A. VAN GENNEP, op. cit., p. 124.

³⁵ Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., p. 556. Per l'area di influenza cfr. GÉLIS, op. cit., pp. 366-368 e VASELLA, *Über die Taufe totgeborener Kind in der Schweiz*, in "Revue d'Histoire ecclesiastique Suisse" t. 60. (1966) p. 45.

³⁶ J. GÉLIS, op. cit., p. 362.

³⁷ DUMONT, *Histoire des monastères de l'Etanche e de Bênoite-Vaux*, Nancy, 1853, p. 120.

³⁸ Cfr. J. HAMON, *Notre Dame de France ou Histoire du culte de la sainte Vierge en France, depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours*, Paris, Plon, 1866, vol. VI, p. 24.

³⁹ Cfr. G. d'EMILIANE, *Histoire des tromperies des prêtres e t moines*, riportato da P. SAINTYVES, *Les résurrections...* op. cit., p. 72.

⁴⁰ Cfr. P. SAINTYVES, *Les résurrections...* op. cit., p. 68. Per i répit legati alle abbazie svizzere cfr. I. MULLER, *Zur Taufe totgeborener Kinder im Bunderland* in "Schweizerischen Archiv für Volkskunde" t. 54 (1958) pp. 15-27.

⁴¹ Cfr. J. GÉLIS, op. cit., p. 364.

⁴² *Ibidem*, p. 372.

⁴³ I santuari dove più alto è stato il numero di resurrezioni sono quelli di Favenay e quello di Avioth, con 135 casi fra il 1624 e dil 1635 (cfr. J. GÉLIS, op. cit., p. 368) quello S. Maria di Trava e certamente anche Morel-Hoenflue.

⁴⁴ Cfr. J. GÉLIS, op. cit., p. 363; per S. Claudio cfr. P. SAINTYVES, *En Marge...* op. cit., p. 169-170.

⁴⁵ Cfr. P. SAINTYVES, *En Marge...* op. cit., pp. 173-191.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 168-173.

⁴⁷ E. HENRION, *Giovanna d'Arco, la confidente degli Angeli*, Milano, 1920, Soc. ed. "Vita e pensiero", p. 208.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 209. L'episodio è ripreso da J. FABRE, *Procès de condamnation*, Paris, 1895, p. 105.

⁴⁹ S. CAVAZZA, op. cit., p. 566.

⁵⁰ J. GÉLIS, op. cit., p. 371.

⁵¹ Cfr. Ch. A. DE SALES, *Histoire du Bien-heureux François de Sales*, riportato da P. SAINTYVES, *Les résurrections...* op. cit., p. 66.

⁵² Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., pp. 551.

⁵³ P. SAINTYVES, *En Marge...* op. cit., p. 187.

⁵⁴ FMB, ms N. 96.

⁵⁵ Così avvenne nella diocesi di Digne, alla cappella di S. Ourse, dove la preghiera era compiuta da una vedova e da nove fanciulle: cfr. P. SAINTYVES, *En Marge...* op. cit., p. 171.

⁵⁶ Cfr. J. CH. DIDIER, op. cit., p. 10.

⁵⁷ M. BERNOS, *Réflexions...* op. cit., p. 13.

⁵⁸ Cfr. G. GÉLIS, op. cit., p. 363-364. Il SAINTYVES (*En Marge...* op. cit., p. 186) accenna a testimonianze dalle quali si rileva che alcuni resuscitati avevano parlato e dato segni di vita per più ore.

⁵⁹ Cfr. D. HOLBACH, *Recherches sur les Miracles par l'auteur de l'examen des Apologistes de la Religion chrétienne*, cit. P. SAINTYVES, *En Marge...* op. cit., p. 186).

⁶⁰ Cfr. P. SAINTYVES, *Les résurrections...* op. cit., p. 68.

⁶¹ Cfr. K. ANDEREGG, op. cit., p. 81.

⁶² Cfr. G. GÉLIS, op. cit., p. 364.

⁶³ Cfr. in S. CAVAZZA, op. cit. il ruolo svolto dal domenicano padre Antonio Dall'Occhio come inquisitore dei fatti verificatisi a Trava (Udine).

⁶⁴ Cfr. J. GÉLIS, op. cit., p. 365.

⁶⁵ Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., p. 569.

⁶⁶ Anche il vescovo novarese Speciano nelle sue disposizioni sinodali si era occupato della corretta informazione in materia di battesimo alle levatrici.

⁶⁷ Così avvenne, ad es. nel 1638 per la diocesi di Toul (cfr. J. GÉLIS, op. cit., p. 371).

⁶⁸ Cfr. J. SAINSAULIEU, *La vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration*, tesi, Un. Paris IV, 28 giugno 1973, p. 97.

⁶⁹ C.P. JOIGNON, *En plein coeur de Barrois: Le Comté e la ville en Barrois*, Bar-Le-Duc, 1951, t. II, p. 138.

⁷⁰ S. CAVAZZA, op. cit., pp. 571-572.

⁷¹ J. GOTTHELF, *Les joies et les souffrances d'un maître d'école*, Neuchâtel., Delachaux et Niestlé, 1859, pp. 155-156.

⁷² J. CH. DIDIER, op. cit., pp. 9-10 (si riporta il testo della disposizione in traduzione italiana). Anche questo documento è una prova dell'atteggiamento ambiguo dell'Autorità ecclesiastica nei riguardi dei Santuari del "répit" e delle relative devozioni.

⁷³ Cfr. H. PLATELLE, *Les chrétiens face au Miracle, Lille au XVII siècle*, Paris, 1968, p. 52.

⁷⁴ Concilia Germaniae, IX, p. 547: "mandat hac synodus ne quis campanarum pulsu vel quovis alio modo id pro miraculo publicet nisi prius ab ordinario loci fuerit approbatum".

⁷⁵ J. HUCHON, op. cit., p. 34.

⁷⁶ Il BASCAPÈ si interessò in più occasioni di questa minoranza etnica, anche in relazione al culto di S. Elia, venerato all'isola di S. Giulio, e che la tradizione (peraltro non convalidata da una fonte documentaria) tramandava essere stato vescovo di Sion nel Vallese e venerato dai Walser persino con pellegrinaggi all'isola. Di S. Elia il BASCAPÈ scrive nella *Novaria seu de Ecclesia Novariensi, Libri duo. primus de locis alter de episcopis*, Novariae, MDCXII; trad. it. di G. RAVIZZA, *La Novara Sacra del Vescovo Venerabile Carlo Bascapè*, Novara, Tip. Merati, 1878, p. 189; e ancora in una lettera all'abate Aiazza di Vercelli in data 4 giugno 1603. Nella medesima missiva il presule si preoccupava anche per gli studi di alcuni seminaristi di etnia Walser: cfr. Carlo Bascapè, L. E., vol. XIV, lett. 423, in ACRSP.

⁷⁷ Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., p. 565.

⁷⁸ Cfr. S. CAVAZZA, op. cit., p. 566; Le sentenze sono richiamate in: *Benedictus XIV De Synodo...* op. cit., p. 200-201.

⁷⁹ Per l'abbazia di Ursberg cfr. N. BACKMUND, *Monasticon Praemostratense*, tomus primus, Straubing, Attenkoferche Buchdruckerei, 1949, pp. 86-88.

⁸⁰ HUGO CH.L., *Sacri Ordinis Praemonstratensis Annales, in duas partes divisi*, Nanceij, apud Viduam Joan Bapt. et Abelem-Dionysium Cusson, MDCCXXXVI, t. II, coll. 1147-1157.1156).

⁸¹ Cfr. J. GÉLIS, op. cit. p. 370.

⁸² G. HUBY, *Commento a San Paolo, Prima Epistola ai Corinti*, Roma, Editrice Studium, 1962, pp. 305-306.

⁸³ Il cap. 6 di tale Concilio stabilisce *Item placuit ut corporibus defunctorum eucharistia non detur... deinde cavendum est ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credas* (cfr. G. HUBY, op. cit. p. 306, nota 20). L'accusa di adesione al Marcionismo per chi utilizzava la pratica del "répit" era stata avanzata nel Seicento anche dal Thiers e dall'Alexandre (opere citate).

⁸⁴ Cfr. S. CAVAZZA, op. cit. p. 572.

⁸⁵ A. AGNOLETTO, op. cit., p. 41.

⁸⁶ Cfr. L.M. LOMBARDI SATRIANI - M. MELIGARA, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli, 1982, p. 56.

⁸⁷ Cfr. J. GÉLIS, op. cit., pp. 372-373.

ALMERINO DE ANGELIS

Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo
Associazione Soulestrelh, Sampeyre

LA SACRALIZZAZIONE DEL TERRITORIO: CROCI, PILONI, CAPPELLE. GLI ESEMPI DELLA VAL VARAITA.

1. Introduzione

“Per i viol boussù de mountanha que, ‘ntré doùe file de làuse dreche, ménen da na rouhàa a l’altra, acò que soubretout me pica i uéi soun i pilioùn di Sont, que minquetòn se lèven dessài ou delài. I n’è partout, a l’adrèch e a l’ubàc, en vista e estremà, de gro e de pichot; e tuchi demòusten la grinour que la gent di valade àn agù per i Sont, soubretout per sie Sont.

De coura i temp àn escasi desvuidà de gent i rouhàa de mountanha, tonti d’aquesti pilioùn soun anà ‘n menc en pàu per bot, couma i méire, i fourn, i fount e i muraiòun di chomp. I n’è d’aquihì que se despouéien journ per journ, en lissont ai pé de barouùn de chaussinàs, enté se veg encà n’aletta d’ange issì, en toc de bastoun de vesque aquì, mesa testa de Sont alài.

I pinture, ‘n toumbònt, làissen patanue i muràie a séc, que la piéia, ‘n aribònt per travers, lava d’aquel estiss de màuta que ten ensèm na péira ‘bou l’altra. D’entourn an aquesti pilioùn se fon sout git e arpouhèl sarvage, couma a voulé couèrbe ‘na nuhèssa esquelétrica.

Belle descroustà e lissà ‘n menc, tutùn issì amoun

soun mai car i pilioùn que lou làbi à frilà,

qu’i guéise gronde e grosse...

dì noste poueta Toni Boudrie.

Per pouhé fàa counouissensa ‘bou i Sont di pilioùn, la chal duèrbe i brounde di sambuqule ou i àutre frasche qu’i fon courouna. De drie, i Sont de noste valade, Son Mourissi, Son Coustòns, Son Chafrè ou Jòfre, te salùten ‘bou la brounda dal martiri; Sonta Delibra te mousta dui pichoutét enfassà estrèch couma doue mique de pon; Son Roc seméia que tire ‘n fià de soulage a sente la lenga del chon qu’i berlica d’aval amoun la piaga dal pé.”¹

La citazione è lunga ma doverosa non solo perchè accomuna due grandi poeti occitani, Tavio Cosio ed Antonio Bodrero², ma soprattutto perchè ha il pregio di registrare con efficaci parole le sensazioni che si provano quando, lungo i sentieri di montagna, ci imbattiamo in quei particolari segni della devozione popolare che sono appunto i piloni. Questi, al pari degli affreschi di soggetto religioso posti sulle facciate delle case, hanno spesso suscitato l'interesse di ricercatori, soprattutto locali, che ne hanno fatto oggetto di indagini corredate talvolta da pregevoli raccolte di testimonianze iconografiche ed orali purtroppo spesso destinate a cadere nell'oblio proprio per il carattere limitato di questi lavori pubblicati per lo più su fogli a scarsa diffusione e soprattutto per la mancanza di confronti con esperienze simili sviluppate in territori vicini³.

Nelle brevi note che seguono ho voluto richiamare l'attenzione su quanto finora è noto sull'argomento in Val Varaita, una vallata del cuneese particolarmente ricca di queste testimonianze. Molto del materiale pubblicato è conosciuto da tempo, una parte è inedita ed è frutto di ricerche personali svolte in tempi diversi, mai finalizzate però all'argomento specifico. E' quindi questo un primo tentativo di organizzazione della materia su un territorio piuttosto ampio e dal quale sarebbe opportuno scaturissero stimoli per ulteriori e più approfondite ricerche.

2. Il pilone: definizione

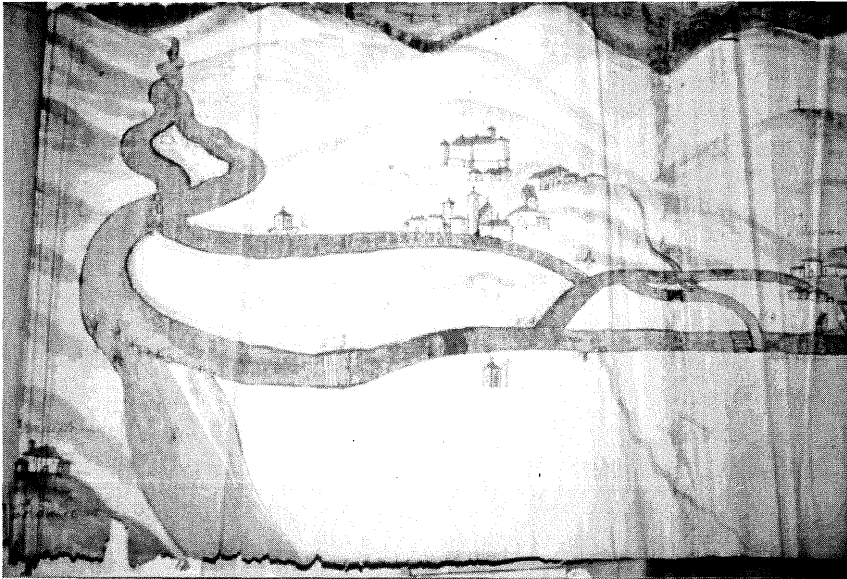
Il termine "pilone" designa in Piemonte⁴ una piccola costruzione in muratura a sezione per lo più quadrata o rettangolare, sovrastata da un tetto sormontato da una croce e recante affreschi di carattere religioso. Eretto solitamente ai lati di una strada, ad un crocicchio od in contiguità con insediamenti più o meno estesi, il pilone costituisce il punto di riferimento di una devozione strettamente locale, limitata ad una o più famiglie che abitano nelle immediate vicinanze.

3. Forme architettoniche

I piloni, pur presentandosi in una grande varietà di forme, sono quasi tutti caratterizzati da una compatta struttura a pilastro nella quale possono aprirsi nicchie più o meno profonde. Nella maggioranza dei casi la sezione è quadrata o rettangolare, non mancano però esempi a pianta circolare o triangolare. Talvolta la struttura a pilastro è sostituita da quella a vela costituita da un semplice muro o da due o più muri intersecantisi tra loro, sulla cui facciata sono stesi gli affreschi.

In base a queste osservazioni una proposta di classificazione può essere la seguente:

A) **Forme chiuse:** piloni costituiti da un corpo compatto senza presenza di nicchie. Gli affreschi possono essere accolti entro un accenno di esse, della profondità di qualche centimetro.



Piloni nel territorio di Piasco in una carta seicentesca (Arch. Comunale di Saluzzo, 1685, E 27-31).

In base alla pianta si distinguono:

1) *Piloni a pianta quadrata o rettangolare* che, con le corrispondenti forme aperte, costituiscono la maggioranza degli esempi.

2) *Piloni a pianta triangolare.*

3) *Piloni a pianta rotonda*, è noto un unico esempio di questo tipo a Becetto di Sampeyre. Più che un pilone nel vero senso del termine dovrebbe essere definito come una base cilindrica in muratura, priva di figurazioni, di una croce lignea, nella toponomastica locale è però indicato come *Piloun Riound*, pilone rotondo: ed è in omaggio a questa denominazione che viene qui ricordato.

4) *Piloni del tipo "a vela".*

B) Forme aperte: nella compagine della struttura si aprono una o più nicchie solitamente decorate con affreschi sulla parete di fondo, sui lati e sulla volta.

Si distinguono:

1) *Piloni a pianta quadrata o rettangolare con nicchia sulla facciata.*

2) *Piloni a pianta quadrata o rettangolare con nicchia sui lati contrapposti.*

3) *Piloni a pianta circolare con nicchia interna.* Di questi è noto un unico esemplare al Villar di Sampeyre sullo sperone roccioso che domina la borgata.

4) *Piloni "a vela" con nicchia.*

Il modello di pilone che con maggiore frequenza si incontra in Val Varaita, riferibile ad esempi sette-ottocenteschi, si presenta come una massiccia struttura a parallelepipedo sormontata da un tetto in lastre di pietra (*laouze*) a due od a quattro spioventi più o meno aggettanti. Il tetto è sempre sormontato da una croce in ferro battuto.

La *fronte* o facciata principale reca, nel caso di una forma chiusa, la raffigurazione della divinità principale, solitamente la Madonna con accanto due o più santi intercessori. Nelle forme aperte questa scena è collocata sulla parete di fondo della *nicchia* mentre sui lati più corti

della stessa trovano posto altre figure di santi. La volta della nicchia è quasi sempre occupata dalla raffigurazione dello Spirito Santo rappresentato come una colomba che si libra contro il cielo azzurro. La nicchia si apre a circa un metro da terra e presenta una *mensa* in pietra che può essere utilizzata come altare nel caso della celebrazione di sacre funzioni. Su di essa trovano posto vasi contenenti fiori di campo, luminari, piccoli candelabri, immagini sacre ed anche quadri votivi. Il vano è solitamente chiuso da una cancellata in ferro.

La fronte del *basamento* al di sotto della mensa è spesso decorata con motivi geometrici o floreali talvolta racchiudenti entro un cartiglio una breve preghiera. La parte alta della fronte, il *timpano*, di forma triangolare, può terminare con una *cornice*. La porzione centrale è occupata dalla figura di Dio Padre in atteggiamento benedicente, non mancano tuttavia interessanti eccezioni come le raffigurazioni trinitarie extracanoniche⁵.

Le *facce laterali* sono occupate anch'esse da figure di santi; la *faccia posteriore* presenta quasi mai affreschi, anzi molto spesso non è neppure intonacata: presenza costante è una grande croce dipinta che occupa tutto lo spazio a disposizione.

Le iscrizioni tracciate sui piloni riportano solitamente il nome del committente e l'anno di esecuzione, talvolta la motivazione della loro erezione. Questi dati trovano posto in alto, sul timpano, ai lati della figura di Dio Padre od al di sotto della cornice, in rari casi all'interno della nicchia o sui lati. Le figure dei santi sono sempre contraddistinte dal nome tracciato accanto ad esse. La firma del pittore quando compare è posta in alto all'interno della nicchia, sul frontone o sulle facce laterali.

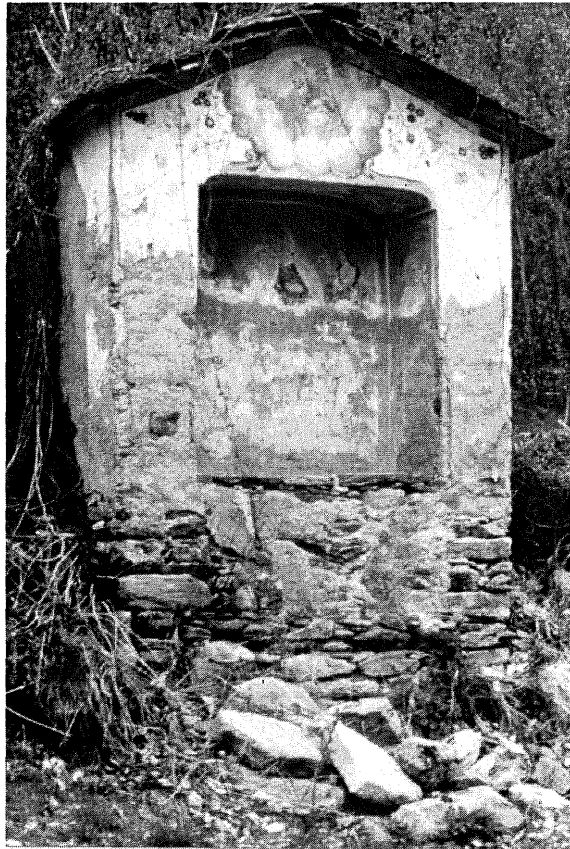
E' noto che i piloni sono i segni di culto che spesso hanno preceduto l'erezione di una cappella o di una chiesa di maggiori dimensioni. Un primo passo della transizione da forme semplici come quelle fin qui descritte a forme più complesse può essere colto in quei piloni

nei quali la fronte del tetto che sovrasta il timpano si allunga a coprire la strada od il terreno antistante tanto da dover essere sorretta da pilastri o colonne: si viene così a delimitare uno spazio di rispetto che successivamente delimitato da opere murarie darà origine al vano di una cappella mentre il pilone con la propria mensa ne costituirà l'altare. Piloni di questo tipo, con porticato antistante, non sono molto frequenti. Un bell'esempio di questo modello, collocato al centro di un ponte, si trova a Cartignano in Val Maira. Qui nel secolo scorso la volta del portico venne ornata con scene del Diluvio Universale tratte dalla Genesi: è intuibile il collegamento tra il motivo raffigurato e le inondazioni del Maira. Della intensa devozione popolare legata al pilone fanno fede le numerose tavolette votive ad esso affisse.

