

Quaderni di cultura alpina / Priuli & Verlucca, editori

Abitazioni Cultura e tradizioni Itinerari Mestieri Linguaggio
 Storia Ambiente Arte Persone Iconografia Toponomastica

La Processione da Fontainemore a Oropa

**a cura di Cesare Cossavella
con un saggio di Valentina Porcellana**

Edizione: maggio 2010
Autore: Luigi Dematteis
Titolo: I collari
Editore: Edizioni L'Asino
Via: Via S. Maria, 10
11100 Aosta (AO)
Tel: 011 231 41 41
E-mail: l.asino@lucaverucca.it
www.lucaverucca.it

ISBN 978-88-8068-483-1
www.lucaverucca.it

Autore della collana: Luigi Dematteis

Stampato nel mese di maggio 2010
presso la Tipografia Valdostana di Aosta

SBN 978-88-8068-483-1

Tutte le immagini moderne sono di
Cesare Cossavella (Associazione Vignolet),
per le immagini d'epoca, la provenienza
è indicata in didascalia.



Sommario

PRESENTAZIONI

- 5 Monsignor Giuseppe Anfossi
Vescovo della Diocesi di Aosta
- 7 Augusto Rollandin
Presidente della Regione autonoma Valle d'Aosta
- 9 Laurent Viérin
Assessore all'Istruzione e Cultura della Regione autonoma Valle d'Aosta
- 11 Don Paolo Quattrone
Parroco di Fontainemore
- 15 Gianpiero Girod
Sindaco di Fontainemore 2000-2010

- 17 PER UNA LETTURA ANTROPOLOGICA DEL RITO
di Valentina Porcellana

- 33 DA FONTAINEMORE A OROPA E RITORNO:
LA PROCESSIONE PER IMMAGINI
Cronaca fotografica di Cesare Cossavella

- 79 LE INTERVISTE
di Cesare Cossavella

- 134 INDICE DEGLI INTERVISTATI

- 137 GLOSSARIO

- 139 BIBLIOGRAFIA

- 141 RINGRAZIAMENTI

Per una lettura antropologica del rito

di Valentina Porcellana*

* Valentina Porcellana (1976) è ricercatrice in antropologia delle Società Complesse presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Torino. Insegna didattica dei beni culturali demotnoantropologici all'Università della Valle d'Aosta. Si occupa di antropologia politica (minoranze, genere, esclusione sociale), antropologia alba e museale.

Che la si chiami processione o pellegrinaggio, l'azione che conduce migliaia di persone, ogni cinque anni, ad attraversare la montagna e a raggiungere, da Fontainemore, il santuario mariano di Oropa si definisce rito. La categoria antropologica di rito «serve a interpretare la realtà, isolando e ordinando una serie di comportamenti umani in una sequenza coerente e significativa»¹.

Analizzando le componenti del rito dovremmo riuscire a comprenderne il funzionamento, a patto che i diversi elementi non siano isolati, ma tenuti coerentemente insieme all'interno di un sistema che è, per sua natura, complesso.

Chiedersi a che cosa serva il rito, all'interno della macchina sociale che si trasforma continuamente, impedisce di cadere in una sua interpretazione statica e storica. Per essere compreso nella sua complessità, l'evento necessita di essere letto attraverso le esigenze, sempre nuove, di cui è investito dai protagonisti che lo animano. Come scrive l'antropologo Vito Lattanzi, «Prima ancora di guardare al rito come sistematica e articolata *performance*, lo dovremo dunque valutare come istituto storicamente determinato, cioè come il *dispositivo* scelto dai protagonisti sociali per interpretare e governare certe particolari *storie* e identità relazionali»².

Perché dunque a Fontainemore si è scelto di mantenere proprio la processione al santuario di Oropa come elemento di continuità? Una possibile risposta viene dal fatto che il pellegrinaggio è un particolare linguaggio del corpo che, attraverso il movimento, il canto, i gesti si fa azione terapeutica. Secondo Franca Romano, nella nostra società, in cui «il dolore è negato come valore [...], rimosso, soprattutto nella sua azione sociale»³, attraverso il pellegrinaggio il dolore individuale e collettivo può essere veicolato e può trovare, in una forma socialmente accettata, una soluzione. Mente e corpo sono coinvolte nell'esperienza del pellegrinaggio: le emozioni (dolore, commozione, felicità) possono essere liberamente socializzate, poiché inserite all'interno di un codice regolato di norme. Chi intraprende questa esperienza, dunque, deve condividere il linguaggio del rito per poter far parte della «comunità in cammino» e vivere con piena coscienza l'evento.

Nella fatica fisica dell'ascesa, nei gesti della devozione e nella veglia tutti i sensi sono attivati in un'azione stra-ordinaria, vissuta con uno stato d'animo di crescente entusiasmo, di attesa e di aspettativa: «In questi rituali, elaborati nel corso dei secoli per proteggere la "presenza" dell'individuo di fronte all'irruzione del negativo esistenziale, il corpo è protagonista di grande rilievo»⁴.