La testimonianza di una ulteriore evoluzione verso la cappella viene sempre dalla Val Maira ed è conservata nella piccola frazione di Meodo nel comune di Cartignano. Le case della borgata, oggi in totale rovina, sono disseminate lungo uno scosceso pendio; alla sommità, lungo la strada diretta verso la parte alta del vallone, sorgeva un pilone di forma aperta con la fronte perpendicolare alla strada che qui corre incassata nello sperone roccioso. Forse per la sua posizione dominante il pilone venne scelto come luogo di devozione collettivo. Pur mantenendone la integrità venne eretto avanti ad esso un piccolo portico quadrangolare sorretto da archi ed aperto su tre lati, contro il pilone, verso monte, trovò posto un piccolo campanile a pilastro; ad accentuare il carattere "pubblico" della nuova costruzione sulla facciata del pilastro di sinistra del portico, volto verso la borgata ed il fondovalle, in buona esposizione, venne tracciata una piccola meridiana.

L'aumento della devozione popolare ad un pilone, attraverso fasi successive che comportano un sempre maggiore coinvolgimento di fedeli conduce inevitabilmente alla erezione nello stesso luogo di un edificio religioso di maggiori dimensioni: questo può determinare la distruzione totale del precedente manufatto o la sua conservazione in

posizione laterale. Un esempio del primo caso è documentato nella cappella di Santa Delibera della frazione Stentivi di Sampeyre: qui nei recenti lavori di pavimentazione sono tornate alla luce, nell'area del presbiterio, le fondazioni dell'antico pilone. Si tratta di situazioni legate soprattutto all'aumento della popolazione di una borgata che impone, per motivi devozionali, di praticità e di prestigio nel confronto con i centri vicini, la costruzione di una cappella per poter celebrare con maggiore dignità le funzioni religiose.



Pilone settecentesco a 'Stanhero (Castagnera) di Sampeyre. Ben evidenti i danni causati alle pitture dall'umidità di risalita.

Quando però l'aumento della devozione è legato ad una particolare immagine ritenuta dispensatrice di grazie dipinta su di un pilone questo viene conservato ed inglobato solitamente nell'altar maggiore della nuova costruzione. Esempi di questo tipo sono frequenti nella grande maggioranza dei santuari anche della nostra zona, valga per tutti l'esempio di Valmala.

4. Origine ed evoluzione dei piloni

Nell'area oggetto della nostra indagine i dati forniti dalla letteratura e quelli rilevabili sul campo indicano che la grande maggioranza dei piloni oggi esistenti presenta una datazione abbastanza recente compresa tra la prima metà del nostro secolo e quello immediatamente



Sampeyre, fraz. Villar. Piloni con tetto sorretto da pilastri aggettante sulla strada.

precedente. Spesso si tratta di rifacimenti di strutture preesistenti, soprattutto sei-settecentesche, mentre gli esempi più antichi sono assai rari non andando al di là del XV secolo.

Volendo ripercorrere per sommi capi l'evoluzione di questi manufatti occorre partire da molto lontano. E' nozione comune che il pilone, così come oggi lo intendiamo, in quanto punto di preghiera, luogo privilegiato per il dialogo con la divinità, trova una diretta ascendenza in quei segni, nella più larga accezione del termine, che l'uomo fin dalla più remota antichità ha scelto per designare un punto particolare considerato sede di manifestazione sovranaturale del sacro. Questo poteva essere identificato in un qualsivoglia aspetto della natura, un albero, una fonte, un masso. In altri casi era la particolarità del luogo stesso, un passaggio difficile tra i monti, un guado pericoloso, una delimitazione territoriale, a richiedere in quel punto la presenza della divinità a tutela degli atti compiuti dall'uomo. Segni tangibili di venerazione contraddistinguevano questi particolari siti: incisioni sulle rocce, raffigurazioni della divinità invocata, altari più o meno elaborati.

Tali "segni del sacro" sorgevano solitamente lungo le maglie di un reticolo costituito dalle vie di comunicazione e dai centri abitati che si andava sviluppando di pari passo con l'antropizzazione del territorio anche se talvolta riesce difficile stabilire quanto il tracciato dell'uno dipendesse dalla localizzazione degli altri o viceversa.

Le credenze religiose delle popolazioni che abitavano la nostra zona vennero in gran parte assimilate dalla successiva conquista romana: gli antichi luoghi di culto furono sostanzialmente conservati mentre alle divinità preesistenti si affiancavano e si sovrapponevano quelle del mondo classico ⁶.

Il successivo, lento, processo di cristianizzazione, attestato nella nostra regione a partire dal IV secolo ma completato solo molto più tardi soprattutto nelle campagne, portò alla trasformazione di molti degli antichi luoghi di culto in centri della nuova religione secondo un

modello di evangelizzazione ben esemplificato dalle parole di Gregorio Magno che consigliava di non distruggere i templi pagani ma di cristianizzarli convincendo la popolazione della bontà della nuova fede e facendo sì che negli stessi luoghi ove per tradizione si adoravano le antiche divinità ora si adorasse il vero Dio⁷. Questa assimilazione da parte del cristianesimo di luoghi e di manifestazioni esteriori della precedente religione chiarisce la persistenza di talune espressioni di culto “pagane” giunte fin quasi ai nostri giorni⁸.

Le vicende degli insediamenti delle nostre montagne hanno conosciuto nei secoli alterne fasi di sviluppo e di distruzione pressochè totale: si pensi all'abbandono di intere borgate e di gran parte dei centri maggiori nella prima metà del Seicento, al loro lento rifiorire nei secoli successivi culminato con il grande sviluppo demografico ottocentesco, fino alla situazione attuale che vede la regressione di abitati periferici o collocati in posizioni disagiate mentre per altri l'incontrollato sviluppo urbanistico rischia di cancellare il tessuto più antico e le strutture del territorio immediatamente circostante⁹. Se i segni di queste trasformazioni possono essere colti nell'analisi delle murature degli edifici più antichi essi sono molto meno evidenti in piccole strutture quali i piloni che si preferiva ricostruire ex novo anche se nel luogo di un preesistente segno di culto.

A quanto detto occorre aggiungere la relativa fragilità dei manufatti in esame i quali in mancanza di una adeguata manutenzione difficilmente superano l'arco dei due secoli; si tenga inoltre presente come le parti affrescate siano soggette ad un progressivo degrado per la costante esposizione al dilavamento ed alla umidità di risalita, degrado spesso accentuato da una non corretta tecnica di esecuzione. Altri fattori possono concorrere a mutare l'aspetto dei piloni, tra questi il variare con il tempo dei canoni estetici che può indurre il proprietario impegnato nella manutenzione dell'edicola ad un rinnovamento delle scene affrescate o ad un loro totale rifacimento, talvolta malamente

inteso come “restauro”¹⁰. In taluni casi solo una iscrizione ricorda la data della fase costruttiva immediatamente precedente, mai, per quanto mi è noto, la sua storia più antica.

Il più antico esempio di pilone giunto fino a noi in Val Varaita sorge a Piasco non lontano dalla antica chiesa di San Giovanni, ai margini del paese. Venne eretto nel 1472 secondo quanto si evince dall'iscrizione tuttora conservata sulla faccia volta a settentrione. Il pilone si presenta come un tronco di pilastro a pianta quadrata con il tetto coperto da lastre di pietra sormontato da una croce. Le quattro facciate, interamente affrescate, non presentano nicchie; è da supporre che il pilone sorgesse ad un incrocio in modo da risultare completamente visibile dai quattro lati anche se si può ritenere quello volto lungo la strada principale, recante l'immagine della Madonna, come il più importante¹¹.

↳ Verso la seconda metà del Cinquecento nel vicino paese di Venasca sono ricordati quattro piloni, ai confini con Piasco, scelti come punti di riferimento per la lettura di brani della Passione durante la Settimana Santa. E' questo un esempio di sacra rappresentazione avente come scenario una porzione di territorio delimitato da segni ben riconoscibili, purtroppo la carenza di fonti documentarie impedisce di approfondire l'argomento¹².

Per il secolo successivo è ancora la bassa valle a fornire interessanti testimonianze. In una carta del 1685 illustrante il tracciato del bedale del Corso di Saluzzo sono raffigurati due piloni scelti per la loro posizione come riferimenti topografici¹³. Il primo è posto nel punto in cui la bialera del mulino di Piasco si diparte dal Varaita ed è da identificare con il cosiddetto “Pilone delle Rocche” ancor oggi esistente nei pressi della cava di pietra ai confini tra Piasco e Venasca. La figurina del pilone posta su un ripiano roccioso schematizzato è un chiaro riferimento alla sua denominazione e compare altre volte nella cartografia della zona. Il secondo è localizzato nei pressi di un



Sampeyre, fraz. Villar. Pilone ottocentesco lungo la strada provinciale della valle: non lontano da esso, secondo la tradizione, correva il confine tra l'antico marchesato di Saluzzo ed il Delfinato.

ramo di collegamento tra il bedale del Corso e la bialera prima ricordata. Entrambi sono rappresentati a pianta quadrata, con affreschi sui lati, accanto al secondo sorge una croce verosimilmente lignea recante i simboli della Passione¹⁴.

Con il Settecento gli esempi rimasti vanno aumentando con il passare degli anni. Tra i più antichi è da ricordare il pilone di Losiera ai confini tra Sampeyre e Frassinò fatto costruire nel 1723 da Domenico Matteodo: del tipo a nicchia sulla facciata reca nel vano centrale la raffigurazione della Madonna con Bambino con accanto San Chiaffredo. Un notevole esempio di pilone dei primi anni del secolo si trova nella piccola borgata di 'Co di Berjo nell'alto vallone di Rore, lungo la mulattiera che sale verso il colle del Prete. La costruzione, del tipo a nicchia sulla facciata, presenta un piccolo tetto aggettante sulla

fronte mentre il piano della mensa è sottolineato da una mensola in pietra con sezione a gola diritta che richiama identici modelli impiegati nella decorazione litica delle case medioevali della valle.

In Val Varaita i piloni settecenteschi sono riconducibili a due modelli: un primo di forma chiusa del tipo a pilastro a pianta quadrata sormontato a volte da una cornice particolarmente evidente secondo il gusto dell'epoca ed un secondo di forma aperta, massiccio, con una profonda nicchia sulla fronte, privo di particolarità architettoniche di rilievo; solo la decorazione pittorica con la esuberanza e la eleganza dei motivi ci ricorda lo stile del tempo. E' da questo modello, reso più snello nella struttura e con maggiori richiami classici nella composizione e nella decorazione, che deriverà la stragrande maggioranza dei piloni ottocenteschi e della prima metà del nostro secolo.

I piloni più recenti, quando non sono rifacimenti più o meno rispettosi di vecchie strutture, denotano una maggiore varietà di forme e di decorazioni, impiego del cemento e della pietra a vista, maggiore utilizzo di sculture sia a tutto tondo che a basso rilievo in sostituzione dell'affresco.

In conclusione è possibile affermare come, attraverso secoli di esperienze religiose diverse e di evoluzione di canoni artistici, la forma di quegli antichi segni di culto disseminati per le campagne e lungo i sentieri alpini a protezione dei viandanti e dei raccolti sia rimasta sostanzialmente identica. Il modello fondamentale dell'altare primitivo, sia esso cumulo di pietre o struttura in muratura adorna delle immagini della divinità si è mantenuto inalterato fino ai nostri giorni.

5. Committenti ed esecutori. I piloni come luoghi di culto.

L'iniziativa della costruzione di un pilone di solito viene presa da una singola persona quasi sempre per adempiere ad un voto formulato in una circostanza particolarmente grave della propria esistenza. In

manca di dati più precisi¹⁵ la guerra sembra essere la causa principale seguita, in misura minore, dalle malattie e dagli incidenti. Altre volte il motivo determinante è la semplice devozione od il ricordo di una persona cara. Ricordiamo ad esempio il pilone di 'Co di Serre non lontano da Dragoniere eretto da Giuseppe Decostanzi a ricordo del figlio Antonio che in quel punto aveva perso la vita travolto da uno smottamento di terra mentre scavava le fondazioni di un mulino¹⁶,

Nei confronti dell'ex voto dipinto od oggettuale offerto in occasione del pellegrinaggio ad un santuario la costruzione di un pilone si differenzia non solo per il maggiore impegno finanziario ma soprattutto per il carattere marcatamente privato che la contraddistingue: il modello di questa offerta votiva, al pari di un quadro o di un oggetto equivalente, è codificato dalla tradizione, di facile lettura e riconosciuto come tale da tutti i componenti della comunità; al tempo stesso però sorge su un terreno privato, lontano da edifici di culto, nell'ambito della borgata o del comune di residenza del committente anche se, ovviamente, ai margini di una strada o ben visibile da essa e quindi di dominio pubblico. La scelta del luogo non è sempre casuale, concorrono ad essa, oltre a motivi di ordine pratico come il facile accesso al sito altre motivazioni come la presenza nello stesso punto di precedenti segni di sacralizzazione come croci, siano esse erette od incise su una roccia, od un preesistente pilone ormai in rovina.

Solo in un tempo successivo i piloni nati per iniziativa di un singolo possono diventare "pubblici" in quanto scelti come centro di devozione da più famiglie di un unico insediamento privo di edifici sacri maggiori che ne curano la manutenzione qualora le circostanze lo richiedano¹⁷. I piloni assumono un carattere "pubblico" quando diventano punto di riferimento per manifestazioni religiose che coinvolgono tutta la comunità. Così possono diventare luoghi di sosta durante le annuali processioni delle Rogazioni od assumere il carattere di "piloni di posa" ad indicare i punti nei quali i cortei funebri che scendevano

dalle alte borgate verso il cimitero della parrocchia si fermavano per permettere un breve riposo ai portatori della bara che era “posata” avanti il pilone e dove avveniva l’incontro con il parroco che muoveva incontro al funerale. La stragrande maggioranza dei piloni rimane comunque di carattere e di proprietà privata e la loro cura trasmessa di generazione in generazione ¹⁸.

Un esempio di intensa partecipazione popolare alla erezione di un pilone sulla sommità di un valico alpino ci è offerta dalla costruzione



Sampeyre, fraz. Quio' la Vaccho (Chiolavaccia). Pione eretto nel 1890 recante sul frontone la raffigurazione extracanonica della Trinità.

e dalla cerimonia di consacrazione del nuovo pilone del Colle del Prete in Val Varaita. Il colle è posto sullo spartiacque con la Val Po lungo un antico itinerario che da Paesana scende a Sampeyre passando per il santuario di Becetto. Qui sorgeva, e sorge tuttora, un pilone più volte ricostruito nel corso dei secoli, quello attuale porta la data del 1730. Essendo ormai ridotto ad un rudere, don Giacomo Biglione parroco di Dragoniere, una frazione non lontana da Becetto, decise nel 1973 di erigere un nuovo segno di culto che perpetuasse la memoria del precedente. La forma scelta per la nuova costruzione non era quella del pilone tradizionale ma piuttosto quella di un altare costituito da due parallelepipedi di cemento incrociatisi ad angolo retto che sorreggono la mensa in legno. Anche se non si può parlare di pilone in senso stretto il nuovo “cippo-altare” come è stato definito bene si ricollega idealmente a consimili segni presenti lungo gli itinerari alpini. E’ ancora da notare come il giorno della consacrazione lungo la strada che da Becetto porta al colle, percorsa dal corteo delle autorità religiose e civili, vennero eretti a cura dei proprietari dei fondi attraversati sei archi decorati con fronde, fiori, fazzoletti di seta e nastri, le cosiddette “barriere”¹⁹.

Estremamente rari sono i piloni votivi edificati dalla collettività o dall’autorità civile o religiosa preferendosi in questi casi diverse manifestazioni di devozione talvolta più impegnative come la costruzione di una chiesa od il restauro di un precedente edificio religioso, ma anche di differente natura come l’offerta di una statua, di un quadro votivo di particolare pregio o l’erezione di un altare²⁰. Di un pilone fatto edificare dal vescovo di Saluzzo a poca distanza dal santuario di San Chiaffredo di Crissolo si ha notizia nel 1540: si tratta in questo caso di un “segno” eretto a completamento ed a delimitazione della sacralità di un luogo di particolare venerazione già consacrato dalla presenza del santuario²¹. A questo proposito giova ricordare come lungo le vie seguite dai pellegrini per raggiungere i santuari vi sia quasi sempre un punto

particolare dal quale, superato un ostacolo naturale, è possibile scorgere per la prima volta, in lontananza, il sacro edificio. Il punto è spesso segnato dalla presenza di un pilone e l'ultimo tratto di strada è percorso dai fedeli compiendo particolari manifestazioni di pietà, intonando inni sacri, recitando il Rosario, avanzando a piedi nudi lungo la mulattiera²².

Carattere collettivo possono infine rivestire talune edicole erette in prossimità di opere militari soprattutto durante la seconda guerra mondiale: si veda esempio il pilone di Santa Barbara di Belliño²³.

La costruzione del pilone era opera di maestranze locali quasi sempre destinate a rimanere nell'ombra²⁴ mentre la decorazione veniva affidata a pittori itineranti specializzati nella esecuzione di pitture di soggetto religioso nelle cappelle e nelle chiese della zona. Di questi alcuni sono anonimi, di altri sono conosciuti i nomi e qualche scarna notizia biografica, rimane comunque ancora molto da lavorare per meglio chiarire la loro personalità artistica e l'ambiente culturale nel quale operarono. Un dato comunque sembra ormai acquisito: nel vasto campo della pittura religiosa i frescanti quasi mai si occupano della esecuzione di quadri votivi, anche se di essi è nota una cospicua produzione su tela, tranne rare eccezioni. Allo stesso modo i pittori specializzati nella produzione di ex voto su tavola non si cimentano mai nella esecuzione di opere a fresco sia su edifici privati che religiosi.

Diamo qui un breve elenco dei principali autori delle pitture eseguite sui piloni della valle:

Giorgio Boneto: attivo tra la fine del Settecento ed i primi anni del secolo successivo è certamente quello che ha lasciato il più gran numero di opere, per la stragrande maggioranza su piloni e case private. Il suo territorio di azione si estende, per quanto è finora noto con certezza, nella zona montana delle valli Po, Varaita, Maira e Grana. Non sono note sue opere nella pianura adiacente²⁵.

Giuseppe Gauteri: vissuto verso la metà dell'Ottocento è conosciuto, oltre che per le sue opere sia su piloni che su abitazioni, per

essere l'autore degli affreschi del pilone di Valmala fatto erigere sul luogo delle apparizioni da Giuseppe Pittavino padre di una delle veggenti. Il Gauteri firmando le sue opere talvolta si qualificava come "fratello di tre cavalieri" alludendo ai suoi più famosi fratelli, Francesco, Luigi e Lorenzo, pittori di maggiore fama (e capacità artistiche) insigniti del titolo di cavaliere ed autori di cicli pittorici più impegnativi nelle chiese dell'area saluzzese come nel duomo di Saluzzo, nelle parrocchiali di Sampeyre e di Rossana. La famiglia Gauteri, o Gauthier, era originaria di Martiniana Po ²⁶.

Giovanni Borgna (Martiniana Po 1854-1902): autore di pregevoli cicli pittorici nelle chiese della nostra zona ha lasciato la sua opera anche su numerosi piloni a San Damiano, Brondello, Paesana, Sanfront, Revello, Sampeyre, Frassinò ²⁷ e Venasca ²⁸.

Tommaso Testa (Pratolungo di Sampeyre 1867- 1934), ha lasciato alcune opere sia nelle cappelle della Val Varaita che su case private. E' anche autore di alcuni quadri votivi ²⁹.

Matteo Olivero (Acceglio 1879- Saluzzo 1932). Pittore assai noto, formatosi all'Accademia albertina di Torino aderì al Divisionismo segantiniano. Autore di una nutrita serie di paesaggi alpini soprattutto delle vallate saluzzesi si cimentò anche nella pittura murale. Ricordiamo un suo pilone dipinto a Rossana nel 1908 ³⁰.

Francesco Agnesotti (Sampeyre 1882- Milano 1960). E' stato l'ultimo erede dei pittori itineranti delle nostre valli ed ha lasciato innumerevoli opere disseminate nelle chiese e nelle borgate, ricordiamo anche due piloni a Cravegna in Val Sesia dipinti nel 1943 e nel 1954. Si conoscono di questo autore due ex voto conservati l'uno al santuario di Valmala e l'altro in quello di Crissolo ³¹.

Paolo Panero (Verzuolo 1920), ha lavorato recentemente a numerosi piloni in Val Varaita ³².

6. I piloni nella toponomastica e nella tradizione popolare

I piloni sono quasi mai anonimi: nella toponomastica popolare vengono sempre contraddistinti con una specifica denominazione e questo per il fatto di essere importanti elementi caratterizzanti il paesaggio non solo come punto di riferimento lungo un sistema viario non ancora disseminato di cartelli indicatori ma anche per il valore culturale che hanno assunto nel corso del tempo.