Nella sua continuità temporale, nella vivezza dei sensi, la processione si fa interprete della contemporaneità in cui vivono gli uomini e le donne che la agiscono. Come ci ricorda Fatima Giallombardo, «una festa non è assimilabile a un tratto di cultura residuale. Non può mai essere archeologia. I suoi attori sono uomini che, finché non si dimostra il contrario, sono sempre protagonisti del proprio tempo, un tempo che, comunque si situi all'interno delle dinamiche socio-economiche globali, è sempre contemporaneo e non può mai perdere le sue connotazioni di presente»⁵.

La forza simbolica del santuario di Oropa sta inoltre nel fatto di essere un centro rituale, luogo caratterizzato, secondo la definizione dell'antropologo Pietro Scarduelli, dall'aggregazione periodica dei membri di una o più comunità per lo svolgimento di attività rituali collettive. «È anche un luogo – scrive Scarduelli – a cui viene attribuito, dai membri della comunità che ne fa uso, una particolare importanza simbolica, definibile in termini di "centralità"»⁶. L'uomo, in tutta la sua storia, compresa l'epoca contemporanea, è alla ricerca di equilibrio e ordine: «Ordinatori spazio-temporali, i centri incarnano e trasmettono una qualche idea di ordine: è nei centri che l'ordine può essere più direttamente reperito, conservato nei suoi principi fondamentali, riaffermato attraverso i simboli e i rituali»⁷.

Note

1. *Loce rito* in Fabietti, Remotti, 1997, p. 636.
2. Lattanzi, 1996, p. 115.
3. Romano, 1989, p. 99.
4. *Id.*
5. *Cit.* in Lattanzi, 1996, p. 157.
6. Scarduelli, 1989, p. 45.
7. Remotti, Scarduelli, Fabietti, 1989, p. 37.



10. 1960. Dal Pra verso Oropa (archivio Wanda Ozel Ballot).

11. Al Salve Regina, 1941 (archivio Lina e Rina Jacquement).

12. Le Figlie di Maria al Colle del Balma, 1935 (archivio Lina e Rina Jacquement).

13. 1960. La famiglia Vescoz a La Mattà (archivio Wanda Ozel Ballot).



12

13

Per facilitare l'analisi del rito prenderemo in considerazione i tempi, gli attori che lo animano, i simboli che lo caratterizzano e infine il significato che pare rivestire per la società che lo vive.

Il tempo rituale

Periodicità e ripetitività sono due caratteri fondanti del rito. L'iterazione periodica crea e poi rafforza l'efficacia del rito stesso. Dai documenti conservati, delle Processioni, a partire dal XVII secolo (ma con molta probabilità anche in precedenza) si sono susseguite portando i pellegrini in preghiera dalla Vallaise (cassa Valle del Lys) al santuario di Oropa. Da Perloz, Lillianes o Fontainemore, tra maggio e settembre, partiva la Processione per chiedere alla Madonna nera la grazia. Ogni anno, ogni due oppure ogni cinque. In ogni caso, il tempo è quello ciclico dell'attesa della nuova partenza. Il rettore del santuario, don Alceste Catella, intervistato nel 2005 da Susanna Peraldo, nota a questo proposito: «Credo che loro – non so se esagero – periodizzino la storia del loro paese e delle loro famiglie: prima del pellegrinaggio e dopo il pellegrinaggio»⁸. La situazione liminale tra una Processione e l'altra fa prendere ai partecipanti una rinnovata coscienza di sé, del tempo che passa, dei cambiamenti che sono avvenuti e di quelli che li attendono. Dice Nicoletta, nata nel 1949⁹: «Questa Processione in realtà segna proprio il quinquennio della vita perché ci sono i nuovi nati e quelli che non ci sono più che l'avevano sempre fatta e che vengono ricordati ed è quindi un popolo che si evolve. [...] Inoltre c'è l'emozione di ciascuno di noi di portare cinque anni di storia della propria vita fatta di momenti belli, di sofferenze e di difficoltà. Alla partenza, c'è poi l'emozione di lasciare il Santuario, e di incamminarsi verso il futuro, per un quinquennio che non si sa come sarà e di metterlo nelle mani della Madonna, chiedendole protezione e custodia per la propria famiglia». E Mario (1935): «Quando si ritorna [a casa dal Santuario] si dice sempre: "Speriamo ancora di esserci tra cinque anni". Questo è l'augurio che faccio a me stesso e ai miei paesani».