Innanzitutto i piloni possono essere identificati con il nome di una vicina borgata o, nel caso della loro presenza all'interno di un insediamento, con la denominazione della piazza o del quartiere in cui sorgono. Lontano dai centri abitati assumono il nome del luogo in cui sono eretti: nel vallone di Rore, lungo la strada che dal Pui d'Amoun



Demonte: la preghiera al pilone di san Rocco in un ex voto del 1881 conservato in una cappella dedicata al medesimo santo (inv. n. 188).

porta al Coulet, a circa metà del cammino, sorge un pilone costruito nel 1913; la zona circostante è detta del *Pousdòu* probabilmente perché chi saliva era solito sostare brevemente per ritemprare le forze. Il pilone ha fatto proprio il toponimo ed è indicato come *Piloun dal Pousdòu*. Può anche essere osservato il fenomeno opposto: al Foresto di Sampeyre il toponimo *Lou Piloun* è riferito a tutta la zona circostante l'edicola. Ricordiamo ancora il pilone, ora non più esistente, di *Peirosqno* lungo la strada che da Rore sale al Vallone, poco prima della borgata Pramirano. Il toponimo è riferito ad una roccia poco distante dalla quale, per un tragico gioco legato ad una scommessa che aveva come posta in palio un campanaccio di mucca, era precipitato un giovane pastore. Il suo spirito, accompagnato dal suono del campanaccio, si sarebbe sentito per molto tempo nel luogo, da qui la denominazione della rupe e, per estensione, del pilone³³.

Anche le caratteristiche costruttive possono essere chiamate in causa: abbiamo già ricordato il *Piloun Riound* di Becetto, citiamo ora il *Piloun Rous* situato sul rilievo roccioso del Grapoun che sovrasta Rore e che deve il suo nome al colore rosso con il quale è stato dipinto. Per la verità questa denominazione potrebbe essere recente e collegata ad un rifacimento tardo ottocentesco, ben più antica è quella di *Piloun dal Chastel* già attestata nel Settecento a ricordo di un antico posto di guardia altomedioevale ora distrutto³⁴.

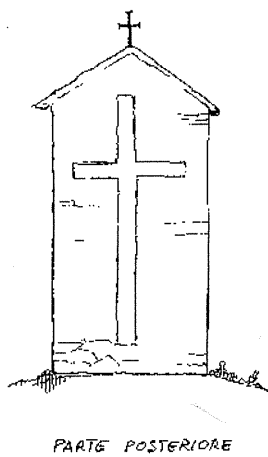
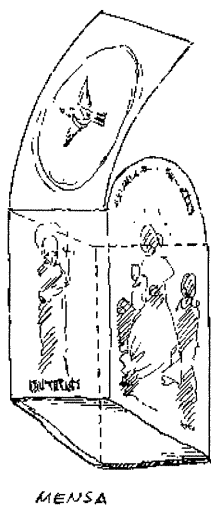
I piloni possono indicare, anche senza denominazione specifica, insediamenti ora scomparsi: è il caso del pilone che sorge sul margine meridionale della conoide del Bial Milanés a monte di Calchesio. Questo, designato come pilone di *Pra Nòou* dal toponimo del luogo, sorge entro un recinto rettangolare di pietre a secco; la tradizione locale indica questo come un antico cimitero antecedente a quelli delle due parrocchie adiacenti di Sampeyre e del Villar. Non sono noti, fino ad oggi, documenti anteriori al XIV secolo attestanti una diversa configurazione delle delimitazioni ecclesiastiche ma la nostra conoscenza ancora troppo

superficiale degli antichi insediamenti della valle non ci consente di commentare ulteriormente la notizia ma solo di registrarla accanto ad altre consimili.

Vorrei ancora ricordare come a taluni piloni siano collegati racconti popolari che ne tramandano il motivo della erezione. Valga come esempio il pilone del ponte di Cros, poco a monte di Frassino, fatto erigere nel 1876 da alcuni viaggiatori come ex voto per essere usciti sani e salvi dall'incontro con un basilisco, un rettile fantastico di cui si favoleggiava la presenza in valle ³⁵.



Sampeyre, fraz. Chambetto: 6 agosto 1977, don Biglione parroco di Dragoniere celebra la messa al pilone della borgata.



7. La catalogazione: problemi e prospettive

Alla fine di quanto esposto mi pare importante sottolineare come uno studio dei piloni e delle pitture murali che voglia uscire da quella visione settoriale che ha caratterizzato sin qui le indagini condotte deve passare attraverso una sistematica raccolta di dati effettuata su ambiti geografici piuttosto vasti: ad esempio non sarebbe pensabile valutare in modo esaustivo l'opera di un Giorgio Boneto se non si confrontassero tutte le sue opere presenti nelle valli Po, Varaita, Maira, Grana e nelle aree adiacenti.

Da questa raccolta dovrebbero essere ottenute informazioni su:

1) la distribuzione topografica dei piloni in rapporto agli insediamenti, ai centri di culto, alle vie di comunicazione.

2) la variazione delle tipologie rispetto ai luoghi ed all'epoca di costruzione.

3) il censimento degli autori presenti sul territorio con particolare riferimento alla loro area di influenza con una valutazione della tecnica, dei modelli iconografici seguiti, delle scuole, delle relazioni tra i vari autori e tra questi ed i committenti.

La raccolta dei dati su un territorio così ampio e non sempre di facile accesso come quello montano richiede solitamente l'impegno di più persone, nella grande maggioranza semplici appassionati che dedicano a queste ricerche il loro tempo libero spesso molto ridotto. E' auspicabile che questi ricercatori agiscano nell'ambito di un progetto coordinato ma soprattutto che siano muniti di strumenti di rilevamento il più possibile semplici, maneggevoli ed omogenei per consentire il confronto di dati raccolti da diverse persone in tempi diversi.

Gli strumenti di rilevamento sono costituiti molto semplicemente da una scheda e da una macchina fotografica. Sulla scheda saranno appuntati i dati essenziali riguardanti la località, l'anno di esecuzione, le eventuali iscrizioni presenti insieme ad una breve descrizione delle

pitture. Sempre su di essa saranno trascritte eventuali notizie che si riferiscono all'opera censita e che è possibile raccogliere da informatori locali. La scheda deve sempre essere completata con una documentazione fotografica il più esauriente possibile: questo è ovviamente importante perchè solo l'immagine fotografica permette in un secondo tempo e con maggiore calma il confronto delle opere tra loro ed un loro studio più approfondito eventualmente da parte di esperti ³⁶.

Negli anni a venire la risposta ai problemi di ricerca con i quali oggi dobbiamo confrontarci.

Note

¹ "Lungo i sentieri pietrosi di montagna, che tra due argini di lastre di ardesia erette portano da una borgata all'altra, ciò che più di tutto mi coglie l'occhio sono i piloni dei Santi, che di tanto in tanto si elevano da una parte o dall'altra. Ce n'è dappertutto, al solatio e all'inverso, in vista o nascosti, di grandi e di piccoli; e tutti parlano dell'affetto che la gente delle valli hanno avuto per i Santi, soprattutto per i loro Santi. Da quando i tempi hanno quasi svuotato di gente le borgate di montagna, tanti di questi piloni un po' per volta sono andati in rovina, come le baite, i forni, le fontane, i gradoni dei campi. Ce n'è di quelli che si spogliano di per di, lasciandosi ai piedi mucchi di calcinacci, dove si scorge ancora un'aletta d'angelo qui, un pezzo di pastorale di vescovo lì, mezza testa di Santo là. I dipinti, cadendo, lasciano a nudo i muri a secco, che la pioggia, arrivando per traverso, lava di quel poco di malta che lega assieme una pietra con l'altra. Attorno a questi piloni avanza la vegetazione selvatica, come a voler coprire una nudità scheletrica. Anche se scrostati e lasciati andare in rovina, tuttavia

*sono più belli i piloni che la pioggia ha consunti,
che non le chiese grandi e solenni...*

dice il nostro poeta Antonio Bodrero. Per poter far conoscenza con i Santi dei piloni, bisogna scostare le fronde dei sambuchi o di altre ramaglie che li avvolgono. Di dietro i Santi delle nostre valli, San Maurizio, San Costanzo, San Chiaffredo (o Jòfre) ti salutano con la palma del martirio; Santa Delibera ti fa vedere due bambinelli, fasciati come due pagnotte di pane; San Rocco sembra che tiri un sospiro di sollievo, a sentire la lingua del cane che gli lecca dal basso all'alto la piaga del piede." (T. COSIO, 1984, pagg. 69-84).

² A. BODRERO, 1965.

³ La bibliografia sull'argomento, qui presentata è forzatamente incompleta: accanto ad opere di carattere generale sono citati lavori specifici in ambito provinciale: V. ACCIGLIARO,

1981; G. CAVAGLIA', 1986; A. C. SCOLARI, 1988; A. FREZZA, 1966; AUTORI DIVERSI, 1985, 1988, 1992. Notizie su piloni ed edifici religiosi minori sono contenute in quasi tutti i libri di storia, nelle guide e nelle pubblicazioni periodiche locali ai quali si rimanda per le competenze territoriali specifiche. Per la Val Varaita l'unico, esauriente, studio pubblicato, limitato però al comune di Rossana, è quello di D. BARBERO, 1993. I piloni della parte medio-alta della valle sono stati oggetto di indagine da parte di E. Martinelli, indagine poi confluita in una mostra fotografica tenutasi a Fossano ed a Sampeyre nel 1991 (P.D., 1991).

⁴Il DI SANT'ALBINO, 1859, alla voce "pilon" designa un "pilastro isolato, di forma irregolare, che talvolta trovasi accanto alle strade, ove vedesi dipinta internamente ed esternamente e venerasi qualche immagine sacra: cappelletta": Nell'occitano della Val Varaita troviamo il termine "Pilhoun" a Rossana (D. BARBERO, 1993), "Pilioun" nella Bassa Valle, "Piloun" a Rore (G. BOSCHERO, 1983), a Sampeyre (C. RABO, 1982) e nella vicina Elva (P. A. BRUNA ROSSO, 1980). Nel vallone di Bellino è usato il termine "Pilastre" (G. BERNARD, 1996).

⁵A. DE ANGELIS, 1988.

⁶In età romana lungo le strade erano eretti piccoli sacelli dedicati a Mercurio, protettore dei viandanti, talvolta accanto od in sostituzione dei cumuli di pietre utilizzati per segnare il cammino secondo un'usanza ancor oggi diffusa. Agli incroci stradali (*compita*) sorgevano altari dedicati ai Lari, gli spiriti degli antenati, protettori della casa e delle proprietà della famiglia in onore dei quali erano celebrate nel mese di febbraio feste campestri dette *Compitalia*. In seguito la funzione protettiva dei Lari venne assunta da Silvano, il dio dei campi; altra divinità invocata era il dio Terminus protettore dei confini. La definizione di un nuovo confine era contraddistinta da una cerimonia particolare che conferiva al cippo, segno materiale della delimitazione, una particolare sacralità. (Cfr. G. CAVAGLIA', 1986). Sacralità poi confermata in epoche successive dal contraddistinguere con una croce il termine divisorio, sia esso un cippo od una roccia, sia nel caso di una divisione tra privati che in quella tra Comuni o Stati. Il significato simbolico del cippo di confine nell'immaginario collettivo è attestato dall'assimilare la sua fraudolenta rimozione ad una colpa grave da scontare penosamente dopo la morte presente in racconti anche in aree alpine distanti tra loro come quella occitana e walser (cfr. ad esempio: T. COSIO, 1984, pagg. 107-112; R. PIRAZZI, 1992, pag. 10).

⁷La citazione, tratta da un'epistola di Gregorio Magno all'abate Mellito, è ricordata da M. ROSSI, 1981, pag. 11; sullo stesso argomento cfr. id. 1982. Una sintesi dell'espansione del cristianesimo nei primi secoli dell'età di mezzo è tracciata da M. MONTESANO, 1997; si veda inoltre F. BOLGIANI, 1982, Sulla persistenza del culto delle pietre in epoca cristiana cfr. G. FILORAMO, 1986.

⁸Per quanto riguarda la Val Varaita e le aree limitrofe, limitatamente ad alcuni esempi più significativi, si sono voluti cogliere residui di riti pagani nel nucleo originario di numerose feste primaverili come la Baio di Sampeyre, il carnevale di Acceglio, la processione della

Fouassa di Melle, in talune usanze funebri, anche se oggi in parte scomparse, quali il pianto funebre e l'offerta delle uova ed in preghiere di invocazione al sole. La bibliografia sull'argomento è ovviamente vasta, ci limiteremo qui a citare alcuni lavori più significativi ai quali si rimanda per gli approfondimenti bibliografici: FMARTEL, 1977; G. BOSCHERO, 1977; P. CAPOBIANCO, 1979, 1980; C. ANDREIS, 1981; A. DE ANGELIS, 1977, 1986.

⁹ Una buona opera di sintesi per comprendere le varie fasi del popolamento delle Alpi è quella tracciata da P. GUICHONNET, 1984. Si veda anche, per argomenti più specifici, L. PAULI, 1983. Sugli insediamenti dell'arco alpino sud-occidentale cfr. G. DOGLIO, G. UNIA, 1980.

¹⁰ Tali rifacimenti, anche se condotti nello stile dell'autore e nel rispetto della composizione figurativa esistente ne annullano, oltre il valore artistico, anche quello documentario. In mancanza di una immagine fotografica antecedente nessuno potrebbe oggi sostenere l'autenticità della raffigurazione di un carro processionale di san Magno in un affresco di Rossana dei primi anni dell'Ottocento (cfr. A. DE ANGELIS, 1996, pagg. 37-38).

¹¹ Secondo le indicazioni del Savio che descrive le pitture del pilone alla fine dell'Ottocento, in condizioni certamente migliori di quelle attuali, gli affreschi erano così distribuiti: sul lato lungo la strada, Madonna in trono con il Bambino datata 1472; sul lato verso il paese, San Leonardo martire tebeo, "il nome è scritto in caratteri gotici sull'arco con altre parole illeggibili"; sul lato volto ad oriente: San Sebastiano "ed accanto una figura guasta dal tempo: vi si vede un campanello". Il rimanente lato era occupato dalla figura di san Nicola da Tolentino recante la data di canonizzazione del santo (1445). Quest'ultimo affresco venne staccato il 10 settembre 1889 e donato dal Comune al marchese Emanuele Tapparelli in segno di gratitudine per l'offerta di 100 lire destinate al locale asilo. Il Tapparelli destinò la pittura al futuro museo di Casa Cavassa ove tuttora si ammira. L'opera è attribuita a Pietro da Saluzzo (cfr. C. F. SAVIO, 1899, pag. 24; G. BERTERO, G. CARITA', 1996, pag. 40).

¹² I documenti, relativi agli anni 1550-55 sono pubblicati in A. DE ANGELIS, 1993. Un notevole esempio di pilone cinquecentesco può essere osservato a Ruffia, appena fuori dall'abitato, lungo la strada per Villanova Solaro. La costruzione, posta ad un incrocio, consta di due muri intersecantisi ad angolo retto nei quali si aprono due grandi nicchie. Gli affreschi che lo ornano, di buona mano, sono databili ai primi anni del secolo ed attribuiti a Pascale Oddone (M. PEROTTI, 1980, vol. Ib, pagg. 253-254).

¹³ Archivio comunale di Saluzzo, E 27-32, 1685, *Tippo del bedale del Corso della città di Saluzzo*.

¹⁴ Vorrei qui ricordare un insolito modello di pilone seicentesco la cui figura ci è stata tramandata da un ex voto di Entracque del 1628: è costituito da un semplice muro, sorretto da due pilastri a sezione quadrata, sulla cui fronte è dipinta la Sacra Famiglia entro una architettura classicheggiante (se ne veda la riproduzione in R. COMBA, M. CORDERO, 1997).

¹⁵ Per il comune di Rossana si rimanda a quanto osservato da D. BARBERO, 1993, pagg. 103-104.

¹⁶ La tragedia avvenne il 16 dicembre 1892: Il pilone fu affrescato nel 1898 dal Borgna che in quell'anno lavorava nel vicino santuario di Becetto. L'opera non è firmata dall'autore perchè il committente non poteva permettersi la maggiore spesa che contemplava l'apposizione della firma su di essa. Il pilone venne salvato dalla distruzione in occasione della costruzione della nuova strada nel 1960 per interessamento del parroco di Dragoniere don Biglione (queste notizie sono ricordate dallo stesso sacerdote sul Bollettino parrocchiale di aprile-giugno 1977 ed ottobre 1984). Un motivo non molto dissimile (una ragazza sbranata dai lupi) è all'origine della esecuzione di una pittura murale a Sampeyre datata 1810 ed attribuita al Boneto. Abbattuta la costruzione sulla quale si trovava è stata staccata ed addossata ad un moderno pilone nel giardino della casa eretta sul luogo della precedente (A. DE ANGELIS, 1996, pag. 36).

¹⁷ A Sampeyre il carattere collettivo del pilone del Coulet di Rore è chiaramente indicato dalla iscrizione tracciata ai lati della figura della croce: "Accanto alle tue ali proteggi questa popolazione, specialmente quelli che col lavoro e col denaro fecero ristorare questo oratorio. eretto l'anno 1760, ristorato l'anno 1926".

¹⁸ Si veda, a d esempio, la scritta del pilone eretto al centro della borgata di Meiro Jouanoto nel territorio di Casteldelfino: "Santuario eretto da Giraud Chiafredo fu Bernardo nel anno 1738 e ristorato da altri suoi discendenti dello stesso nome e paternità nel 1878".

¹⁹ Le notizie della cerimonia sono contenute nel numero di agosto-ottobre 1974 del Bollettino parrocchiale di Dragoniere. Sul significato culturale delle "barriere" in relazione all'uso dei nastri in seta cfr. P.CAPOBIANCO, A. DE ANGELIS, 1994.

²⁰ Merita menzione, benchè non si tratti di un pilone, la statua della Madonna, la così detta "Madonnina", eretta all'ingresso dell'abitato di Sampeyre nei pressi della borgata Palazzo non lontano da un vecchio pilone rogazionale. La statua venne qui collocata nel 1956 come ringraziamento alla Vergine per la protezione accordata al paese nel corso delle drammatiche vicende della guerra di liberazione. Il vicario di allora don Salomone, promotore dell'iniziativa, così scrive a questo proposito: "vari voti di privati, al termine (1945) del periodo di emrgenza che tormentò non poco la nostra valle ed il nostro paese ... volevano erigere piloni di riconoscenza per i pericoli scampati. Furono conglobati comunitariamente in quest'unica opera: per dire il grazie di tutti e tutti insieme." (A. SALOMONE, 1981, pag. 16).

²¹ L'ordine rivolto ai sindaci di Crissolo prevedeva "quod construi et edificari fecisse debeant unum pillonum ubi repertum fuit corpus prenominati S. Joffredi." La citazione della visita pastorale di quell'anno è in F. SAVIO, 1901, pag. 172. Alla metà dell'Ottocento (L. TRECCO, 1879, pag. 94) sul pilone si vedeva raffigurato l'episodio del rinvenimento della tomba del santo. Questo pilone venne abbattuto negli anni trenta del nostro secolo, al suo posto, ai piedi della roccia a strapiombo dietro l'abside del santuario, è ora una piccola piazzola delimitata da un muro a secco. Una lapide ricorda l'avvenimento.

²² Ricordiamo qui il pilone eretto in località Quiaperet lungo la strada che, in Valle Stura, sale da Vinadio al santuario di Sant'Anna. L'attuale costruzione, ex voto della prima guerra mondiale, sorge nel punto ove i pellegrini che risalivano il vallone giunti in vista del santuario si

fermavano per erigere piccoli cumuli di sassi secondo una usanza ancor oggi viva e registrata già alla fine del Seicento da don Fiore arciprete del santuario: "chi arrivato in vista del santo luogo si mette in ginocchioni ed ivi formato un pilone di pietre per tenerezza di cuore lo bagna di lacrime" (A.M. RIBERI, 1950, pagg. 77-78). Un simile segno è ricordato dal Trecco nella descrizione del santuario di San Chiaffredo di Crissolo: lungo la strada della Val Po "dopo una breve salita s'incontra un piccolo pilone che si denomina la *Vista di S. Chiaffredo*, poichè da quel punto topografico si vede lassù fra le cime dei monti, verso ponente, un bianco edificio isolato: è il Santuario di San Chiaffredo. Molti pellegrini, arrivati alla *Vista di S.C.*, si tolgono i calzari, si scuoprano il capo e salgono pregando divotamente a piè nudo sino al Santuario. Altri incominciano la recita del SS. Rosario e continuano preganti finchè entrano nella chiesa di S. Chiaffredo. Ritornando i pellegrini da Crissolo, quando pervengono alla *Vista di S.C.* tutti nuovamente si prostrano in ginocchioni sulle rocce e sulle sponde della strada presso il pilonetto; si scoprono il capo, congiungono le mani, e cogli sguardi divoti volti al Santuario tutti salutano S. Chiaffredo colla parola della preghiera e del ringraziamento e con accento di commozione, chi per grazia domandata, chi per grazia ricevuta per l'efficace intercessione di S.Chiaffredo" (L.TRECCO, 1879, pag. 17).

²³ Collocato lungo i tornanti della strada poco prima della borgata Bals a ricordo, come indica l'iscrizione, della "Battaglia delle Alpi. 10 giugno 1940.XVIII". Nelle nicchia è collocato un tondo con l'immagine di S. Barbara opera di E. Demetz. In basso è un rilievo in marmo con la figura di un cannone stilizzato e la scritta: "78° Gruppo artiglieria GF".