Ma il tempo è anche quello, lungo dodici ore all'andata e altrettante al ritorno, del cammino che inizia alla luce delle torce elettriche, nella notte di venerdì, prosegue all'alba del nuovo giorno e si conclude al crepuscolo della domenica per coloro che, a piedi, hanno percorso anche a ritroso il tragitto attraverso la montagna.

La continuità, che produce ciclicità e attesa, è una risposta molto attuale al desiderio di radicamento dell'uomo: «Bisogna riconoscere – scrive lo storico dell'etnologia europea Helmut Eberhart – che gli uomini bramano e cercano la stabilità e, per lo meno in parte, la spiritualità e i rituali possono offrirgliela. Gli uomini hanno bisogno di rituali per poter dirigere la propria vita»¹⁰.

La ricorsività si collega inoltre alla «insostituibilità delle regole che garantiscono l'organizzazione del gruppo locale. Queste vengono infatti ribadite attraverso lo svolgersi del rituale e quindi riconfermate in quanto valori»¹¹. Una delle importanti chiavi di lettura del rito, infatti, riguarda la trasmissione di elementi valoriali e quindi culturali che, soprattutto durante il tempo rituale, avviene tra le generazioni. Una sorta di passaggio di testimone che si manifesta con particolare solennità proprio in occasione della Processione: gli anziani si fanno sostituire dai più giovani lasciando loro l'onore e l'onere di rappresentare la loro famiglia durante il rito.

I momenti festivi sono «occasioni straordinarie di partecipazione che rivestono uno spiccato significato comunitario, perché servono a stabilire o rinsaldare i legami fra le varie trame di una struttura di parentela o di un sistema sociale più esteso, come può essere il villaggio o la comunità nel suo insieme»¹². Si tratta dunque di momenti sociali stra-ordinari, cioè che si verificano al di fuori del tempo ordinario della quotidianità e del lavoro. Il tempo rituale ha caratteri speciali, in cui sono sospese le attività consuete ed è sovvertito o alterato l'ordine sociale, fino al ripristino di un nuovo equilibrio.

Note

8. Processione Fontainemore Oropa 2005, 116, p. 17.
9. Le testimonianze sono state raccolte da Susanna Peraldo e Cossavella.
10. Eberhart, 2005, p. 85.
11. Spilla, 2004, p. 168.
12. *ibid.*, p. 154.

Per quanto possa sembrare scontato definirli, gli elementi spaziali essenziali perché si possa realizzare il pellegrinaggio sono rappresentati dal luogo di partenza, dal percorso che congiunge alla meta, costellato di oggetti simbolici, dalla meta stessa in cui si stabilisce il contatto diretto con il sacro, dal luogo cui si ritorna compiendo un percorso che, se non fisicamente, almeno emotivamente è molto diverso da quello dell'andata.

La parola stessa, *pellegrinaggio*, si lega etimologicamente al movimento attraverso i campi, attraverso le frontiere, al di là dei confini urbani. In ogni caso si tratta di un passaggio, di un attraversamento. «Pellegrinaggi e processioni, con lo spostamento che essi implicano e con il loro carattere collettivo, mettono in relazione il corpo con lo spazio, manifestando al tempo stesso l'unità del territorio e del gruppo»¹³.

Nel caso di Fontainemore, il movimento porta al di fuori dei confini del territorio comunitario e dello spazio quotidiano. La percezione sacrale dello spazio «avviene nel momento in cui tale spazio e i limiti che servono a conferirgli gli attributi di ampiezza oltre che di singolarità e di autonomia vengono ridisegnati e simbolicamente riconfermati per mezzo dei percorsi cerimoniali»¹⁴.

La tradizione orale vuole che il luogo in cui sorge il Santuario di Oropa fosse anticamente parte del territorio di Fontainemore. Racconta Candido (1922): «Ricordo che i nostri parenti ci raccontavano che la Madonna d'Oropa era stata trovata da un giovane pastore di Fontainemore dietro a un *roc*. A quel tempo Oropa apparteneva al nostro comune. Si racconta che dopo è stato venduto ai biellesi il territorio che va dal Colle della Barma fino al Santuario. Quando le persone delegate fecero ritorno col denaro ricevuto, incontrarono dei banditi su per la montagna che rubarono loro i soldi».

Dimostrare, attraverso il mito, che il centro rituale sorge in un territorio appartenente alla comunità è funzionale a garantire l'uso o il passaggio attraverso il territorio stesso, crea una sorta di legittimazione: «Vengono così mediate due esigenze antitetiche: quella di mantenere un rapporto permanente con l'area specifica, e quella di spostarsi frequentemente fuori dai suoi confini»¹⁵. Il diritto alla mobilità era fondamentale per comunità, come quelle della Vallaise, che fondavano la propria economia sugli spostamenti legati alla pratica di alpeggio e sulla migrazione stagionale di manovali e artigiani.

Il sentiero che conduce da Fontainemore alla valle di Oropa, attraverso il valico della Barma, è conosciuto da tempo immemore dalle popolazioni locali impegnate nella monticazione e nella transumanza, nel commercio e nei cammini di devozione. Lungo il tragitto, cappelle, oratori e edicole con rappresentazioni iconografiche della Madonna nera, così come croci e incisioni su roccia hanno la funzione di segnare lo spazio, ponendolo sotto la protezione divina, e di guidare il viandante fino alla meta.

Tullio Galliano, che ha dedicato uno studio al paesaggio della Processione, ne descrive così l'attuale percorso spazio-temporale: «Il venerdì, solitamente a mezzanotte, i pellegrini, intonando delle litanie, partono dalla cappella di Pillaz con croci, lanterne e stendardi. Al termine della strada sterrata che conduce al lago Vargno, in località La Mattà, prima di iniziare il sentiero, sono dislocate delle postazioni di ristoro e, eventualmente, di soccorso. I pellegrini attendono l'alba del sabato alle *Cinque Croci*, in località Pian della Ceva, sul versante biellese, a ridosso del Colle della Barma. Qui, al termine di un sermone, la Processione prende la sua forma ordinata. Sotto il Pian della Ceva, dopo essere scesi lungo un canalone, a monte della stazione di arrivo della teleferica di Oropa, la Processione si ferma per la preghiera del *Salve Regina*, quando il Santuario è visibile dai pellegrini. La Processione prosegue lungo il versante del monte Camino, ai piedi del quale, al *Pra*, località La Pissa, compie la sua ultima sosta, per una breve preghiera e per il riposo dei pellegrini. La Processione riparte in forma solenne sino al Santuario, ove giunge verso mezzogiorno. Qui i pellegrini



14. A Salve Regina. Ricordo della Processione del 1954 (archivio Lea Vercellin Nourissat e Claude Girod).

compiono, a due a due, il tradizionale bacio della soglia. Nel pomeriggio, dopo il riposo, vi è una messa solenne celebrata dal clero presente. Vi sono inoltre delle possibilità di preghiera individuale. A sera, alle 21, si compie una fiaccolata all'interno del recinto del Santuario. Al mattino successivo, domenica, i pellegrini ripartono per Fontainemore dopo la Celebrazione Eucaristica delle 7,30 e ripercorrono la strada in forma processionale, eseguendo le soste negli stessi luoghi dell'andata. Al *Salve Regina* si volge l'ultimo sguardo al santuario. La Processione termina dopo la benedizione impartita presso la parrocchiale di Fontainemore, ove i pellegrini giungono verso le 19»¹⁶.

Tempo e spazio sono dunque strettamente collegati dalla forza del rito. Ogni momento richiede un particolare raccoglimento, ogni luogo è carico di un particolare significato che si concretizza nell'azione: un canto, una preghiera, un gesto, un momento di silenzio. Movimento e pausa sono scanditi dal tempo rituale dell'ascesa, della discesa, dell'attesa, in preparazione dell'incontro con l'immagine sacra della Madonna, custodita nel luogo santo. All'arrivo, i pellegrini superano il cancello che divide lo spazio della montagna da quello benedetto del santuario, attraversano l'ampio cortile suddivisi in due file parallele, salgono la gradinata e giungono alla porta. Qui, a due a due, si inginocchiano e baciono la soglia, altro luogo liminale che separa e collega, ed entrano, purificati dalla loro stessa fatica, al cospetto dell'immagine venerata. Come scrive Franca Romano, «L'attenzione al linguaggio del corpo, ai suoi bisogni ha portato l'uomo a utilizzare, sia pure rielaborati in orizzonti culturali e storici diversi, movimenti e suoni che l'esperienza ha intuitivamente mostrato "terapeutici"»¹⁷. Il pellegrinaggio pare essere una di queste esperienze, che risana anima e corpo.

Inoltre, il fatto che il rito abbia come scenario la montagna accresce il fascino mistico dell'ascesa. Affrontare le asperità della montagna mette a dura prova il corpo e la mente, richiama racconti sacri, unisce le persone nella fatica dell'espe-

Note

13. ... 1983, p. 139.
14. ... 2004, p. 168.
15. ... 1989, p. 60.
16. ... 2003, p. 41.
17. ... 1989, pp. 133-134.

rienza. Come suggeriscono Capra e Saglio: «La montagna nella sua accezione simbolica è l'archetipo di tutti i templi, il più sacro dei santuari. Ha sempre rivelato il divino; ha rappresentato il confine materiale e immateriale, oltre se stessa ha lasciato supporre l'invisibile e l'inconoscibile»¹⁸.