²⁴ Su un pilone di Frassino eretto nel 1927 sono eccezionalmente indicati il committente (Matteodo Chiaffredo fu Antonio), l'esecutore (Matteodo Tommaso, muratore) e l'autore delle pitture (Francesco Agnesotti).

²⁵ A. DE ANGELIS, 1996.

²⁶ Notizie sui Gauteri sono sparse qua e là in opere di carattere locale: L. TRECCO, 1879, pag. 118; G.GRIGLIO, 1925, pag. 41; G. RICCHIARDI et al., 1986, pag. 31; D. BARBERO, 1993, pag. 98; L. MASSIMO, 1993, pag. 83.

²⁷ R. AMEDEO, D. RASO, 1988, in particolare pagg. 99-103.

²⁸ Il Trecco attribuisce a questo autore anche il pilone della Rolfa a Venasca dipinto nel 1876. L'opera non è ricordata nel catalogo sopra citato.(TRECCO, 1879, pag. 50).

²⁹ D.BARBERO, 1993, pag. 98; P.CAPOBIANCO, A. DE ANGELIS, 1985, pagg. 49-51.

³⁰ D. BARBERO, 1993, pag. 99.

³¹ G.RICCHIARDI et al.,1986, pagg. 36-37.

³² D. BARBERO, 1993, pag. 99.

³³ A. DE ANGELIS, 1983, pag. 75.

³⁴ Id., pagg. 54-56.

³⁵ G. BOSCHERO, 1995.

³⁶ Proposte di schedatura sono contenute in A. SANTIANO, 1988 e D. BARBERO, 1993 oltre che in AUTORI DIVERSI, 1985.

Bibliografia

- ACCIGLIARO V. (1981), *Per un catalogo delle cappelle campestri e dei piloni votivi nell'Albese*, in "Alba Pompeia", pagg. 37-47.
- AMEDEO R., RASO D. (1988), *Giovanni Borgna pittore (1854-1902)*, Savigliano.
- ANDREIS C. (1981), *Abbadie in Val Maira: festa e comunità*, Cuneo.
- AUTORI DIVERSI (1985), *Piloni. Testimonianze di religiosità popolare a Valgrana e Montemале con schede sulle ricerche effettuate in numerosi centri del sud Piemonte*, in "Primalpe", 16.
- ID. (1988), *Piloni e cappelle campestri a Bra e dintorni*, in "Primalpe", 23.
- ID. (1992), *I Piloni: momenti di religiosità e tradizione popolare a Cuneo*, Cuneo.
- ID. (s.d.), *Ex voto e religiosità popolare*, "Tracce", 16, Centro Arti e Tradizioni popolari del Pinerolese.
- BARBERO D. (1993), *I piloni e le pitture murali di Rossana*, in "Novel Temp", 42, suppl.
- BERNARD G. (1996), *Lou Saber. Dizionario enciclopedico dell'occitano di Blins*, Mondovì.
- BERTERO G., CARITA' (a cura di-) (1966), *Il museo civico di Casa Cavassa a Saluzzo*, Torino.
- BODRERO A. (1965), *Fraise e Mèel*, Roma.
- BOLGIANI F. (1982), *La penetrazione del Cristianesimo in Piemonte*, in "Atti del V congresso nazionale di archeologia cristiana 22-29 sett. 1979, Roma, vol. I, pagg. 37-61.
- BOSCHERO G. (DE BOUSQUIER J.P.) (1977), *Per fur sorte lou soulei*, in "Novel Temp", 5, pagg. 47-50.
- ID. (1983), *Appunti sull'occitano di Rore*, in A. DE ANGELIS, "Rore, paese della Val Varaita", Romano Canavese.
- ID. (1995), *Lou bazalis varachenc*, in "Novel Temp", 46, pagg. 24-29.
- BRUNA ROSSO P.A. (1980), *Piccolo dizionario del dialetto occitano di Elva*, Cuneo.
- CAPOBIANCO P., DE ANGELIS A. (1985), *Gli ex voto del santuario di Valmala*, Busca.
- ID. (1994), *L'uso del nastro in seta nell'abbigliamento tradizionale e nella ritualità in Media Val Varaita*, in "Abbigliamento tradizionale e costumi popolari delle Alpi." Atti del Convegno Torino-Aosta 26-28 novembre 1992. Torino, pagg. 111-122.

- CAPOBIANCO P.(1979), *Alcuni aspetti magico-religiosi del Carnevale*, in "Novel Temp", 10, pagg. 9-24.
- ID. (1980), *La processione della Fouassa, un sincretismo religioso a Melle*, in "Novel Temp", 14, pagg. 10-13.
- CAVAGLIA' G. (1986), *Croci, piloni e cappelle campestri in territorio di Caluso*, I Quaderni delle "Purtasse", III, Caluso.
- COMBA R., CORDERO M. (a cura di-) (1997), *Entracque, una comunità alpina tra Medioevo ed Età moderna*, Boves.
- COSIO T. (1984), *Roche, Sarvan e Masche*, Busca.
- DE ANGELIS A (1977), *Usanze funebri della media Val Varaita: Rore e Frassinò*, in "Bollettino della Società per gli Studi Storici Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo", 77, pagg. 79-88.
- ID. (1983), *Rore, paese della Val Varaita*, Romano Canavese.
- ID. (1986), *I documenti della Babio conservati nell'Archivio comunale di Sampeyre*, in "Novel Temp", 28-29, pagg. 16-17.
- ID. (1988), *Un affresco ritrovato: la Trinità di Rossana. Note su alcune raffigurazioni trinitarie della Val Varaita*, in "Novel Temp", 34, pagg. 29-38.
- ID. (1993), *Iconografia frammentaria di una sacra rappresentazione negli affreschi della parrocchiale di Sampeyre*, in "Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo", 108, pagg. 91-96.
- ID. (1996), *Giorgio Boneto "pitore di Paisana"*, in "Novel Temp", 48, pagg.29-41.
- DI SANT' ALBINO V. (1859), *Gran dizionario piemontese-italiano*, Torino.
- DOGLIO G., UNIA G. (1980), *Abitare le Alpi*, Cuneo.
- FILORAMO G. (1986), *Il problema delle pietre sacre: alcuni itinerari simbolici*, in "Benaco '85. La cultura figurativa rupestre dalla preistoria ai giorni nostri", Torino, pagg. 25-36.
- FREZZA A. (1966), *"Piloni" e pitture murali nelle valli alpine piemontesi*, in "La Rivista del Club Alpino Italiano", 12, pagg. 65-69.
- GRIGLIO G. (1925), *Onoranze al pittore Giovanni Borgna, Martiniana Po agosto 1925*, Saluzzo.
- GUICHONNET P. (1984), *Storia e civiltà delle Alpi*, Milano, vol. I-II.
- MARTEL F. (1977), *Una envocacion au solelh de San Veran*, in "Novel Temp", 5, pagg. 42-47.
- MASSIMO L. (1993), *L'architettura della Val Maira*, Manta.
- MONTESANO M. (1997), *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Bari.
- P.D. (1991), *Per grazia ricevuta si fa il pilone*, in "Lou Bram", 7 agosto.

- PAULI L. (1983), *Le Alpi: archeologia e cultura del territorio*, Bologna.
- PEROTTI M. (1980), *Repertorio artistico della provincia di Cuneo*, Cuneo, vol. Ib.
- PIRAZZI R. (1992), *I Walser raccontano...*, s.l.
- RABO C. (1982), *Ricerca di un metodo pratico per comprendere e scrivere facilmente il patuà sampeyrese*, Manta.
- RIBERI A.M. (1950), *S. Anna di Vinadio*, Cuneo.
- RICCHIARDI G., DE ANGELIS A., SALOMONE A. (1986), *La chiesa parrocchiale di Sampeyre*, Busca.
- ROSSI M. (1981), *Religiosità popolare e incisioni rupestri in età storica*, in "Orco Anthropologica", 1, Courgnè.
- ID. (1982), *Incisioni rupestri medioevali a iconografia cristiana nel Piemonte alpino*, in "Atti del V congresso nazionale di archeologia cristiana. 22-29 sett 1979", Roma, vol. I, pagg. 37-61.
- SALOMONE A. (1981), *Ricordi dell'emergenza 1943/45 a Sampeyre*, Busca.
- SANTIANO A. (1988), *Proposta di una scheda per lo studio dell'iconografia popolare nelle Valli Occitane*, in "Novel Temp", 32, pagg. 48-57.
- SAVIO C.F. (1899), *L'antica chiesa di San Giovanni Battista in Piasco*, Saluzzo.
- SAVIO F. (1901), *Una lapide antica nel santuario di Crissolo*, Pinerolo.
- SCOLARI A.C. (1988), *Un aspetto della religiosità popolare: i percorsi devozionali*, in "L'architettura popolare in Italia. Piemonte" (a cura di V. COMOLI MANDRACCI), Bari, pagg. 219-236.
- TRECCO L. (1879), *Trionfi di San Chiaffredo*, Saluzzo.

MARCO PICCAT

Ricercatore di filologia romanza

Dipartimento Scienze Letterarie Università di Torino

DA MARMORA A CELLE MACRA,
DA MONTEROSSO GRANA A VALGRANA,
UN CAMMINO PER LA RISCOPERTA.

Marmora - La *cappella di San Sebastiano* di Marmora si trova lungo la strada che porta al colle di Castelmagno (o colle del mulo), fuori dall'abitato attuale ed in prossimità di frazioni pressoché disabitate. Appare isolata tra il verde dei campi, pur stagliandosi nettamente tra alcune macerie circostanti. La costruzione è quattrocentesca, più volte rimaneggiata.

All'interno conserva un caratteristico ciclo di affreschi quattrocenteschi che la critica ha attribuito o a Pietro da Saluzzo, pittore attivo nella zona a partire dal 1469, o a Giovanni Baleison, impegnato ad affrescare cappelle nelle nostre valli come nella vicina Francia (Venanson, Lucéram, Saint Etienne de Tinée...). Gli ultimi interventi hanno sottolineato l'appartenenza del ciclo di Marmora a quest'ultimo autore, pur attraverso l'utilizzazione di moduli espressivi mediati da altri. Mentre l'esterno della cappella non offre che uno slavato affresco (sulla parete con le due finestre - l'antica facciata - è raffigurato un artigiano, forse un fabbro, al lavoro), l'interno racchiude uno dei più caratteristici documenti pittorici dell'intera valle Maira. I temi raffigurati, di diffusione comune e costante in quasi tutte le valli cuneesi montane, riguardano storie dell'infanzia di Cristo e la vita del santo titolare, Sebastiano.

Per la vita di Cristo sono attualmente leggibili le scene della *Natività*, dell'*arrivo* e dell'*Adorazione dei Magi* nel registro superiore; la *Fuga in Egitto*, lacerti vari, la *Strage degli innocenti* in quello inferiore.

Per la *Vita di Sebastiano* troviamo le scene del *Battesimo di Policarpo* e del *Colloquio tra il santo e l'imperatore*.

La prima scena di questo registro, in diretta corrispondenza all'*Adorazione dei Magi* del precedente, è del tutto compromessa dalle infiltrazioni d'acqua dal tetto.

Nella *Natività* vediamo raffigurato in particolare il bagno del bambino, cui attende una giovane ancella, mentre Giuseppe è addetto alla cottura del cibo e Maria è in contemplazione del Figlio. Un angelo reca



Marmora, Cappella di San Sebastiano - Natività

il cartiglio con la scritta tipica “*Anuncio vobis gaudium magnum quia natus est Salvator*” (Luca, 2-10, 11).

La struttura della capanna, l’arredamento e gli oggetti rivelano la particolare attenzione dell’autore del ciclo ai dati di tipo realistico propri di un ambiente montano.

A questa scena succede senza soluzione di continuità l’*Arrivo dei Magi in Gerusalemme* (Matteo, 2-1,12) ed il loro ingresso nella capanna. Possiamo osservare come i Magi siano differenziati per età (giovane - uomo maturo - anziano) ma non ancora per razza.

Il loro ingresso in Gerusalemme, con il secondo che tiene la mano alzata ad indicare la stella che ha guidato il loro cammino, è elaborato con una tipologia propria delle miniature del tempo.

Per la *Fuga in Egitto* è rimasto il solo lacerto relativo a Maria ed al bambino seduti sull’asina (Matteo, 2-13-15). Lo spezzone finale del registro dovrebbe contenere l’episodio della *Strage degli innocenti* ordinata da Erode (Matteo, 2-16, 17).

Le uniche due scene attualmente leggibili del ciclo di Sebastiano, che riportano l’inizio della storia del santo secondo la versione fornita dalla *Legenda Aurea* di Iacopo da Varagine (composta tra il 1253 e il 1270), sono di estremo interesse per i costumi dei personaggi, che riprendono la moda borgognona contemporanea.

I bambini cui viene impartito il battesimo sono Marco e Marcelliano, presto imprigionati dall’imperatore; la loro cattura, secondo la fonte latina della leggenda, determinerà l’intervento diretto di Sebastiano sull’imperatore.

Su tutto il ciclo grava il pericolo della caduta del tetto: le infiltrazioni di acqua hanno duramente messo a prova la tenuta delle strutture murarie, che non sembrano in grado di resistervi per molto.

Celle Macra - La *cappella di San Sebastiano* sorge in borgata Chiotto, lungo la mulattiera che sale dal cimitero, in posizione isolata

ma comodamente raggiungibile. La costruzione, semplice e sobria, è stata datata al tredicesimo secolo.

Gli affreschi dell'interno, accuratamente restaurati dalla Soprintendenza ai Beni artistici e storici del Piemonte con lavori terminati nell'ottobre 1976, mostrano ora in tutta l'originaria espressività la decorazione dell'abside e delle pareti laterali.

Durante i lavori di restauro è stato recuperato un cartiglio che consente di attribuire il ciclo a Giovanni Beleison (*"Iohannes de Baleisonis habitator Demontis"*) e di datarlo al 1484. La comparazione tra questo ed il ciclo di Marmora nei differenti esiti stilistici ha fatto ipotizzare due momenti diversi di maturazione del Baleison, che raggiunge con gli affreschi di Celle un livello di più intensa vivacità e scioltezza.

Le raffigurazioni sviluppano insieme, in questo caso senza alcuno stacco, temi popolari e temi colti, raggruppandoli in un'unica sequenza.

L'abside è esaurita dalla raffigurazione della mandorla con *Dio Padre Bendicente* e, nello scomparto inferiore, dei *santi Fabiano papa, Sebastiano* (al centro in quanto titolare della cappella) e *Rocco*. Nei piedritti abbiamo, dalla parte sinistra per chi entrando volge le spalle alla porta, *San Michele arcangelo* che pesa le anime (con al di sotto un curioso riquadro con all'interno uno strumento simile ad un compasso) e, dall'altra parte, *un diavolo* che trasporta anime in una gerla; la bocca del drago sottostante simboleggia la porta dell'inferno. Le figure di *Michele* e del *diavolo* con la gerla sono le chiavi di lettura per l'interpretazione delle scene affrescate nelle pareti laterali.

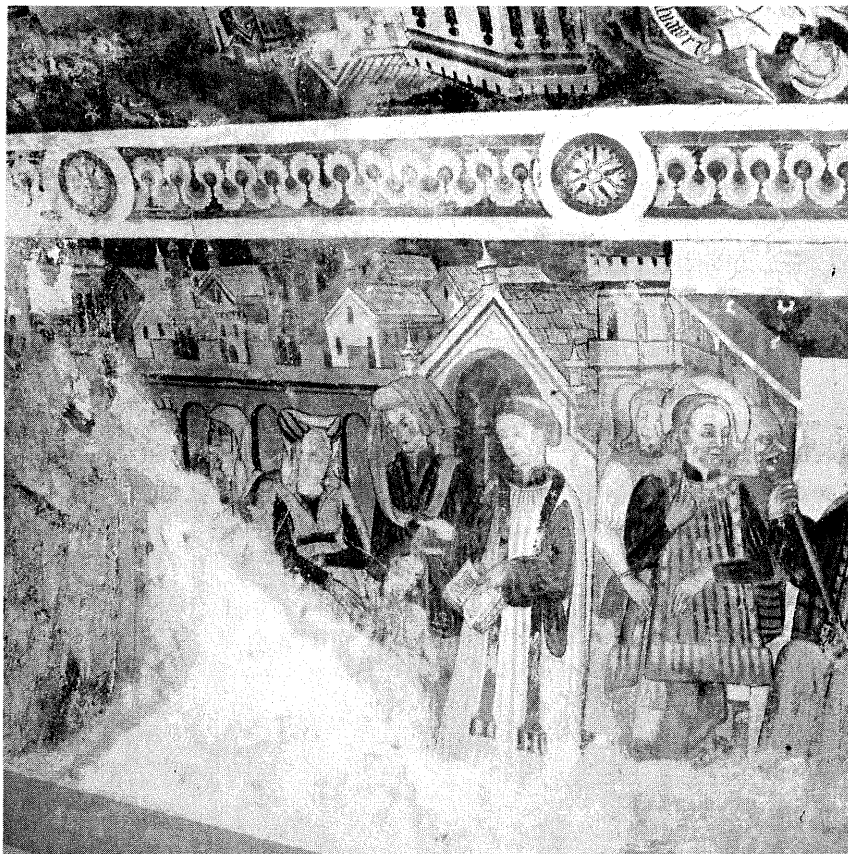
Dalla parte dell'arcangelo troviamo infatti le raffigurazioni del *Purgatorio*, con gli angeli che vanno ad alleviare le sofferenze dei penitenti, e la *Gerusalemme celeste* con un imponente corteo di anime, beati e santi che svolge una colorita e complessa coreografia. Al centro della scena, realizzata a più piani sovrapposti sul tipo delle sacre rappresentazioni del tempo, si trova il *Cristo in gloria tra Maria e Giovanni*. Nel margine inferiore della Gerusalemme celeste scorre la teoria delle *virtù*,

personificate da giovani raffiguranti la *Castità*, la *Fraternità*, la *Temperanza*, ed altre ancora.

Dalla parte opposta è la raffigurazione dell'*Inferno* suddiviso in otto scomparti per la definizione di altrettante pene. I superbi, gli avari, i lussuriosi, i maligni e gli invidiosi, i golosi, gli iracondi, i pigri sono illustrati secondo un canovaccio che, tessuto sulla trama delle visioni dantesche, si era ripetutamente ampliato e modificato in rapporto



Marmora, Cappella di San Sebastiano - Adorazione dei Magi



Marmora, Cappella di San Sebastiano - Battesimo di Policarpo

agli interventi dei Padri della Chiesa, alla pubblicazione di trattati e manuali riferentisi a fonti apocriefe, a tradizioni e credenze popolari diffuse dalle regioni nordiche alle nostre.

Un cenno a parte, infine, merita l'*altare in pietra* con il paliotto (esempio raro non solo in Provincia), originale del XV secolo. Riporta al centro il monogramma di Cristo "YHS" ed è completato da fiori con corolla ocra (un altro esempio di raffigurazione del monogramma è, sempre a Celle, all'esterno di una casa privata).

Monterosso Grana - La *cappella di San Sebastiano*, oggi cappella cimiteriale, si trova sulla strada di accesso a poche centinaia di metri dall'abitato. La semplice costruzione originaria è stata inglobata in una più recente struttura ed ora il perimetro complessivo è più del doppio dell'antico. L'esterno è stato ripassato di recente.

L'interno della vecchia cappella conserva sull'intradosso dell'arco di accesso, sulla volta, sulle pareti di fondo e laterali, affreschi, di scuola locale attribuiti dalla critica a Pietro da Saluzzo alias "maestro del Villar" (per il conosciuto ciclo delle storie di san Giorgio del 1469) e databili intorno al 1470. La parete di fondo è impegnata da una delicata *Madonna in trono*, affiancata dai *Santi Sebastiano* (titolare della cappella), *Nicola da Bari* e da *un martire* (forse Costanzo) di appurato culto locale. La Vergine è seduta sotto un baldacchino a tre arcate di fine elaborazione. I costumi e gli atteggiamenti si giustificano secondo i moduli espressivi più tipici del gotico fiorito.

La volta conserva le iconografie dei *quattro apostoli*. Ognuno di questi è seduto su un cuscino ricamato in mezzo ad un inaspettato praticello ed è ritratto intento alla composizione del Vangelo.

Ad ognuno è attribuito il simbolo classico (per *Matteo* l'angelo, per *Marco* il leone, per *Giovanni* l'aquila, per *Luca* il bue), il cartiglio con il nome ed il filatterio che riporta, a completamento dello spicchio, il brano d'inizio del rispettivo vangelo.

La parete destra dell'altare raffigura due episodi del *martirio di Sebastiano*, il supplizio delle frecce e delle bastonate e la decapitazione finale. L'anima del santo è portata dagli angeli al cielo e si staglia nettamente dalle alte costruzioni del palazzo imperiale. La parete opposta a questa non offre più elementi di rilievo.

Sono da segnalare infine le *iconografie di due sante*, nell'intradosso dell'arco di entrata. Una è evidentemente *santa Barbara* mentre la seconda non è ancora stata identificata. Altri lacerti di pitture trapelano dallo scialbo grigiastro che ricopre il tutto.

Sono inoltre leggibili frammenti di iscrizione che pare si riferiscano ai signori Saluzzo-Valgrana, probabili committenti delle pitture.