Gli attori sociali

Al di là della sensibilità individuale con cui ciascuno vive il rito, è l'evento collettivo a essere preminente. La partecipazione corale costruisce e rafforza l'identità culturale. Durante il rito avviene la trasmissione di conoscenze tacite e incorporate, di valori e modelli culturali tra le diverse generazioni. Come sottolinea Helmut Eberhart, solo negli ultimi decenni la ricerca demologica ha spostato la sua attenzione dal punto di arrivo, il santuario, al percorso di avvicinamento e al legame del pellegrino con il gruppo con cui condivide il viaggio sacro. L'attenzione viene dunque spostata dai fini e dalle motivazioni ai significati sociali che il «camminare insieme» implica. Coloro che partecipano al pellegrinaggio diventano, per la durata del rito, una «comunità». Come scrive Paolo Sibilla, «con l'approssimarsi e il prevalere del tempo festivo si manifesta una labilità generalizzata dei limiti. Ciò vuol dire che i confini sociali, quelli culturali e le stesse barriere territoriali collassano, diventano più penetrabili. Normalmente si ampliano sino a comprendere – in modo transitorio ma non per questo meno significativo – gli esterni, i forestieri, gli altri, ossia coloro che, seppure in modo differenziato, non possono essere fatti rientrare nel sistema sociale locale»¹⁹. In realtà, dalle testimonianze raccolte a Fontainemore la Processione «può essere intesa come una risposta culturale a un bisogno di auto affermazione che, riproponendo un modello culturale arcaico, può diventare un'operazione volta, seppure in misura non sempre meditata e consapevole, a confermare valori posti a garanzia della vita sociale che assicurano la continuità del gruppo e il suo radicamento all'ambiente»²⁰. La «comunità» tende così a essere limitata ai soli appartenenti «storici», coloro che sono nati da famiglia locale o da quei nuovi abitanti, che, superata la prova iniziatica della Processione, entrano a far parte del gruppo. «Adesso è veramente uno dei nostri: ha fatto la nostra Processione» si è sentito dire il parroco di Fontainemore, giunto da poco in paese, al termine del cammino nel 2005²¹.

A causa del crescente numero di partecipanti – più di tremila nel 2005, a fronte di circa 450 abitanti – emerge una sorta di chiusura nei confronti di coloro che si uniscono alla Processione²². Come dice Maria Teresa (1950): «Io la preferivo anni fa, quando era una cosa più tranquilla e più raccolta e forse questo perché a Fontainemore si è un po' gelosi della Processione che non ci pare più nostra, perché c'è tanta gente che vi partecipa con sentimenti diversi».

Il rito ha una struttura formalizzata che prevede la presenza di figure particolari che assumono compiti organizzativi e che hanno ruoli specifici volti a garantire il corretto svolgimento dell'azione. Anch'essi sono scelti all'interno della comunità locale e il loro ruolo riveste una certa importanza all'interno delle relazioni e degli equilibri sociali del paese. Già storicamente, come emerge dagli studi di Chiara Minelli, erano gli amministratori comunali a occuparsi, anche economicamente, dell'organizzazione della manifestazione religiosa. Mario (1935), ex sindaco del paese, afferma: «Per me che sono stato sindaco, vestendo la fascia tricolore, non si può fare a meno di andarci perché sarebbe un torto ai fontanamoresi, perché è una cosa nostra e ci si sente un po' responsabili verso le persone che ancor oggi sono rispettose». Oggi, crescendo il numero dei partecipanti, l'organizzazione deve necessariamente farsi più accurata e coordinata. Oltre al contributo del Comune di Fontainemore e della Regione Autonoma Valle d'Aosta, prestano servizio i Vigili del Fuoco volontari, la Protezione Civile, il 118, le Forze dell'ordine, il Soccorso Alpino...

Dice Nicoletta (1949) a proposito del lavoro volontario legato alla Processione: «Secondo me, è anche il lavoro con spirito di volontariato e di unione che inizia già l'anno prima della Processione nel ripulire i sentieri, nel fissare le camere,

nel prendere accordi per tutti i servizi che amalgama e forma la comunità di Fontainemore, sempre così unita in questo evento».

L'ordine in cui si presenta la Processione è parte integrante del linguaggio rituale e non può essere modificato. Don Ernesto Challancin, per vent'anni parroco di Fontainemore, chiarisce come ogni persona coinvolta abbia un ruolo e ogni ruolo sia caratterizzato da un simbolo: «Apre il Pastorale, l'uomo che porta l'insegna speciale che si usa solo per la Processione e che deve regolarizzare la marcia, generalmente è uno del paese, pratico della montagna. Segue il labaro del Saint Sacrement, quello delle figlie di Maria e poi c'è il grande labaro della parrocchia di Sant'Antonio e la Madonna. Così quando si cammina verso Oropa si mette la Madonna in testa e al ritorno si gira perché si cammina verso Sant'Antonio. Poi seguono gli uomini, le donne e infine i cantori, le confraternite col parroco. [...] Nel 1970 decisi di far indossare agli uomini un foulard bianco e alle donne un velo bianco»¹⁸.