Valgrana - La *cappella di San Bernardo* è collocata al bivio tra Montemale e Bottonasco. All'edificio originario, di quattrocentesca edificazione, è stato anteposto un ampio porticato.

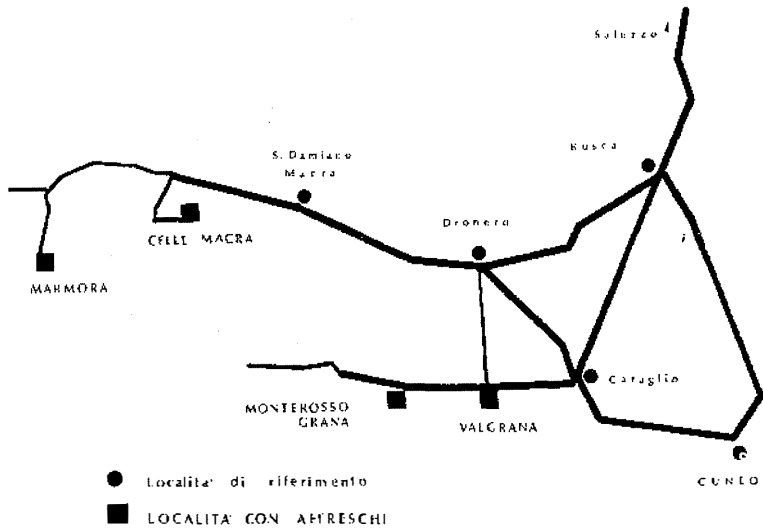
Il ciclo è attribuito a Pietro da Saluzzo e datato, solitamente, a cavallo tra il 1470 e il 1472. Le grandi "S" gotiche del *baldacchino della Vergine* e quella dello schienale dell'elegante scrittoio dei *santi Agostino e Ambrogio* evidenziano la committenza del ciclo ancora legata, come per il precedente, alla famiglia marchionale saluzzese tramite forse monsignore Carlo Domenico Saluzzo, figlio del marchese Ludovico I e parroco di Valgrana negli anni indicati per l'esecuzione delle pitture.

La facciata dell'edificio ha conservato frammenti di *un'Annunciazione* la cui iconografia venne disapprovata in tempi successivi dalla Chiesa per l'inserimento, sulla scia luminosa che emana da Dio Padre, del bambino Gesù già formato.

La parete di fondo ospita *Maria in trono* con a fianco *san Bernardo da Mentone* (titolare della cappella) e *san Giovanni Battista*.

Gli spicchi della volta riprendono le raffigurazioni degli *Apostoli* che già abbiamo incontrato a Monterosso Grana, inserendone però due per spicchio, e completando l'insieme con le iconografie dei *Dottori della Chiesa* (*Ambrogio, Agostino, Gerolamo e Gregorio*). I quattro dottori sono intenti allo studio dei libri mentre per *Giovanni, Luca, Marco e Matteo* valgono le considerazioni svolte in precedenza. Non è più tuttavia il delicato prato ad accogliere gli evangelisti ma, in conformità con la scenografia utilizzata per i quattro dottori, torniti scrittoi e dossali.

Tutte le immagini meriterebbero un'analisi approfondita che qui non ci è possibile fare. È da osservare in modo particolare l'atteggiamento di Luca che, sfilatosi il calzare, anticipa un modo comportamentale che si può ritrovare in tanti "scolari" di oggi.



Nota

Dall'anno di stampa dell'articolo (1986) due delle chiese citate sono state oggetto di attenti interventi di restauro per cui l'interesse alla loro "riscoperta" è venuta acquistando di carattere e specificità; nuove iconografie rispetto a quelle citate, sono oggi godibili a tutta vista: caso raro e, fortunatamente contro corrente, per cui il passare del tempo non solo non ha scalfito queste antiche testimonianze culturali, ma le ha invece riportate alla luce e all'incontro con moderni pellegrini.

(Estratto da catalogo mostra "Affreschi nel Cuneese", a cura di "Italia Nostra").

Bibliografia Essenziale

- N. GABRIELLI, *Arte nell'antico marchesato di Saluzzo*, Torino 1974.
- A. GRISERI, *Itinerari di una provincia*, Cuneo 1974.
- G. GALANTE GARRONE, *Nuovi accertamenti per la pittura in Val Maira*, in *Studi Piemontesi VI* (1977), 120-124.
- M. PEROTTI, *Repertorio dei monumenti artistici della provincia di Cuneo, vol. I - Territorio dell'antica Marca saluzzese*, Cuneo 1980.

ANDREA SCAVINI

Coordinatore del progetto di segnaletica e infrastrutture della Via Francigena nel Canavese
Tutor del gruppo di lavoro per la schedatura delle emergenze romaniche nella Diocesi di Ivrea

**UN PERCORSO MEDIEVALE LUNGO
LA SERRA D'IVREA:
ipotesi per un recupero e per una rifunzionalizzazione di
antiche chiese romaniche.**

Premesse

Quanto segue prende spunto dalla Tesi di Laurea "*Chiese romaniche nella diocesi di Ivrea; studi per la conservazione e la manutenzione programmata*"¹, discussa presso la Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino. In quell'occasione l'accento venne posto principalmente sui problemi inerenti la conservazione e la manutenzione delle fabbriche architettoniche, proponendo infine un riutilizzo in grado da un lato di giustificarne il restauro e dall'altro di garantirne la sopravvivenza. La proposta fu quella di individuare uno o più itinerari di visita capaci di collegare le chiese romaniche presenti lungo le pendici della Serra d'Ivrea e di raccordarle con altri aspetti significativi di carattere paesaggistico, storico, architettonico o artistico. Le costruzioni romaniche, spesso preziosi scrigni custodi di antichi affreschi, dovevano quindi divenire "contenitori" di iniziative culturali, spazi espositivi, piccole sale da concerto, per rappresentare nodi chiave dei percorsi, capaci di attrarre a sé diverse fasce di utenza interessate agli aspetti storici, culturali e paesaggistici, ma anche semplicemente alla ricerca di occasioni di svago e di ricreazione.

Il presente contributo vuole approfondire e sviluppare le proposte conclusive della succitata Tesi ponendo maggiormente l'accento sul

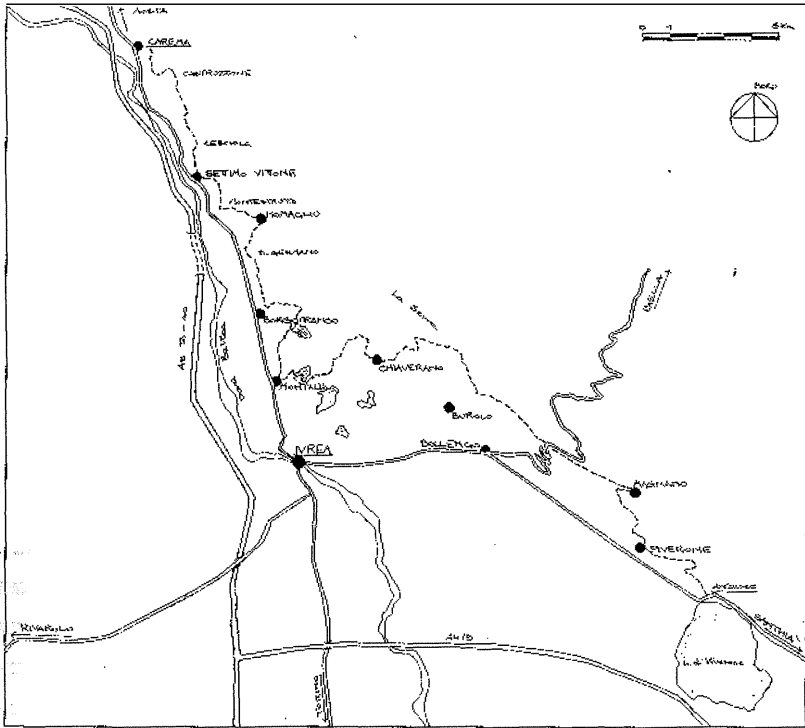
rapporto edificio romanico-ambiente, sottolineando l'unicità del paesaggio contrassegnato dal rettilineo profilo della Serra d'Ivrea - la più grande morena glaciale d'Europa - e da tutta una serie di peculiarità connesse con la millenaria opera di trasformazione del territorio perseguita dalle genti canavesane nel tentativo di sottrarre alla natura spazi per vivere e per lavorare.

Non si parlerà in questa sede dei segni della religiosità popolare in quanto tali, della loro storia, delle loro manifestazioni e altro, bensì di un espediente attraverso cui tentare un recupero di piccole chiese romaniche, massima espressione della religiosità popolare di un'epoca, l'anno mille, in cui il divino e la salvezza dell'anima erano preoccupazioni costanti. In particolare si tenterà di promuovere un'idea di percorso in grado di far riscoprire luoghi e manufatti per troppo tempo dimenticati, con l'intento di innescare un completo processo di recupero e di riappropriazione di preziosi aspetti del patrimonio collettivo.

In tale difficile operazione hanno scommesso il Comune di Ivrea e l'APT del Canavese, individuando nella realizzazione di un itinerario turistico-culturale un'occasione alternativa di sviluppo per il bacino eporediese. E' importante infatti sottolineare la grande affluenza di "pellegrini" prevista in occasione dell'ostensione della Sindone e del Giubileo, nonché il progetto patrocinato dal Consiglio d'Europa per la riscoperta e la rivalutazione della via Francigena come itinerario culturale europeo.

Introduzione

La via Francigena è l'itinerario che i pellegrini medievali seguivano per raggiungere Roma, sede del papato e dei maggiori santuari della cristianità. L'appellativo Francigena tuttavia non identificava un tracciato esclusivo e unico, una via per i pellegrini differente da quella percorsa da mercanti o dagli eserciti, bensì un grande "territorio-strada" condizionato



Mappa dell'itinerario

solo da alcuni passaggi obbligati quali potevano essere i valichi alpini o appenninici, i guadi o i ponti sui corsi d'acqua e così via.

La straordinaria importanza rappresentata dal pellegrinaggio nella vita dell'uomo medievale è evidente alla luce delle difficoltà con cui questi intraprende un cammino denso di insidie e di pericoli. Il pellegrinaggio è il mezzo privilegiato per ottenere la salvezza dell'anima: con esso si compie un cammino non solo materiale ma anche e soprattutto spirituale, che permette al pellegrino di unirsi alla presenza di Dio, dopo aver compiuto una serie di sacrifici e penitenze, sopportato fatiche e privazioni di ogni genere.

Nel 990 l'arcivescovo Sigerico di Canterbury compilò un diario di viaggio durante il suo ritorno da Roma ove si era recato per ricevere il pallio episcopale dalle mani di papa Giovanni XV. Tale resoconto, in cui sono segnate le 79 tappe del viaggio del prelado inglese, fornisce una preziosa testimonianza della via Francigena e della realtà europea del X secolo ed è alla base dell'itinerario culturale patrocinato dal Consiglio d'Europa. Ivrea, quarantacinquesima tappa del viaggio di Sigerico, è posta allo sbocco della Valle d'Aosta in posizione strategica rispetto alle vie di comunicazione che dall'Europa nord-occidentale conducono verso la penisola italiana. Lo straordinario peso giocato dalla via Francigena nell'apporto di modelli culturali nella diocesi di Ivrea è facilmente intuibile alla luce del ruolo di canale primario di comunicazione esercitato nel medioevo dalla rete viaria. Possono così spiegarsi le anomalie tipologiche riscontrabili in alcune fabbriche romaniche canavesane che risentono di influenze lombarde e allo stesso tempo esibiscono elementi assunti da modelli comuni all'area francese rari nell'ambito del patrimonio architettonico italiano. E' il caso ad esempio delle chiese romaniche con clocher-porche frequenti nel bacino eporediese.

La diocesi di Ivrea era quindi attraversata dalla grande arteria Francigena che, attraverso i valichi del Piccolo e del Gran San Bernardo, conduceva i viandanti dall'Europa verso la Penisola. Il tratto di strada valdostano era pressoché obbligato in quanto la morfologia del territorio non concedeva varianti alternative che si discostassero troppo dalla strada romana delle Gallie. Raggiunta la pianura, i percorsi alternativi erano molteplici e la scelta dell'itinerario veniva condizionata dalle contingenze del momento. Da Ivrea la strada romana proseguiva per Vercelli, probabilmente aggirando a sud il lago di Viverone, come riferimenti toponomastici e testimonianze documentarie sembrano confermare². Tuttavia anche altri potevano essere i percorsi seguiti dai pellegrini diretti a Roma fra cui quello che lungo la Serra aggirava il lago di Viverone contornandone la sponda settentrionale, per poi raccordarsi

presso Santhià alla strada per Vercelli; lungo questo itinerario permangono tuttora numerose testimonianze medievali purtroppo non adeguatamente valorizzate. E' questo pressappoco il percorso che si intende promuovere a livello turistico per far sì che una maggiore attenzione ricada sulle emergenze da esso toccate sino ad arrivare ad azioni concrete e durature di salvaguardia e di conservazione.

Inquadramento territoriale

La riscoperta di un percorso storico e una sua fruizione in chiave moderna culturale e turistica, offrono la possibilità di costruire un nuovo tracciato che, riferendosi all'antica via Francigena, vada a toccare quelle emergenze romaniche, testimoni superstiti del periodo in cui una moltitudine di pellegrini percorreva questi luoghi per raggiungere la Città Eterna. Posto e approfondito tale sfondo storico e culturale, è possibile collocare e apprezzare meglio la valorizzazione dei singoli edifici romanici, veri nodi del percorso, tappe centrali anche se non uniche mete. Si evidenzia dunque un valore più profondo del percorso, non solo itinerario turistico ma strumento di riscoperta di un patrimonio prezioso e di un'identità pericolosamente trascurata.

Un aspetto peculiare dell'itinerario è rappresentato dal rapporto fra contesto ambientale e architettura, intesa quest'ultima nel senso più ampio possibile in modo da contemplare al fianco delle opere auliche o di alta espressione devozionale, anche le manifestazioni più spontanee legate alla vita di tutti i giorni e al continuo contenimento dell'esuberanza della natura. Va detto purtroppo che negli ultimi decenni l'opera dell'uomo ha tentato in tutti i modi di deturpare l'ambiente con interventi sconsiderati e invasivi, ma anche con l'incuria e con l'abbandono di quelle pratiche manutentive che permettevano la conservazione e il mantenimento degli equilibri ecologico-ambientali; le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti.

Il territorio attraversato dal percorso presenta scenari sempre diversi, delineati da differenti situazioni geomorfologiche che hanno profondamente condizionato nel tempo l'insediamento umano. Partendo da Carema, ultimo comune piemontese prima della Valle d'Aosta, l'itinerario si sviluppa per una trentina di chilometri attraverso paesaggi variegati per giungere infine alle sponde del lago di Viverone.

Carema è una località posta in una solatia conca adagiata lungo i fianchi della montagna a 379 m s.l.m.: La sua origine risale probabilmente al periodo romano come attesta il ritrovamento della lapide sepolcrale di una certa liberta Sallustia Loge. Intorno all'anno mille Carema segnava il confine fra i regni di Borgogna e d'Italia.

Dalle vecchie case del borgo, raccolte attorno a strette e ripide stradine, spicca la Tour Pierre, antico palazzotto signorile forse di impostazione tardo-romana, dimora della potente famiglia degli Ugoni di cui si tornerà in seguito a parlare; poco distante un altro edificio alto medievale, la Gran Mason, rimodellata da maestranze commacine. Tuttavia ciò che maggiormente colpisce l'osservatore è senza dubbio il "fondale" su cui Carema è collocata: il paesaggio rurale è stato completamente plasmato dall'opera tenace e millenaria dell'uomo nella riduzione a gradoni dei ripidi fianchi della montagna. Il susseguirsi di terrazzi, sostenuti da possenti muri a secco da cui svettano i pilastri troncoconici (*tupium*) di sostegno delle pergole di viti, crea uno scenario pittoresco e unico. Il pendio appare geometricamente modellato dai sinuosi gradoni che ne assecondano l'aspro andamento. A seconda della stagione in cui si pone l'osservatore, questa gigantesca architettura appare in estate come una immensa gradonata verde, in inverno come una spoglia successione di ripiani, contrassegnati dal colore bruno delle fasce murarie contrastanti con la selva ordinata di colonne imbiancate a calce. Pare che le vigne della zona fossero già note ai tempi della dominazione romana, ai tempi cioè di quel Caio Sallustio Crispo della cui liberta Sallustia Loge è la lapide sepolcrale già menzionata, ora nel

lapidarium del palazzo vescovile di Ivrea. Il tipico vino di Carema (vino DOC dal 1967) si produce da un vitigno di nebiolo, alimentato dalla terra portata faticosamente sui terrazzi dal piano a “dorso d'uomo” e favorevolmente esposta al sole. Il Carema compariva già come prelibato vin d'arrostato nella lista ufficiale dei vini dei re di Francia e nella guida *De vinis Italiae* dei duchi sabaudi nel XVI secolo.

L'itinerario prende il via attraverso un viottolo asfaltato che scende costeggiando una villetta difesa da una tribù di nanetti di cemento. Abbandonato l'asfalto, una carrareccia sterrata conduce fra le vigne all'ombra dei tipici pergolati sorretti dalle colonnine in pietra e, prendendo quota, si può ben presto dominare dall'alto l'ampia conca di



Vigneti a Carema

Carema con la sua immensa distesa di vigneti. Lasciandosi alle spalle questo suggestivo scenario, ci si inerpica su una ripida mulattiera in un bosco di castagni, su cui incombono alcuni salti di roccia, sino a giungere ai piedi della rocca di **Castruzzone**. Da qui, seguendo tracce di sentiero, si guadagna in breve la sommità del poggio da cui i possenti ruderi, immersi nella folta vegetazione, ancora dominano la valle. Il castello appartenne durante il medioevo alla famiglia degli Ugoni (da cui *Castrum Ugonis* poi Castruzzone), i quali non esitavano, oltre ad esigere il pagamento del pedaggio, a rapinare i viandanti di passaggio per il loro feudo: la posizione strategica del castello non permetteva a nessuno di passare inosservato.

Ritornando sull'itinerario, si prosegue scendendo nella gola solcata dal torrente Chiussuma; dopo averne risalito un tratto si giunge ad un guado che ne permette l'attraversamento, per raggiungere poi, presso un colletto, la mulattiera lastricata che conduce a Cesnola. Dalla cura e dall'attenzione al dettaglio con cui la mulattiera è realizzata, appare subito evidente l'importanza che dovevano ricoprire le vie di comunicazione nell'economia agricola locale. Le numerose mulattiere di cui la zona è ricca vennero costruite nel corso dei secoli con le *roide*, prestazioni obbligatorie e gratuite di forza lavoro fornite alla comunità; appaiono tuttora solidissime e concepite per resistere al ruscellamento delle acque. Accuratamente pavimentate in pietra predisponendo sistemi di cunette atte a convogliare e smaltire le acque, realizzate in modo da evitare brusche variazioni di pendenza mediante la costruzione di massicciate artificiali in pietra talvolta alte anche alcuni metri, modellate a lunghi gradini per consentire l'utilizzo della *lesa*, slittone per il trasporto a valle di fieno e legna, le mulattiere costituiscono un patrimonio culturale da mantenere e salvaguardare.

Scendendo lungo la mulattiera, il bosco, un tempo coltivato a vite come dimostrano i possenti terrazzamenti ormai abbandonati, si dirada lasciando nuovamente spazio ai vigneti. Si incontrano alcuni gruppi di



La pieve di San Lorenzo a Settimo Vittone

case e camminando all'ombra di freschi pergolati, si giunge infine in vista degli imponenti ruderi del castello di **Cesnola**. Vale la pena abbandonare per un istante il sentiero e visitare quanto resta dell'antico maniero. Riprendendo il cammino si giunge in breve presso l'abitato di **Cesnola**, frazione di **Settimo Vittone**, dominato anch'esso da una distesa di vigne che risalgono a gradoni i fianchi della montagna. Si entra nel borgo attraverso un arco posto alla base del campanile della parrocchiale, per giungere più avanti ad una piazzetta ove è possibile rinfrescarsi ad una fontana ricavata in un monolito.

Il cammino prosegue per un'ampia carrareccia sterrata che oltrepassata la cappella di **San Rocco**, secondo la tradizione adibita a lazzaretto durante le epidemie, permette in breve tempo di raggiungere **Settimo Vittone** nei pressi della chiesetta barocca, alquanto malconcia, dedicata

a San Sebastiano. Proseguendo si entra nel paese attraverso un'antica via, di cui alcune case conservano resti medievali, sino a giungere alla chiesa di Santa Marta; da qui un ripido cammino, contrassegnato con le stazioni della Via Crucis, conduce sino alla cappella della Madonna delle Grazie eretta per voto in seguito all'inondazione del 1666.