Figure importanti per lo svolgimento ordinato e sicuro del cammino sono i *bâtonniers* (erano dieci nel 2005). Claudio (1958) ha svolto questo ruolo e racconta: «Il compito del *bâtonnier* è quello di controllare che in Processione tutto fili liscio. Abituamente non ci sono problemi, tranne quando si incontra qualcuno che vuole cambiare le tradizioni senza rispettare l'abbigliamento adeguato e l'ordine richiesto dalla Processione».

Dunque il rito «funziona» se tutti gli elementi sono «al loro posto». Ed è importante che il linguaggio rituale sia condiviso per essere compreso: «Molta gente che arriva ora – spiega Giancarlo (1945) – sembra completamente estranea e forse pensa di partecipare a una gita. Per noi *bâtonniers* il lavoro è diventato più pesante, anche perché la gente, non essendo del posto, in un certo senso non riconosce il nostro ruolo».

L'esperienza di Giancarlo è particolarmente significativa, perché proprio grazie al ruolo all'interno del rito, di cui è stato investito durante la Processione del 1980, si è sentito parte della comunità: «Quello che non mi so spiegare è il perché abbiano chiamato me, che per loro ero appunto uno straniero, a fare il *bâtonnier*. Sono stato preso sia dall'emozione della Processione sia dall'incarico che mi era stato dato. [...] Penso però che, in quei sette anni antecedenti alla Processione, in cui siamo venuti a Fontainemore, ci siamo comportati in maniera tale che il paese ci ha accettati veramente come una famiglia del posto e non degli estranei. Questo per noi è molto gratificante».

L'elemento canoro è fondamentale per lo svolgimento della Processione. Per questo motivo la cantoria, guidata dal suo direttore, si prepara a lungo per l'importante evento. «Durante la Processione si prega e si canta di continuo – racconta Mariuccia (1947) – a volte non so dove prendiamo tutta quella forza». Il canto dà la forza di andare avanti e, nello stesso tempo, il procedere verso il Santuario o la partenza da esso induce ad innalzare il canto di ringraziamento. Il direttore della cantoria, Sergio Clapasson, racconta come a ogni luogo o momento rituale sia collegato uno specifico canto: «I canti sono legati ai luoghi dove si effettuano le soste e si alternano col *Magnificat* e con le litanie. Alle Cinque Croci cantiamo il canto della *Pace dei Santi* e quello che ricorda i defunti. Al Salve Regina, da dove si inizia a vedere il Santuario, si intona *O Madre Nostra* col ritornello del *Salve Regina*. Ci sono poi altri canti come *Da lontana valle* che è stato introdotto da don Challancin, *Echos du Sanctuaire* che cantiamo all'entrata del recinto e, come saluto alla Madonna, *Adressons notre hommage*. Un canto particolare è *Il faut quitter le Sanctuaire* che si esegue alla domenica mattina quando si lascia il Santuario ed è quello che mi reca ogni volta una certa commozione perché mi sembra che in quel momento si abbia l'impressione di andarsene dalla casa della mamma. Secondo me, se si medita ciò che si canta, le emozioni che si provano sono ancora più intense».

Le guide spirituali della Processione sono i sacerdoti, e talvolta i vescovi, che animano con i loro sermoni i momenti di preghiera. Secondo don Candido Montini, per sedici anni parroco di Fontainemore, è proprio la «devozione alla

Note

¹⁸ C. G. Saglio, 1993, p. 6.

¹⁹ C. G. Saglio, 2004, p. 168.

²⁰ C. G. Saglio, 2004, p. 169.

²¹ Processione Fontainemore Oropa 2005, p. 2.

²² «Questi ultimi vent'anni – scrive don Ernesto Challancin, parroco di Fontainemore – i pellegrini sono passati a millecinquecento sei (1989) e nel 1989, con la venuta del Papa a Oropa, sono passati a duemila nell'Anno Santo e a duemila e duecento nel 1993. Forse qualcosa di più quest'anno (2005). La Processione Fontainemore Oropa (2005, p. 1). All'inizio del Novecento, i pellegrini erano circa quattrocento.

²³ C. G. Saglio, 2004, p. 169. L'immagine è stata raccolta nel 1997 da C. G. Saglio.



17.



16

18



24



15. La Processione in archivio A. de Rolandi.
16. Il momento della Processione del 1970 (Speranza G. rodi).
17. La Processione anticipata perché nel 1970 Anno Santo. Labari e Bastoni. Due Croci (archivio Giorgio Gagliardi).
18. La Processione anticipata perché nel 1970 Anno Santo. Riflessione di don Giovanni Salve Regina (archivio Giorgio Gagliardi).

Madonna, con la Processione che avviene ogni cinque anni, che tiene salda la fede dei fedeli».

Dai documenti conservati presso l'archivio parrocchiale, Chiara Minelli, che ha a lungo studiato la Processione Fontainemore-Oropa, evince che la comunità è stata, fin dalla fondazione della sua parrocchia nel XV secolo, molto devota e partecipe ai sacramenti. Il culto della Madonna nera, però, pare andare oltre la semplice devozione: «Sembrirebbe quasi – scrive Minelli – che il sistema di vita religiosa oropea, con liturgie, credenze, tradizioni che hanno il loro fondamento nel culto dell'immagine, sia una religione a sé: la religione della Madonna d'Oropa»²⁴.

Proprio per questo «eccesso di fede», talvolta, i ministri della Chiesa sono dovuti intervenire, anche in tempi recenti, per riaffermare i dogmi cristiani. Racconta Bianca (1933): «Prima dell'ultima Processione, sono venuti dei prelati di Aosta a farci le prediche perché don Vallochera ci diceva che la Madonna ci porta al Cristo e non bisognava farne una idolatria. Quindi aveva chiamato tre calibri della Curia: don Lovignana, don Curtaz e don Papone per predicare; ricordo che sono stati meravigliosi e ci hanno edotti che la Madonna è un tramite per arrivare a suo figlio».

Il cammino processionale è vissuto da un gran numero di pellegrini con sincero spirito di devozione, come afferma Wilmo (1948): «Al ritorno, essendoci meno persone, si è più concentrati e si riesce a pregare meglio perché si sentono molto bene i microfoni dei parroci che stanno più vicino ai fedeli. Nel momento delle fermate si fa una riflessione sulle parole sentite dal sacerdote e questo è molto importante».

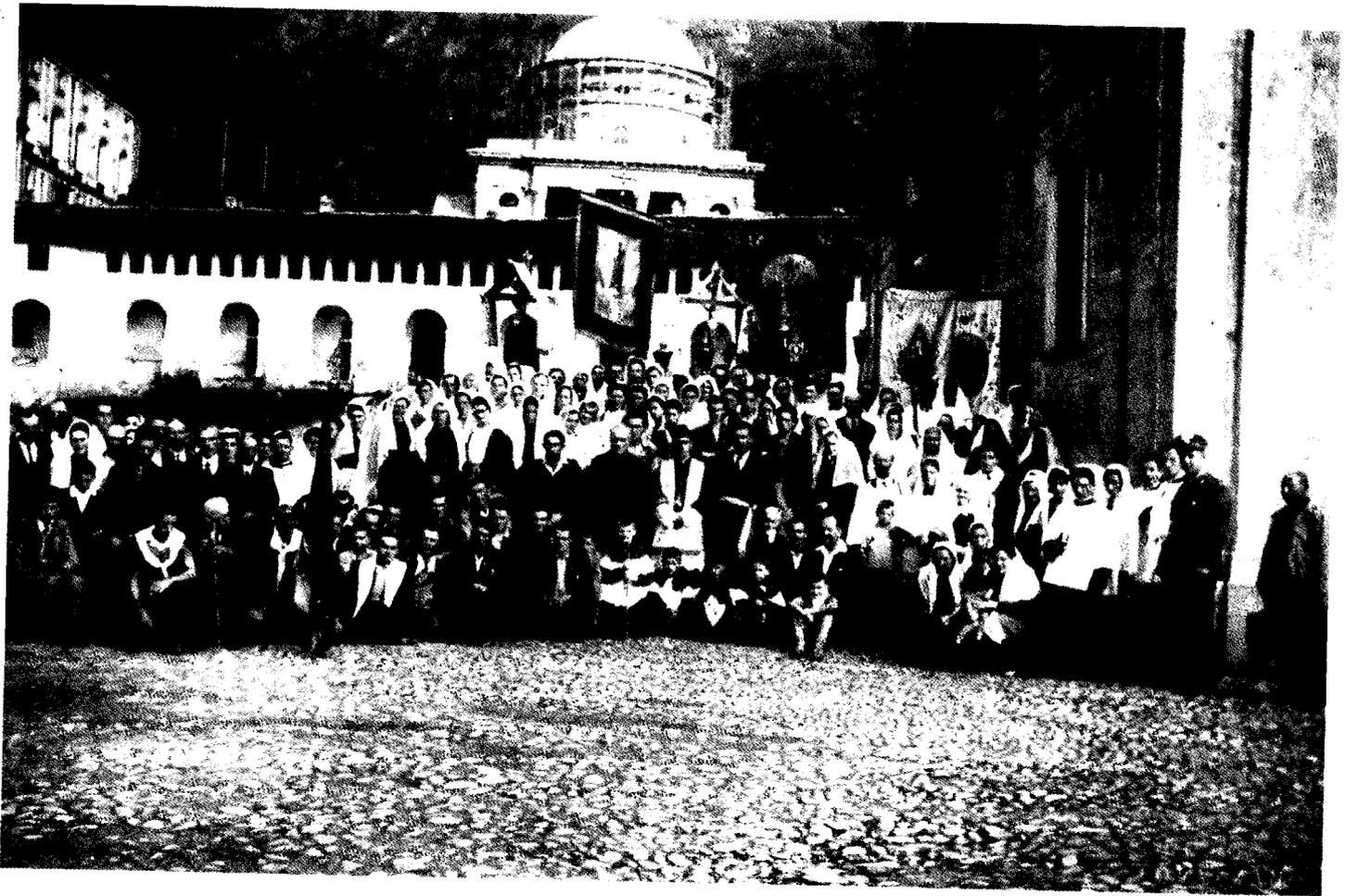
Retaggio di un passato che le ha viste protagoniste della vita sociale e religiosa del paese, le confraternite hanno un loro posto di rilievo nel corteo e sono identificate da alcuni elementi simbolici, tra cui l'*Abit*, una tunica allacciata in vita di color bianco. Ricorda Yvonne (1922): «Quando abbiamo avuto come parroco don Hosquet, ho partecipato anch'io alla Confraternita del Santissimo Sacramento e ho preso l'*Abit* che indossavamo durante le processioni e durante la corona che si recitava in chiesa, prima della messa, in occasione del funerale di un componente della stessa confraternita. Nella nostra chiesa c'era una grande cornice con i nomi dei membri dell'*Abit*». E prosegue: «Quando si camminava in Processione, per primi c'erano gli uomini, poi le donne seguite da quelle che indossavano l'abito bianco e infine le Figlie di Maria che avevano, come insegna, un nastro blu con la medaglia e il velo».