Sull'altro lato della strada, attraverso un passaggio ad arco si accede al cortile del castello in cui si trova l'antica pieve di San Lorenzo, complesso da ritenersi fra i più importanti monumenti alto medievali del Piemonte. Secondo la tradizione storica locale, l'impianto del castello e dei suoi edifici di culto andrebbe attribuito agli Anscarici e risalirebbe pertanto al IX secolo. La tradizione popolare, ripresa in una epigrafe barocca sull'ingresso del battistero, ricorda la sepoltura all'interno della chiesa della beata Ansgarda, moglie ripudiata dell'imperatore Ludovico il Balbo, morta nell'889. L'edificio è giunto sino a noi



Chiesa di San Giacomo di Montestrutto a Settimo Vittone

integro nelle sue linee originarie, senza le manomissioni e i rifacimenti subiti nel corso dei secoli da gran parte degli edifici medievali. Infatti, salvo alcune riplasmazioni avvenute in epoca romanica, San Lorenzo e il battistero presentano tuttora le semplici ed austere architetture con cui vennero innalzati nell'alto medioevo. Il battistero a pianta ottagonale, sormontato da un campaniletto di stile romanico, comunica con la chiesa attraverso un andito coperto con una volta a botte. Alla chiesa, con pianta a croce latina e navata unica orientata, si accede attraverso il portale realizzato alla base del campanile. L'interno presenta diversi cicli di affreschi, realizzati in più riprese a partire dall'epoca romanica sino ai primi anni del XVI secolo. Sulla parete sud, la più decorata, si nota un affresco, probabilmente del XIII secolo, raffigurante l'Adorazione dei Magi: questa immagine, che rappresenta i re-sacerdoti orientali, precursori dei pellegrini, è tema ricorrente nelle chiese e nelle cappelle lungo l'itinerario romeo³. L'edificio è stato oggetto di un lungo restauro, terminato recentemente, che ne ha reso possibile la riapertura, restituendo alla collettività un importante e prezioso oggetto carico di valore morale e storico. Vale la pena visitare il complesso sia per le sue valenze storiche, artistiche e architettoniche, sia per piacevolezza del sito, la cui posizione elevata permette il dominio sulla valle e un tempo il controllo dei transiti lungo la via Francigena.

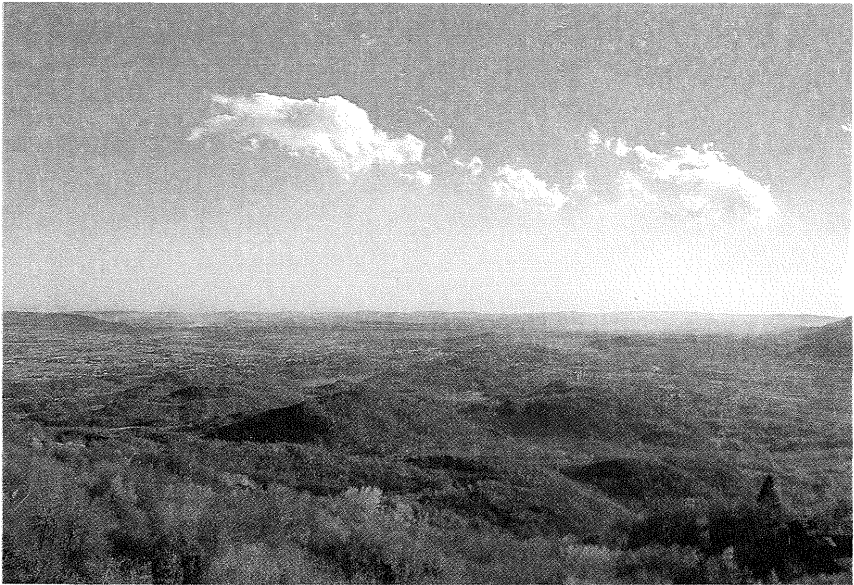
Si riprende il cammino aggirando gli spalti del castello e dopo un breve tratto di strada asfaltata si segue un viottolo che costeggia un muro a secco sormontato da colonnette in pietra. Scendendo una bella scala in pietra tra le vigne, si prosegue su un buon sentiero percorrendo paesaggi sempre diversi ove la vite si alterna all'incolto più selvaggio; particolarmente suggestivo risulta il passaggio sotto una buia volta, accanto ad alcuni ruderi ormai preda dei rovi. Dopo una ripida salita su una stradina asfaltata, si giunge in vista del castelletto neogotico di **Montestrutto** ai piedi del quale si trova la cappella romanica di San Giacomo.

Un'immagine pittoresca e comunque efficace della chiesa la fornisce un Autore locale: "Arroccata su un mammellone dioritico ad un livello di poco inferiore a quello dell'attiguo castello, per il momento San Giacomo continua ad ostentare un pizzico di civetteria campagnola, quasi un cappello sulle ventitré, il campanile asimmetrico in facciata, ma lo stato di totale abbandono in cui versa ne fa presagire non lontana la rovina"⁴. Un intervento sommario ma provvidenziale, fortemente voluto dagli abitanti della frazione, ha potuto salvare in extremis l'edificio dalla rovina scongiurando così, almeno per ora, la perdita di una preziosa testimonianza della fede e della religiosità locale. Dalla sua posizione arroccata e dominante la strada per la Francia, che qui a Montestrutto (*Mons obstructus*) era stretta fra lo sperone roccioso e il corso della Dora Baltea, la chiesa di San Giacomo diveniva un rassicurante punto di riferimento spirituale per i pellegrini che si trovavano a percorrere questi luoghi. Il pericolo e la morte venivano naturalmente messi in conto nell'affrontare il viaggio, così il vedere una chiesa o l'affidarsi alla protezione di un santo (magari San Giacomo protettore dei pellegrini), potevano per un istante rincuorare il viandante, distogliendolo dall'angoscia e dalla paura sue fedeli compagne di cammino.

La chiesa di San Giacomo, frutto della fede e dell'espressività popolare, appare come una semplice costruzione in muratura, spoglia di decorazioni e di "preziosità" cui unico vezzo sono le finestre in cotto del presbiterio e la cornice classicheggiante del portone in facciata. Di modeste dimensioni, venne ampliata probabilmente nel corso del XV secolo, sfondandone l'abside e prolungandone la navata secondo una direzione inclinata rispetto all'asse della preesistenza. Il campanile dall'aguzza cuspide, venne anch'esso edificato in un momento posteriore all'impianto della chiesa, come ben testimoniano le tracce degli affreschi medievali all'interno della navata, bruscamente interrotti dall'addossamento delle sue murature. Le pitture, molte ancora da rintracciare sotto lo scialbo, appaiono molto antiche e un po' ingenui; si

leggono ancora l'immagine di San Giacomo con il bastone del pellegrino, alcune figure di santi alla base del campanile e un frammento della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre. Dal sagrato della chiesa lo sguardo si perde lungo il corso della Dora Baltea cogliendo un magnifico panorama purtroppo sfregiato dalla linea dell'alta tensione. Un restauro funzionale ad un riuso della chiesa e del sito, permetterebbe di valorizzare appieno un elemento importante nella storia e nella cultura canavesana, restituendo al moderno pellegrino-turista un oggetto di pregio a lungo e ingiustamente trascurato.

Riprendendo il cammino si segue la mulattiera lastricata che sale attraverso il bosco di castagni e di querce; colpisce nuovamente l'attenzione al dettaglio, la dovizia nella realizzazione dei canali di scolo per le acque, la solidità della pavimentazione, l'ingegnosità nel realizzare massicciate alte anche quattro metri per permettere alla strada di superare avvallamenti senza perdere dislivello; rattrista constatare come una



La zona dei Cinque Laghi

tale monumentale opera, rischi di scomparire inghiottita dalla folta vegetazione, libera ormai di crescere rigogliosamente senza i freni imposti dall'opera manutentiva di chi, per vivere, necessitava di una rete viaria in perfetta efficienza. Poco prima di giungere in località Pramagliasco la strada passa sotto ad una volta in pietra di notevoli dimensioni, nei pressi di una bella casa con un porticato ad archi sulla facciata rivolta a mezzogiorno. Il paesaggio cambia nuovamente: dal bosco a tratti anche molto fitto, si attraversa ora una zona di praterie affacciate a balcone sulla pianura della Dora. La vista è ottima e spazia per un orizzonte molto ampio. Ricompare la vite che sorretta da terrapieni risale i fianchi rocciosi della montagna. Oltrepassata la bucolica Pramagliasco si sale ancora sino a giungere a **Nomaglio** ove alcune strutture in cemento armato, mal integrate col contesto, annunciano nel peggiore dei modi il ritorno alla "civiltà" dell'automobile. Nomaglio tuttavia propone interessanti esempi di architettura montana nonché il famoso "burnel", probabile masso altare riutilizzato come fontana; si tratta di una splendida vasca di notevoli dimensioni, con i bordi incisi da coppelle e da solchi affilati.

Da Nomaglio si ridiscende per un tratto la strada precedentemente percorsa sino a giungere ad un pilone votivo dipinto da tale Peller di Nomaglio, bizzarro pittore naif tardo ottocentesco, che amava spesso firmare le sue opere con un epigramma costituito da 11 P (*Peller Pittore Pinse Per Poco Prezzo Prego Pagare Presto Perché Partire*)⁵. Di qui si imbecca un'ampia mulattiera in discesa che costeggia un gruppo di castagni secolari. Si continua a scendere con ampi tornanti fra i prati che lasciano ben presto spazio agli ormai immancabili vigneti. In breve si raggiunge il fondovalle nei pressi della frazione **San Germano** di Borgofranco, l'antica Quinto di origini romane, dove un modesto campaniletto romanico sopravvisse ai rimaneggiamenti tardo barocchi della chiesa cui era annesso.

Termina qui una prima parte dell'itinerario svoltasi seguendo pressoché integralmente il sentiero E10 della Comunità Montana Dora Baltea, contrassegnato da un segno bianco e rosso e noto come "Sen-

tiero delle vigne". Si lascia qui un paesaggio aspro e montano in favore di un altro, caratterizzato da pendii meno scoscesi e dalla presenza dei *Cinque Laghi* che delineano dolci paesaggi e pittoreschi quanto tranquilli angoli di campagna.

Lasciando alle spalle la chiesa di San Germano per inoltrarsi fra le vie del borgo, si giunge in breve in via del Buonomore sulla quale si affacciano i celebri "balmetti". Si tratta di cantine naturali ricavate tra le rocce e negli anfratti provocati dagli smottamenti della morena, seguiti al ritiro dei ghiacciai. La circolazione dell'aria proveniente dall'interno della montagna, alimenta una corrente fredda detta "l'ora" che, garantendo una temperatura tra i cinque e i dodici gradi, risulta ideale per la conservazione del vino. La particolare struttura geomorfologica ha quindi permesso il formarsi di un agglomerato singolare e unico che contava ad un recente censimento la presenza di 213 balmetti. Accanto al balmetto generalmente si trova una corte e, al di sopra di esso, una stanza utilizzata per pranzare durante la bella stagione o per recarvisi per le caratteristiche merende nei giorni di festa. Lo sviluppo urbanistico dei balmetti avvenne nella seconda metà dell'ottocento e sembra legato più a fattori sociali che pratici: infatti pare che il fenomeno vada collegato ad una serie di imposizioni restrittive da parte del clero verso le manifestazioni gaudenti degli abitanti di Borgofranco culminate con l'allontanamento graduale dal paese delle fasi più profane del carnevale. Ai balmetti la gente poteva incontrarsi e stare insieme per festeggiare spontaneamente, lontana dagli sguardi indiscreti dei sacerdoti. Assecondando la particolare natura del sito si è creato nel corso degli anni un villaggio non stabilmente abitato, luogo di incontri e di socializzazione nonché espressione di devozione profana al dio Bacco.

Riprendendo il cammino si attraversa seguendo una carrareccia una zona pianeggiante, per giungere poco dopo a Borgofranco, insediamento nato nel XIII secolo per volere del vescovo di Ivrea, con l'unione

delle popolazioni di Quinto, Montebuono e Biò. Dirigendosi verso quest'ultima, si raggiunge una carrareccia piacevolmente ombreggiata che, attraverso la *zona umida* ai piedi del lago Nero, conduce a **Montalto Dora**, abitato poco distante da Ivrea e dominato dal maestoso castello. Attraversando l'abitato sino a giungere nei pressi di una piazzetta, si svolta a sinistra imboccando una stradina in acciottolato che esce dal paese costeggiando il muro di cinta di Villa Casana, sede del monastero benedettino di San Michele. Si prosegue oltrepassando dapprima un'area di sosta con fontana, poi l'antica cappella di San Rocco con abside rettangolare contenente affre-



Santo Stefano di Sessano a
Chiaverano

schi del XVII secolo. Lasciando la strada principale, si segue un viottolo fra muri a secco e vigneti che conduce in breve in vista del lago Pistono. Seguendo poi in salita un tratto di strada asfaltata si raggiunge la piccola cappella di Santa Croce da cui si prosegue per riprendere lo sterrato; in un muro che affianca la strada si possono notare alcuni frammenti dell'acquedotto romano di Ivrea. Si costeggia per un tratto la riva del lago Pistono sino ad allontanarsi da esso per inoltrarsi nel bosco; nei pressi di un incrocio un sentierino sterrato si stacca dalla strada scendendo alla torbiera di Mongenet, nota come "terre traballanti" per la notevole elasticità del terreno. Proseguendo nel bosco si incontrano altri frammenti dell'acquedotto romano e alcune cappelle votive per giungere infine in prossimità di una bella casa colonica con vigna; da qui si continua in leggera salita su di un sentiero che regala alcuni scorci pittoreschi sullo scenografico castello di Montalto. Continuando a salire, si giunge nei pressi del Cascinale Montresco attorniato da vigneti e campi coltivati e in prossimità di un pilone votivo recentemente restaurato si guadagna l'asfalto. Alle spalle del pilone un grosso masso erratico presenta una serie di incisioni a "V", probabili affilatoi per strumenti preistorici. Su strada asfaltata si giunge a **Chiaverano** e da qui in breve, seguendo le indicazioni gialle, alla chiesa romanica di Santo Stefano di Sessano.

La chiesa di Santo Stefano di Sessano, nonostante le successive modifiche e manomissioni subite dalla sua fondazione ai giorni nostri, presenta ancora evidenti i lineamenti romanici. L'edificio ha navata unica a cui si accede attraverso il campanile posto al centro della facciata secondo la tipologia del clocher-porche. La raffinata decorazione ad archetti e nicchie dell'abside, i pregiati affreschi del coro, le notevoli dimensioni della pianta fanno supporre che la chiesa servisse una comunità fiorente e ricca, costretta ad abbandonare il sito forse per le continue frane a cui la morena era soggetta⁶, o più probabilmente in seguito alla fondazione del borgo franco di Chiaverano avvenuta nel 1251. Dell'insediamento di Sessano infatti non resta che la chiesa di

Santo Stefano che continuò a rimanere presente a lungo nella vita religiosa locale, come dimostrano i numerosi rimaneggiamenti succedutisi fino al secolo scorso. Privata poi delle sue funzioni religiose, dimenticata dalle attenzioni devozionali della popolazione, abbandonata all'azione congiunta di intemperie, rampicanti e vandali, cadde in rovina rischiando la definitiva scomparsa. Acquistata dall'amministrazione comunale di Chiaverano, venne restaurata e riconsegnata alla collettività che ora dispone di un edificio per lo svolgimento di attività culturali inserito in un contesto ambientale unico e fra i più suggestivi del Canavese. Il sito, recentemente sottratto ai rovi, è modellato da una serie di dossi erbosi culminanti nello sperone dioritico sulla cui sommità è la chiesa. Da qui si domina sui terrazzamenti dei vigneti che risalgono la collina e si gode l'ampio panorama su tutto l'anfiteatro morenico d'Ivrea.

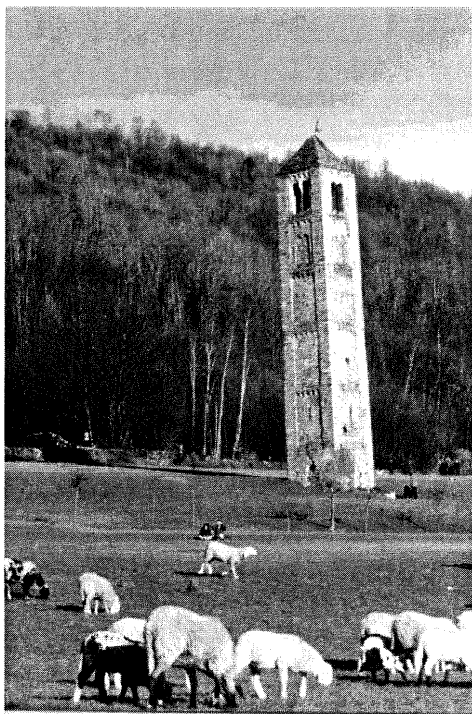
Il recupero della chiesa di Santo Stefano e del suo intorno è potuto avvenire perché supportato da un solido piano di riuso in grado di giustificare l'onerosa spesa. Alla base del restauro infatti, l'intenzione di creare, attraverso l'assegnazione di nuove funzioni coerenti con la natura e il valore morale dell'edificio, un luogo di aggregazione, punto di riferimento per la vita culturale della comunità locale e più in generale del Canavese. Gli intenti si sono concretizzati attraverso cicli di concerti, manifestazioni culturali, attività ricreative che hanno ridato all'edificio una ragione di sopravvivenza.

Termina qui la seconda parte dell'itinerario, sviluppatasi sul territorio dei *Cinque Laghi*, in un ambiente affascinante, incassato fra i rilievi dioritici e caratterizzato da un particolare microclima reso favorevole dalla presenza dei bacini lacustri.

Il tratto di itinerario che segue percorre i fianchi della Serra morenica, talvolta raggiungendone la sommità, attraversando fitti boschi di castagni che spesso diradandosi permettono allo sguardo di perdersi per ampi orizzonti.

Lasciando il luogo un po' a malincuore, la strada attraversa un gruppo di case e dopo alcuni tornanti diventa acciottolata; salendo rapidamente il fianco della collina, regala pittoreschi scorci della chiesa di Santo Stefano con l'ampio sfondo dei colli eporediesi, per poi inoltrarsi nel bosco che diviene sempre più fitto. Talvolta la vegetazione si dirada e concede delle panoramiche vedute che spaziano dalla sottostante pianura eporediese sino alla cerchia delle Alpi. Giunti sulla boscosa sommità della Serra, l'itinerario prosegue su di un viottolo che si fa sempre più stretto, sino a divenire sentiero che si insinua fra la folta vegetazione. Il sentiero si perde poco più avanti inghiottito da una frana per rispuntare, oltre il fronte del dissesto, più ampio e con timide tracce di pavimentazione. Scendendo ancora, in una radura fra le felci, si incontra "l'avel", un masso scavato in cui si è individuato un sarcofago di età longobarda o carolingia⁷; sul bordo del sarcofago sono incise alcune coppelle riconducibili al culto pagano. La strada presenta tracce sempre più consistenti di pavimentazione sino a divenire una bella mulattiera acciottolata realizzata con tutta probabilità in epoca medievale quando le pendici della Serra accoglievano numerosi insediamenti. Grande è la meraviglia quando, al termine della mulattiera si giunge in una vasta radura prativa in cui si innalza solitario, quasi un gigantesco menhir, il campanile romanico di San Martino, ultima testimonianza dell'insediamento medievale di Pærno.

Anche qui come a Sessano, l'abitato venne abbandonato nel corso del XIII secolo a causa della fondazione del borgo franco di Bollengo. Le abitazioni vennero smantellate e gli abitanti costretti coercitivamente a popolare il nuovo insediamento, voluto dal vescovo di Ivrea per ragioni strategiche nell'ambito dei rapporti conflittuali con Vercelli. Rimase solo la chiesa di San Martino che continuò a vivere come luogo di culto e della memoria collettiva. La lenta e progressiva decadenza dell'oratorio, come si evince dalla lettura delle visite pastorali, culminò con l'istanza di demolizione della chiesa divenuta ormai ricovero di



Il campanile di San Martino di Pærno presso Bollengo

sbandati e “scampaforche”, decretata dal vescovo nel 1731. Solo la torre campanaria si salvò dalla distruzione e, seppur in precarie condizioni di stabilità, si innalza ancora maestosa in tutta la sua severità medievale. Alta circa 25 metri, presenta in alzato una successione di cinque campiture decorate con archetti pensili in cotto e forate dalla sequenza armonica di feritoie, monofore e bifore; ulteriori decorazioni sono costituite da due fasce di mattoni disposte ad alveoli triangolari al di sopra degli archetti della terza e quarta campitura. Prevedere un riuso di questa struttura appare un’impresa ardua per la difficoltà di assegnare al campanile una nuova funzione; tuttavia il pregio dell’elemento architettonico e la suggestiva immagine da

esso creata con il contesto ambientale, dovrebbero comunque indurre ad una tempestiva quanto immediata azione conservativa. Supporto a tale operazione lo fornirebbe proprio l'itinerario, strumento di conoscenza e veicolo di promozione delle preesistenze architettoniche e dell'ambiente in cui esse vivono. La rifunzionalizzazione, difficile per l'edificio, potrebbe invece riguardare l'area creando, con l'ausilio di strutture leggere e in armonia con l'ambiente, un polo attrattivo lungo il percorso contrassegnato dalla presenza del campanile.

Riprendendo la strada del bosco, si segue dapprima un sentierino fra i castagni per raggiungere poi, con una carrareccia in salita, una bella strada sterrata pianeggiante che conduce alla località Broglina. Attraversata con prudenza la frequentatissima strada statale per Biella, ci si può ristorare presso la vicina locanda per poi proseguire il cammino su una strada sterrata che, seguendo all'incirca il filo di cresta della Serra, conduce fra boschi di castagni e radure erbose in vista dell'abitato di **Magnano**.

Una divagazione può condurre a visitare il ricetto abbarbicato sulla collina e dominato dalla torre porta e la chiesa romanica di San Secondo adagiata in una verde valletta poco distante dall'abitato.

Tornando sull'itinerario si affronta un tratto di strada asfaltata in direzione Zimone. Giunti al termine della discesa, in una tranquilla valletta che corre incastonata fra due ordini di colline parallele, si imbecca, poco oltre un pilone votivo, una carrareccia che, affiancata da notevoli muri a secco, scende verso **Piverone**. Il bosco, facendosi meno fitto, regala ampie vedute sulla sottostante campagna coltivata, sino a giungere in vista di Piverone e del lago di Viverone. La strada da acciottolata si fa asfaltata e continuando a mezza costa raggiunge nei pressi di un'area attrezzata un altro singolare edificio romanico. Si tratta di una torre mozza alquanto degradata, annessa ad una casa colonica e parzialmente nascosta da

alcuni rigogliosi abeti. E' quanto rimane dell'antica chiesa di San Pietro che, in seguito all'erezione del borgo franco di Piverone avvenuta all'inizio del XIII secolo, si trovò isolata fuori dalle mura perdendo le sue prerogative e cadendo presto nell'oblio. Presenta la decorazione ad archetti pensili e alla base un arco in pietre e laterizi, malamente tamponato con mattoni, attraverso cui si accedeva alla chiesa secondo la tipologia del clocher-porche già riscontrata a Santo Stefano di Sessano. L'edificio, assai trascurato, meriterebbe maggiori attenzioni e una sua piena rivalutazione valorizzerebbe ulteriormente l'opera iniziata con la realizzazione dell'area attrezzata adiacente.

Da qui si raggiunge la piazza di Piverone su cui si affacciano la bella torre porta del ricetto e la torre d'angolo della cinta muraria. Della struttura medievale Piverone conserva ancora l'impostazione urbanistica, altre due torri oltre alle suddette e alcune porzioni di cinta muraria. Dalla parrocchiale dei Santi Pietro e Lorenzo, posta in posizione elevata sul margine orientale del borgo, parte la strada del Novello che attraverso campi coltivati e vigne porta al "Gesiu".

Il "Gesiu" appare subito inserirsi armoniosamente lungo il declivio, favorevolmente esposto al sole e immerso fra vigneti e campi coltivati con sullo sfondo lo specchio del lago di Viverone. Il piccolo rudere (il nome "Gesiu" indica per ironica opposizione le sue ridotte dimensioni), è comunemente identificato con la chiesa di San Pietro di Livione, antico insediamento medievale che contribuì nel 1210 alla fondazione del borgo franco di Piverone. La costruzione, riconducibile anch'essa all'XI secolo, presenta una navata unica, dai muri sbrecciati e senza copertura, che si conclude con un minuscolo presbiterio absidato a cui si accede tramite un triforium. Un piccolo campanile, decorato con archetti pensili, si eleva sul presbiterio. Anche qui, come per le altre chiese precedentemente viste, la perfetta integrazione dell'edificio con il contesto ambientale circostante crea un'immagine di calma e di serenità.

Il Gesiu rappresenta ormai per la comunità di Piverone una preziosa reliquia verso cui sono costantemente rivolte cure e atten-



Il Gesiun di Piverone

zioni. Ciò ha permesso di risollevarlo dall'oblio, salvandolo dalla rovina a cui sembrava invece destinato. Questa presa di coscienza è senza dubbio la componente primaria e indispensabile senza la quale risulta difficile intraprendere "dall'alto" una qualsiasi azione di recupero del bene storico-architettonico. L'individuare nel Gesiun una tappa dell'itinerario può offrire un contributo a quanto già fatto dalla comunità piveronese per mantenerlo in vita, fornendo uno stimolo e una ragione in più affinché quest'azione di salvaguardia e tutela perduri nel tempo.

Seguendo la strada che tange l'abside del Gesiun si discende verso il lago di Viverone, tappa conclusiva dell'itinerario. Si incontra ancora

una cappella, adibita a deposito di masserizie, per poi raggiungere in breve, attraverso campi coltivati, le rive del lago in prossimità della chiesetta di Anzasco. Anche questa come il Gesiun era l'antica parrocchiale di un insediamento, smantellato in occasione della fondazione del borgo franco di Piverone. Essa ebbe però maggior fortuna, probabilmente grazie alla posizione favorevole, continuando ad essere un punto di riferimento per i fedeli. Venne più volte rimaneggiata e abbellita e oggi appare nelle sue linee tardo barocche; viene saltuariamente officiata e pertanto non necessita di una rifunzionalizzazione, indispensabile invece per le chiese precedentemente incontrate da tempo dismesse al culto.

Termina qui l'itinerario proposto che tuttavia, data la fitta rete di strade campestri e piste nei boschi, consente numerose varianti e infinite deviazioni.

Dovendo fare una scelta si è optato per il tracciato in grado di cogliere maggiormente gli aspetti significativi del territorio e allo stesso tempo di raggiungere il maggior numero possibile di edifici di culto riconducibili all'epoca dei grandi pellegrinaggi romei. Quest'ultimo aspetto permette infatti il collegamento con le iniziative promosse dal Consiglio d'Europa, dando maggior rilievo all'intera operazione.

Conclusioni

L'itinerario vuole essere un primo passo verso la concretizzazione di un'idea di parco naturale. La zona da esso attraversata raccoglie numerose peculiarità, non solo ambientali, singolarmente concentrate in un'area sostanzialmente contenuta che meriterebbero di essere maggiormente tutelate e valorizzate appieno. Le piccole chiese romaniche, armoniosamente inserite nei paesaggi e ormai parte integrante di essi, testimonianze non solo di fede ma anche ultime memorie di antichi insediamenti ormai perduti, diverrebbero stazioni lungo il percorso eco-turistico.



Veduta del lago di Viverone

Alla luce della crescente domanda di turismo devozionale, alimentata dalle celebrazioni religiose per l'ostensione della Sindone e per il Giubileo e di turismo naturalistico, si può scorgere nell'attuale il momento favorevole, per tentare una rivalutazione su tutti i fronti del patrimonio romanico, unito ad una più attenta e consapevole salvaguardia del territorio. Perdere questa occasione significherebbe abbandonare al loro destino preziose reliquie del passato e condannare il territorio al progressivo e inesorabile degrado, sprecando una importante opportunità di sviluppo alternativo.

Note

¹ A. Scavini, T. Cirigliano, *Chiese romaniche nella diocesi di Ivrea. Studi per la conservazione e la manutenzione programmata*, Tesi di Laurea, Facoltà di Architettura, relatori R. Ientile, C. Bartolozzi, Torino, 1995-96.

² F. Vercella Baglione, *Il percorso della strada Vercelli-Ivrea in età romana e medievale*, Boll. B.S.B.S., Torino, 1992.

³ A.A. V.V., *La Via Francigena*, Roma, 1995, p. 23.

⁴ P. Venesia, *Medio evo in Canavese*, vol. III, Ivrea, 1989, pp. 212, 213.

⁵ M. Barsimi Sala, *Cultura e religiosità nella montagna di Settimo Vittone*, Boll. S.A.S.A.C., Ivrea, 1995.

⁶ A. Bertolotti, *Passeggiate nel Canavese*, vol. IV, Ivrea, 1870, p. 394.

⁷ I. Ferrero, *Passeggiate archeologiche in Canavese e in Valle d'Aosta*, Ivrea, 1994, p. 33.

SILVIO MONTIFERRARI

Socio Sezione CAI Coazze

COMUNICAZIONE: “I PILONI DI COAZZE”, UN PATRIMONIO STORICO E ARTISTICO DA CONSERVARE

Per circa tre anni ho condotto un censimento dei piloni esistenti nel territorio di Coazze (Alta Val Sangone). Poi ho deciso di venire allo scoperto ed ho esposto il frutto del mio lavoro all'ultima Mostra dell'artigianato di Coazze nell'agosto scorso, ma da allora mi ha preso il rovello del restauro. Un patrimonio storico e artistico da conservare, ma come? da restaurare, fino a che punto? Finora i restauri avvenuti hanno dato risultati molto scadenti; insomma ci troviamo in una situazione in cui questi vecchi piloni o scompariranno per abbandono o a causa di interventi di cattivo gusto perderanno del tutto il loro valore di documento storico e artistico. Si tratta allora di mettersi in un atteggiamento di rispetto e di amore di fronte a questi e ad altri segni della pietà popolare, affinando le armi della critica e della conoscenza.

Intanto siccome l'aggettivo “popolare” ha un significato generico e forse anche ambiguo, è meglio precisare che questi piloni, sparsi per le nostre montagne all'ingresso di una borgata o lungo i sentieri per indicare la strada, sono un patrimonio, storico e artistico, della “civiltà contadina”.

Come scrive felicemente Don Giovanni Dell'Orto, nel suo libro ormai introvabile “Sui monti di Coazze”, i piloni erano punto di riferimento geografico lungo la strada ma al tempo stesso indicavano al mortale viandante la via del Cielo, in perfetta corrispondenza tra sfera materiale e sfera spirituale, propria per l'appunto della civiltà contadina.

È questa la chiave di lettura giusta per affrontare il problema del recupero di questi manufatti. I piloni indicano la strada, in senso materiale e in senso figurato, e per questo si può comprendere perché questi “segni” hanno un così forte valore semantico, dal momento che nella nostra cultu-

ra, di matrice cristiana, la vita è concepita come un lungo cammino, faticoso ma verso l'alto, come quello degli alpinisti.

Concludendo, anche per i piloni di Coazze come credo per altri segni della religiosità popolare, sono tre gli elementi che dobbiamo mettere insieme. Il fatto che sono appunto segni della pietà popolare, cioè la loro "funzione d'uso", come si dice, di luoghi di culto espressione di religiosità nel senso più vasto del termine, e dunque non mero reperto archeologico ma cosa viva, ed insieme il loro valore di documento storico, da non guastare, della civiltà contadina, nostra radice e nostra memoria. Infine, "last but not least", ultimo ma non ultimo, la loro bellezza artistica.

Io porto impressa nella mente la bellezza dell'intonaco rosa di quel pilone alle Prese Tessa nel verde della foresta, e faccio voti per un intervento di consolidamento al basamento e alla copertura per non vedere scomparire con la struttura la dolce immagine affrescata della Madonna col Bambino, e San Carlo, San Giacomo e San Giovanni, Sant'Andrea e San Domenico, santi patroni della famiglia che abitava in quella borgata, oggi abbandonata, nel 1823, data di costruzione del pilone, come si può ancora leggere in caratteri latini, insieme al bel distico "O Madre datemi un'alma pura / del Ciel mostratemi la via sicura". Una volta consolidato il pilone, vorrei però fare ancora una cosa.

Ho visto che è scomparsa l'antica croce dalla sommità e vorrei riporre una croce in ferro battuto sul modello di altre croci di piloni dell'epoca, che farei fare da un artigiano locale che lavora anche il ferro. Ecco, mi sembra che questo intervento, non puramente conservativo ma devoto alla tradizione, potrebbe essere consentito.

Bibliografia

- CESARE BRANDI, *Il restauro, teoria e pratica*, a cura di Michele Cordaro, Editori Riuniti.
ERNST GOMBRICH, *Sul restauro*, a cura di Alessandro Conti, Einaudi.
A.A.V.V., *Sui sentieri della Religiosità*, Museo Nazionale della Montagna "Duca degli Abruzzi", Torino 1985, catalogo esaurito esistente solo una copia alla Biblioteca Nazionale del CAI di Torino.
PIERCARLO JORIO e LUCIANO BUSCHINO, *I pilastri della fede, edicole devozionali nelle Valli di Lanzo*, Edizioni Omega, Torino 1997.

NATALINO BARTOLOMASI
Canonico della Cattedrale di Susa
Prevosto di S. Giorgio in S. Giorio

MONASTERI IN VAL DI SUSÀ

L'ABBZIA DI NOVALESA

Tra il V ed il VI secolo, ha inizio in Occidente quel noto processo storico che, attraverso il Medioevo e la sua tipica forma di "civitas cristiana", conduce alla formazione dell'Europa moderna. Caduto infatti nel 475 l'impero Romano, s'intensifica quell'epocale movimento di trasmissioni demografiche e rivolgimenti politici, che già avevano caratterizzato l'ultima fase dell'impero d'Occidente, incrinandone l'assetto. È l'epoca delle cosiddette *invasioni barbariche*. Crollate le strutture statali di Roma, terribili anarchie e vuoti di potere, sfruttati dal rapace o prepotente di turno, creano ovunque disagi e miserie. Sul finire del VI secolo, la calata dei Longobardi peggiora una situazione già più che triste. Essi invadono pure la Valsusa e debordano in Gallia; dove però incontrano la reazione dei Franchi, giovane popolo barbaro già quivi precedentemente assestato. Questi, dopo la sconfitta dei Longobardi, si riversano nella nostra valle, segnano il nuovo confine alle Chiuse ed impostano una nuova organizzazione territoriale, anche dal punto di vista ecclesiastico. Nasce così, nonostante le proteste del vescovo di Torino e del Papa, la diocesi di Susa-Moriana.

Ecco il contesto di premesse e situazioni storiche, da cui nasce l'abbazia di Novalesa.

Sono tempi in cui la Chiesa con le sue istituzioni è l'unica forza capace di garantire quel minimo indispensabile di coesione sociale che

renda possibile la convivenza umana. L'organizzazione dello Stato non ne può prescindere. Per questo, il **30 Gennaio del 726**, il franco Abbone, "rector Mauriennate et Segucine civitatis" ossia governatore del territorio di Susa e Moriana, fa redigere l'Atto di Fondazione d'un "monasteriolo virorum" (piccolo monastero maschile) "in loco nuncopante Novelicis". Lo conforta il consenso del clero ed il consiglio del vescovo Walchuno. I monaci, che vivranno in comunità cenobitica secondo la norma del vangelo e la regola di San Benedetto, pregheranno, senza posa (*jugiter*), per la stabilità del *Regno dei Franchi* e per tutto il popolo cristiano.

Questo piccolo monastero si contraddistingue ben presto, non solo per l'intensa vita religiosa, ma anche per l'elevata cultura e l'efficace impegno sociale. Diventa uno dei gangli vitali del Regno dei Franchi ed uno di quei centri che forgiarono l'Europa. Verso il 760, uno dei suoi primi abati, Asenarius, in missione insieme politica e religiosa, si recò ad Attigny, ai confini del Belgio, per partecipare ad una di quelle assemblee ("concili"), le cui decisioni ricevevano dal sovrano vigore di legge per lo Stato: c'erano 26 vescovi e 18 abati: tra questi ultimi Asenarius figurava al nono posto.

Intanto la situazione politica s'andava evolvendo. il Papa, scontento dei Longobardi che regnavano in Italia, invocò l'aiuto dei Franchi; i quali, giovandosi dell'appoggio novalesense, varcarono più volte le Alpi in sua difesa. Decisiva fu la calata di Carlomagno nel 773. Favorito da aiuti e consigli dell'abate di Novalesa, Frodoino, aggirò e vinse i Longobardi nella famosa battaglia delle Chiuse. Fu l'inizio d'una svolta storica. Alcuni anni dopo, nel Natale dell'anno 800, il Papa incoronava Carlomagno: nasceva il Sacro Romano impero. Questo fenomeno storico, che, mediante splendori e contraddizioni, segnò per un millennio l'Europa, costituì pure il clima e lo sfondo della vicenda novalesense. E' sintomatico che l'età d'oro di quest'abbazia coincida con l'epoca carolingia. Nel secolo nono infatti l'abbazia di Novalesa



Abbazia di Novalesa. Se ne conserva, su preziosa pergamena, l'Atto di Fondazione (726) con le sottoscrizioni autografe del Fondatore, Abbone, di quattro vescovi, due abati, ed altri cinque ecclesiastici.

toccò l'apice del suo splendore religioso, culturale ed economico: il santo, dotto ed intraprendente abate Eldrado ne costituisce insieme la vetta e l'emblema: delle quattro cappelle romaniche, che coronano il complesso abbaziale, a lui è dedicata quella che, dal punto di vista artistico, è la più preziosa.

La fine dei Carolingi buttò l'Europa nell'anarchia e trascinò Novalesa nella crisi. Nel 906, l'imperversare di bande saracene costrinse i monaci novaliciensis alla fuga. Migrarono a Torino. Toccò all'abate Donniverto prendere quella dolorosa decisione. Lo seguì un imponente

convoglio di carri pieni di masserizie e di suppellettili preziose, tra cui le migliaia di codici miniati che la paziente ed artistica mano di centinaia di monaci aveva creato. Purtroppo tutto andò disperso; e fu, come scrisse il Cronista, “*inrecuperabile dampnum!*” Sottoscriviamo: davvero si trattò d’un danno irreparabile!

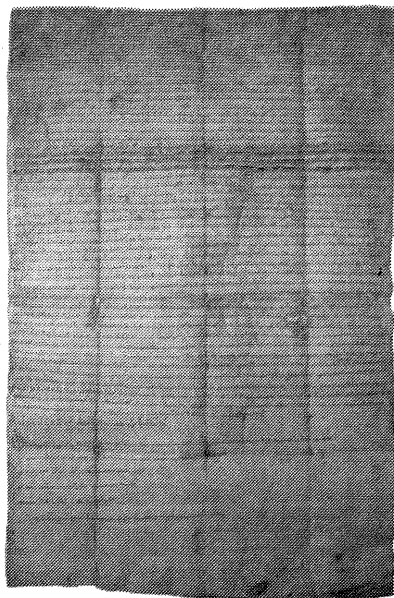
Verso il 930, con la fondazione dell’abbazia di Breme nella Lomellina, l’abbandono di Novalesa sembrò definitivo. Ma, per fortuna, la nostalgia del glorioso “*caput prius*”, delle splendide origini, s’insinuò nel cuore delle nuove generazioni monastiche, e, sul finire del decimo secolo, un vivace drappello, guidato forse dal monaco Bruningo, dava inizio alla ricostruzione dell’antica abbazia, che la barbarie dell’uomo e l’ingiuria del tempo avevano devastato.

Arte, cultura e liturgia riannodarono nel primitivo “*sancto loco*” i loro amichevoli legami; e, se i ritmi della quotidiana salmodia garantirono la divina benedizione del lavoro fecondo, l’amore della bellezza e l’ispirazione del genio arricchirono il complesso abbaziale d’autentici gioielli di pittura e d’architettura, di cui restano testimoni le cappelle romaniche sopra menzionate; mentre il *fervido scriptorium* sfornava nuovi preziosissimi codici (oggi purtroppo sparsi in varie Biblioteche d’Europa, come Milano, Berlino e Londra) e soprattutto creava quel celebre monumento letterario che va sotto il nome di **Chronicon Novaliciense**: composto in cinque libri ed un’appendice, ci è giunto monco del primo e del quarto: il rotolo pergameneo si conserva nell’Archivio di Stato di Torino.

L’evoluzione dei tempi portò ovunque l’ordine Benedettino alla crisi; e nel 1646 giunsero a Novalesa i Cistercensi, altro ordine monastico, alquanto più severo, fondato in Francia nel 1119. Questi restarono a Novalesa fino al 1802, quando per ordine di Napoleone furono soppressi.

La Restaurazione, avviata dal Congresso di Vienna (1815), favorì il ritorno dei Benedettini a Novalesa. Questi però non appartenevano più alla congregazione novaliciense, ormai estinta, ma alla congregazione cassinese.

Susa. Archivio Capitolare di San Giusto. Atto di fondazione dell'omonimo monastero. Pergamena restaurata dai monaci benedettini di Novalesa nel 1981. Bellissimo esemplare di grandi dimensioni (cm. 75x50): 48 righe di scrittura fine, regolare in elegante carolino. L'autore si firma: «Herenzo notarius et iudex sacri palacii, scriptor». A mio parere, questo è uno dei due originali dell'Atto di Fondazione, dove espressamente si dice: «Unde duo testamenta, uno tenore, scripta sunt». Il prof. Ettore Cau dell'Università di Pavia, invece, in seguito ad una profonda ed ampia analisi del documento, giunge a conclusioni opposte alle mie. [Cfr. E. Cau, *Carte genuine e false nella documentazione Arduinica della prima metà del secolo XI*, in «La Contessa Adelaide e



la Società del Secolo XI - Atti del Convegno di Susa - 14-16 novembre 1991, *Segesium* 32, pp. 183-208]. Secondo lui, la nostra pergamena sarebbe un falso originale, creato tra il 1037 ed il 1055, o anche successivamente, non comunque dopo la metà del secolo XII, da un abilissimo monaco di San Giusto. La critica del Cau è puntuale, minuziosa, e stringente; non dissipa tuttavia alcuni dubbi e perplessità, derivanti soprattutto dall'omissione del titolo di San Mauro nel documento di Torino (l'altro dei due originali sopra accennati è pubblicato dal Cipolla nel volume: «Le più antiche carte dell'abbazia di San Giusto di Susa», Roma 1896, pp. 61-75) e dalla vistosa lacuna, nello stesso, circa un testo papale cui si rimanda come «già sopra» citato ed invece omesso (una dimenticanza un po' grossa, *madornale* - direi, per un notaio tanto prestigioso e per un documento così importante). La questione, forse andrebbe ancora approfondita, tenendo magari conto della liturgia in uso nell'antica abbazia, della quale si conserva, nella Biblioteca Ambrosiana, un primitivo inno a San Mauro (cfr. il mio *Valsusa Antica II*, pp. 523-524). Concordo invece perfettamente con il prof. Cau quanto al giudizio sulla travagliata storia della nostra pergamena: contestata, rubata, manipolata, recuperata, contesa, ecc. Ne porta i segni evidenti in tre righe raschiate, riscritte, ed infine cancellate con un brutto e pesante tratto di penna.

Purtroppo, la famosa “legge dei conventi”, approvata dal parlamento piemontese nel 1855, soppresse un'altra volta la vita monastica a Novalesa. L'abbazia venne, prima, trasformata in Stabilimento idroterapico e, poi (1884), in Convitto Nazionale.

Ai giorni nostri, per iniziativa della **Segusium**, Società di Ricerche e Studi Valsusini, la Provincia di Torino acquistava l'antica proprietà monastica ed in seguito a convenzione l'affidava alla comunità benedettina di S. Giorgio di Venezia. Così, dal 1973, l'antica abbazia rivive la sua originaria vocazione.

Certo, nel secondo millennio, Novalesa non raggiunse più i primitivi splendori; di essi tuttavia si è fatta eco, consegnando ai monumenti e documenti, che sopra abbiamo ricordato e che fino a noi sono giunti, quella che giustamente fu detta, con felice anche se alquanto enfatica espressione, “la gloria dell'abbazia di Novalesa”.

Forse, non sarà senza significato che, alla vigilia del terzo millennio, si sia riacceso quello che in tempi oscuri brillò quale “faro di civiltà”.

SANTA MARIA

In Susa, Via Martiri della Libertà, già Via Marchesa Adelaide, è stato recentemente restaurato un importante complesso edilizio, che posa su un'area che fin dalla più remota antichità ha costituito, dopo l'ara druidica delle rocce coppelliformi tuttora visibili sull'acropoli segusina, il cuore religioso della città e valle di Susa.

La chiesa sconsacrata di Santa Maria Maggiore fa parte dell'accennato complesso, che nel Medioevo appartenne ai monaci o canonici di Sant'Agostino e nel 1749 fu ridotto ad abitazione civile. Il motivo di tale trasformazione deriva dal fatto che nel 1748, erigendosi la diocesi di Pinerolo, fu chiamato a quella sede episcopale il superiore della Prevostura di Oulx, da cui dipendeva fin dal 1065 la Pieve di Santa Maria di Susa.



Susa. Chiesa e campanile di S. Maria, soppressa al culto nel 1748. È la chiesa più antica della Valle di Susa. Anche la più importante dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica. Il vescovo di Torino, Cuniberto, nella Bulla Major del 1065, la dice «longeva matrix et baptismalis ecclesia ... quasi sedes episcopalis». Costruita in età romanica (fine sec. X inizio sec. XI) su resti probabilmente paleocristiani. Sullo sfondo, il Castello dei Marchesi Arduinici di Torino, detto di Adelaide: sec. XI.

È facilmente costatabile che la dipendenza da Oulx costituì per tutto il Medioevo un peso che gli Agostiniani di Susa mal sopportarono. Lo dimostrano, tra l'altro, le numerose liti insorte tra i due enti di Susa e di Oulx. Una delle più violente fu quella del 20 settembre 1604, quando una pattuglia di Canonici ulciensi fecero addirittura irruzione

nella chiesa di Santa Maria, dove poco prima la campana aveva chiamato all'ufficiatura dei Vespri i Canonici segusini. I buoni Religiosi s'azzuffarono cordialmente: volarono pugni e pure alcune randellate: non è il caso di descrivere il risultato.

La chiesa di Santa Maria di Susa è romanica. Ne parla con specifica competenza il compianto Mons. Severino Savi nel volume *La Cattedrale di San Giusto e le chiese romaniche della Diocesi di Susa*, Pinerolo, Alzani, 1992, pp. 100-112. Come tutte le chiese antiche era orientata: l'abside ad est, la facciata ad ovest. Questa, come quella della basilica di San Giusto, più o meno coeva, sorge aderente alle mura, in modo da fenderle, aprendosi all'esterno della città. Il campanile, fiancheggiante la facciata, dona al complesso, specie per chi l'ammira dal Parco d'Augusto, sito a ponente, un tocco ad un tempo severo e grazioso di vetusta grandezza. Sulla punta, una particolarità un po' strana e civettuola, se non pure inquietante: non una croce, ma una forchetta. Fa pensare ad una frase dell'inquisitore, insediato a fine secolo XVI, nell'adiacente monastero: «Per gli eretici riserviamo tre effe: fuoco, ferro e forca». Ma c'è chi favoleggia che quella forchetta era in antico un tridente, tolto dai primi cristiani di Susa dalle mani d'una piccola statua di Nettuno, che stava con altri dèi nel pantheon segusino: così scrisse a fine Settecento il primo storico della nostra Chiesa, il Canonico e Penitenziere Cesare Sacchetti, cui fece eco nel seguente secolo il cappuccino, Padre Placido Bacco. In realtà, quella forchetta è lunga circa settanta centimetri: io la potei misurare e fotografare al tempo dei recenti lavori di restauro.

Pertanto, ricacciato il brivido dell'Inquisizione in fondo all'anima, preferiamo sostare nella contemplazione delle sacre profondità che il complesso monumentale cela, ma anche in qualche modo rivela. Che l'area su cui sorse il complesso di Santa Maria fosse, almeno dall'antichità romana, dedicata al culto, non vi può essere dubbio. Numerosi frammenti d'antichi idoli emersero a più riprese, in varie occasioni, dal

sottosuolo. Lo attesta ancora il sopra citato Canonico Sacchetti. Anche recentemente fu lì trovata una piccola ara dedicata a Giove. Una maestosa faccia del padrone dell'Olimpo figura nell'atrio del nostro Seminario e pare che fosse la stessa che il Sacchetti vide, ai suoi tempi, murata ad una delle pareti del campanile di Santa Maria. Ma forse già in età celtica - come ipotizzo nei miei volumi di *Valsusa Antica* - quell'area fu sacra alle Dee Madri o Matrone; donde l'applicazione, in età cristiana, alla Madre di Dio, Maria.

L'ipotesi continua a piacermi. Anzi, se penso che la cappella del Castrum segusino risulta, in un documento del 1042, «constructa... in honorem sanctæ Mariæ», mi piace di più. Tale *titulatio*, infatti, collocata sull'acropoli, mi sembra che si possa interpretare come un'eco dell'antico culto nazionale dei Coziani: analogia con l'acropoli di Atene, dove il Partenone, rimaneggiato e trasformato, divenne chiesa di S. Sofia e poi di S. Maria mi sembra suggestiva. Comunque, non sembra dubitabile che la «*longeva matris... ecclesia*» segusina sia sorta su area già sacra al culto pagano. La trasformazione si verificò probabilmente nel IV secolo. Può essere anche per noi interessante l'antica tradizione che attribuisce a Costantino la costruzione della basilica di S. Maria Maggiore di Vercelli. Nel 1893 si scopersero, nell'immediato sottosuolo della nostra S. Maria Maggiore, i resti d'un'abside antica, che, secondo alcuni studiosi, potrebbe essere d'età paleocristiana.

In ogni caso il titolo di «S. Maria» dato alla più antica chiesa della valle, a quella che il vescovo Cuniberto nel 1065 definirà «*longeva matris et baptismalis ecclesia... in urbe nobili Secusia quasi sedes... episcopalis antiqua*», ben s'armonizza con quel ricco, profondo e tenero sentimento mariano, che si riscontra nelle omelie di San Massimo, primo vescovo di Torino, cui forse non fu estranea la cura evangelizzatrice della nostra Valle. Certo, immaginare quella chiesa fondata da S. Massimo è un'ipotesi affascinante; ma non conoscendo il peso o la dimensione di quell'antichità che Cuniberto le attribuisce non è facile suffragarla.

La nota di antichità risulta comunque da lui particolarmente marcata. Oltre agli aggettivi «longeva» e «antiqua» inclusi nella frase sopra citata, troviamo la frase non meno significativa: «*vicem gerit episcopalem, et antiquitus multo iam tempore genere consuevit*». Si noti soprattutto quell'«*antiquitus multo iam tempore*». Non sembra che Cuniberto sia tormentato dal desiderio insoddisfatto di trovare qualcosa che esprima con adeguatezza la profondità di quell'« antico » che riconosce alla chiesa di cui parla? Avrebbe egli insistito tanto su questa nota di antichità, se quella chiesa avesse avuto origini soltanto medioevali? Non sembra che egli ne voglia sospingere quasi direi sprofondare l'origine nell'epoca romana? Ma allora le dovremmo assegnare la seconda metà del IV secolo, quando cioè i templi pagani cominciarono ad esser demoliti o trasformati in chiese cristiane. Allora l'ipotesi d'un suo collegamento con l'episcopato di S. Massimo non risulterebbe poi così strana!

Ma anche la nota geografica, che ne riguarda il « plebanatus », ci sembra interessante. Cuniberto afferma che il «plebanatus seu archipresbyteratus » di questa «*quasi sedes episcopalis antiqua*» s'estendeva dal «*palo Bonitionis ad pontem usque Volvutie fluminis... et a montium cacuminibus et infra hinc inde, longe lateque*»: il che significa, in altre parole, che i suoi confini combaciavano perfettamente con quello che in epoca romana fu il «Municipium Segusinum»: vale a dire, dal Monginevro e dal Moncenisio (palo di Bonizone) alle porte di Avigliana (ponte di Voloja), comprendendo oltre al fondo valle, i versanti delle montagne (Sud - Nord - Ovest) fino alle relative creste.

Quando, sul finire del secolo sesto, il papa Gregorio Magno chiederà, con due lettere ai re dei Franchi la restituzione delle parrocchie della Valle di Susa al vescovo di Torino, Ursicino, che protestava per l'usurpazione subita, è probabile che Santa Maria di Susa già figurasse la preminente tra le parrocchie valsusine a lui sottratte.

Analogo discorso sarà lecito fare a riguardo di quel passo dell'Atto di fondazione di Novalesa, in cui si accenna al « *consensum pontefecum vel clerum nostrorum Mauriennate et Segucine civitate* ».

Con tali premesse, sembrerebbe che la chiesa più qualificata per diventare cattedrale al momento dell'erezione della diocesi di Susa sarebbe stata Santa Maria. Invece questa gloria, per quei misteriosi giochi della storia, toccò alla basilica di San Giusto.

L'ABBAZIA DI SAN GIUSTO IN SUSÀ

«L'anno terzo dopo il Mille, avvenne che in tutto il mondo, ma particolarmente in Italia e nelle Gallie, si incominciò a rinnovare le chiese, sebbene molte, per essere ancora in buone condizioni, non avessero affatto bisogno di restauri. Fu come una gara tra un popolo e l'altro. Si sarebbe detto che il mondo, scuotendosi di dosso i vecchi panni, tutto si rivestisse di un candido manto di chiese. Quasi tutte le cattedrali, un gran numero di chiese monastiche e fin di cappelle di villaggi furono allora restaurate dai fedeli».

Questo celebre passo di Rodolfo il Glabro, monaco e scrittore del secolo XI, presentandoci il fervore edilizio che invase la cristianità subito dopo il Mille, si presta magnificamente ad introdurre il discorso sui grandi centri monastici, che da noi caratterizzarono l'aurora del secondo millennio: S. Pietro di Novalesa, S. Michele della Chiusa, S. Giusto e S. Maria di Susa, S. Lorenzo di Oulx. Con il gran numero di chiese e cappelle dei campi e dei monti, essi costituiscono, di quel «candido manto», il lembo che «rivestì» la nostra valle.

Col tempo, la basilica di S. Giusto sarebbe diventata la prima chiesa della valle; nel 1772, infatti, con l'erezione della diocesi di Susa, essa salirà al grado di cattedrale; ma già alla sua nascita era importante; non solo per il maestoso campanile, che, svettando su tutti gli altri, dai suoi cinquanta e più metri impone rispetto ed attenzione, ma anche per



Susa. Basilica di San Giusto con Porta Romana del III-IV secolo. La Basilica di San Giusto fu eretta dai Marchesi Arduinici di Torino e consacrata il 18 ottobre del 1027.

il ruolo che fin d'allora rivestì. Essa infatti nacque come sede titolare d'una delle più potenti e ricche abbazie del tempo. E proprio il Glabro, segretario allora del grande abate Guglielmo di Volpiano, probabile architetto della nostra basilica, fu presente alla sua solennissima consacrazione e ne parlò nella sua grande "Storia Universale". Correva l'anno 1027. Due anni dopo, il marchese di Torino, Olderico Manfredi, insieme alla moglie Berta ed al fratello Alrico, vescovo di Asti, fondava l'abbazia di S. Giusto, radunando in essa una comunità di monaci sotto la regola di S. Benedetto. Ancora si conserva nei nostri archivi la solenne pergamena (cm. 50 X 75) dell'Atto di fondazione, che Herenzo, notaio "sacri palaci", stese con mano nitida e precisa il 9 Luglio del 1029. [L'autenticità di questa pergamena è stata recentemente contestata. L'originale non sarebbe a Susa, ma a Torino].

Va qui notato che Olderico Manfredi fu padre di quell'Adelaide, che sposando, in terze nozze, Oddone di Savoia, figlio del Biancamano,

diede inizio a quel processo storico che culminò nel diciannovesimo secolo con la creazione del Regno d'Italia.

Benché non fosse priva d'un suo *scriptorium* e, soprattutto agli inizi, di notevole carica spirituale, l'abbazia di S. Giusto in Susa mai raggiunse il prestigio culturale e gli splendori di santità della Novalesa. Il suo ruolo fu più specificamente di carattere politico, nel senso ampio, però, che questo termine aveva nel Medioevo, secondo un pensiero ispirato alla *koinè* (comunità) cristiana ed informato alla *polis* (città) greca.

In seguito assunse pure compiti d'ordine pastorale con l'investitura a parroco di propri monaci in vari villaggi della valle e della campagna torinese.

Tra il XIII ed il XIV secolo la tensione iniziale s'affievolì, e l'abbazia cominciò a decadere spiritualmente e materialmente. Ne è quasi immagine e simbolo lo stato fatiscente in cui venne a trovarsi, nel 1321, la già splendida basilica: l'arcivescovo Aicardo di Milano, nel documento con cui concede favori spirituali a coloro che offrono elemosine per il suo restauro, la dice «*nuper ex nimia vetustate conquassata*» (decrepita e rovinata), e perciò interamente bisognosa di restauri. Pare che proprio allora se ne sia rifatta, in stile gotico, l'abside e la parte superiore, che, se non proprio crollate, minacciavano però imminente rovina. Poco più d'un secolo dopo, il cardinale Guglielmo d'Estouteville eseguì nuovi interventi. Fu lui, tra l'altro, a dotare il campanile delle superbe guglie gotiche. A perenne ricordo della sua munificenza (poiché i restauri furono in massima parte da lui finanziati) fece rappresentare in rilievo, sulla balconata del campanile, ed in affresco, sulla fiancata meridionale della basilica, il proprio stemma.

Guglielmo d'Estouteville, della linea dei Borboni di Francia, già monaco di Cluny ed abate del monastero di S. Martino a Parigi e poi arcivescovo di Rouen e cardinale, fu uno dei più potenti e ricchi personaggi del tempo. Sfiorò due volte l'elezione a papa: in particolare nel

conclave da cui uscì Pio II (Enea Piccolomini). Nel 1457, divenne amministratore perpetuo della nostra abbazia. La quale, se risollecata dalle disastrose condizioni materiali, continuò spiritualmente a decadere; sicché, nel 1581, il cardinale Guido Ferrero, visto il numero ridotto dei suoi monaci e constatata la cattiva condotta, ne decretò il trasferimento alla Sacra di San Michele. Due anni dopo, con la Bolla *Deponente clementia*, il papa Gregorio XIII immetteva nell'abbazia di San Giusto i Canonici Lateranensi.

La storia di San Giusto, come cenobio o monastero, finisce nel 1748 con la sua trasformazione in Collegiata Secolare (Bolla *Ecclesiae Catholicae* di Benedetto XIV). Nel 1772, con l'erezione della diocesi di Susa, come già s'è detto, la basilica diventa cattedrale (Bolla *Quod Nobis* di Clemente XIV) e, nel 1778, l'antico monastero, mediante imponenti lavori d'adattamento, viene trasformato in *Seminarium Clericorum*.

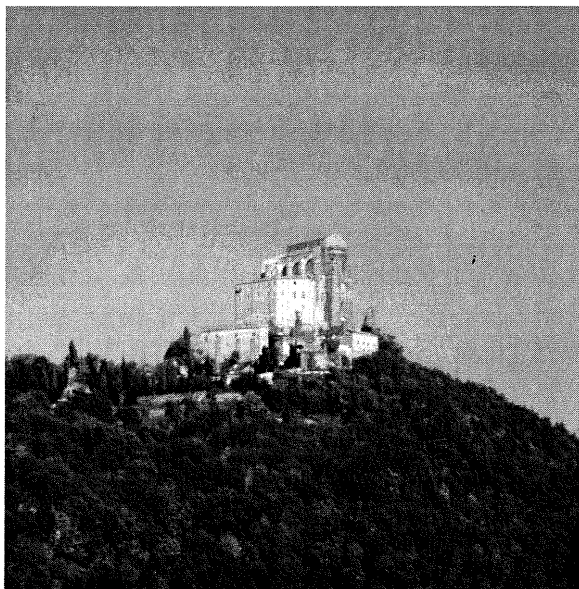
CENNI SU ALTRI MONASTERI VALSUSINI

Tra il 983 ed il 987, poco dopo la cacciata dei Saraceni dalla nostra Valle, sorse sul Pirchiriano, all'imbocco della Valle di Susa, il monastero di San Michele, divenuto in breve tempo grande e potente abbazia, popolarmente conosciuta con il nome di «La Sacra». Il complesso monumentale, di vertiginosa bellezza, è stato recentemente proclamato simbolo della Regione «Piemonte».

Numerose forze di varia e complessa estrazione concorsero alla sua nascita. Potenze politiche ed economiche, imperiali ed ecclesiali, ne ebbero parte. A me sta a cuore sottolineare l'importanza che al suo sorgere ebbe il contributo offerto dagli Eremiti dell'antistante Monte Caprasio. La loro attiva ed efficace, seppur velata, presenza assicurò alla prestigiosa abbazia, presto tentata da orgogliose mire di umana potenza, una valida riserva di energie spirituali.

Nella prima metà del secolo XI, mentre risorgevano i grandi monasteri di Santa Maria di Susa e di San Pietro di Novalesa, nasceva

Sacra di San Michele. Fondata tra il 983 e il 987 in cima al Pirchiriano all'imbocco della Valle di Susa fu una delle più ricche, prestigiose e potenti abbazie del Medioevo. Oggi è Simbolo della Regione Piemonte.



in Alta Valle il monastero di San Lorenzo di Oulx. Il potente afflato spirituale che ne contraddistinse le origini venne esaltato dal vescovo di Torino, Cuniberto, che nel 1065 emanò una celebre Bolla, cui già abbiamo accennato e di cui si conserva purtroppo solo uno pseudo-originale. Fondatori furono alcuni santi preti che si riunirono a vita comune, sotto la guida d'un loro più esperto confratello, di nome Giraldo, che fu poi nominato vescovo di Sisteron.

Nel 1189 fecero la loro comparsa nella nostra Valle i Certosini di San Brunone, migrati dalla Grande-Chartreuse sorta tra Chambéry e Grenoble. Essi si installarono dapprima alla Losa, sopra Susa, e poi, tra il 1200 ed il 1210 a Montebenedetto, tra Villar Focchiardo e San Giorio, sempre a rispettabili altezze: sopra i mille metri, dove tra stenti e disagi, abitandovi per tutto il corso dell'anno, conducevano vita dedita alla penitenza ed alla contemplazione. Nel 1498, cominciarono anche

loro a mitigare un poco i rigori della loro regola, e scesero a più umane quote, insediandosi alla borgata Banda più vicini al paese di Villar Focchiardo. Nel 1646, addolcirono ulteriormente i rigori della loro spiritualità, scendendo a Collegno dove i Savoia avevano proprio per loro costruito quella grande Certosa che nel secolo scorso fu trasformata in Manicomio.

Ma nella Valle di Susa si insediarono lungo i secoli ancora altri ordini monastici: Antoniani, Templari, Gerosolimitani, Francescani, Cappuccini, ecc. Essi contribuirono a diffondere tra le nostre genti, con la predicazione del vangelo e le opere di carità, quello spirito cristiano che sta alle radici di quell'Europa, che oggi tanto stenta a ritrovare il fondamento della sua identità.



finito di stampare
nel mese di marzo 1998
dalla
Tipo-litografia
CHIAIS
Vercelli
Via Crispi, 14
tel. (0161) 25.12.70
fax (0161) 21.57.13