Tra gli attori che rendono possibile il rito, che ha nella *performance* la sua realizzazione, c'è il pubblico, senza il quale non potrebbe prendere forma l'azione. Nei rituali di guarigione, il pubblico non è attore passivo, ma co-protagonista, pronto a sostenere il malato, e in questo caso il pellegrino affaticato, con le sue incitazioni e i suoi gesti di conforto. Il pubblico, che pur condivide la scena con gli altri attori, ha un suo spazio rituale ben preciso. Nel momento della discesa verso il santuario, Stéphanie (1975) vede la gente salire verso di lei, all'esterno della fila della Processione: «La gente ci incitava e ci applaudiva». Il pubblico si assiepa per scorgere i fedeli in arrivo: «Per me – prosegue Stéphanie – il momento più emozionante è l'ingresso in basilica perché lì c'è tanta gente che ti aspetta e ti è grata per aver fatto una lunga processione in montagna con fatica, ma con grande soddisfazione». Ed Emilio (1950) aggiunge a questo proposito: «Anche il ritorno in chiesa è un'esperienza che ti tocca in profondo perché si vede tutta la schiera di gente, con gli occhi commossi, che piange come per dirti grazie. [...] Anche le persone anziane o malate che non possono più andarci, quando ci vedono passare ci comunicano gratitudine per la Processione che noi più giovani riusciamo a fare».

Tra gli attori sociali, invisibili agli occhi, ma vicini a chi affronta il viaggio, c'è la Madonna nera, compagna del cammino e protettrice, guida verso la meta, che infonde forza a chi è sorretto dalla fede. Il rapporto che viene descritto dalle testimonianze è riconducibile a quello familiare, in cui i fedeli-figli sperano

Note

24. Minelli, 1990, p. 216.



19. 1948. Oropa, foto ricordo della Processione (archivio Yvonne Duroux).

di ricongiungersi alla madre al termine del viaggio. Commenta Yvonne (1922): «Durante il cammino, oltre al canto e alle preghiere, si pensano tante cose, si chiede un aiuto alla Madonna e si ricordano i nostri defunti che hanno fatto quel percorso prima di noi».

Gli antenati morti sono evocati, oltre che con il ricordo e la preghiera, anche attraverso gli oggetti simbolici che vengono portati in Processione. Dice Stéphanie (1975): «Dentro lo zaino ho portato la foto di mia nonna, che era proprio mancata in quell'anno e così mi ha protetta e sono riuscita a fare una bella Processione». Una frase che si ripete più volte nelle testimonianze è simile a quella espressa da Ivana (1951): «Diverse volte sono andata con mamma e papà e, ogni volta che si parte, ci si porta dietro il ricordo delle persone care che non ci sono più». Il continuo richiamo agli antenati e il desiderio di ricalcare le loro orme «costituiscono elementi essenziali di legittimazione del legame fra il gruppo e il territorio»²⁵. Inoltre, è proprio in nome degli antenati che i principi e i valori ritenuti tradizionali vengono mantenuti e tramandati.

I simboli

L'intera Processione assurge a simbolo culturale, nella definizione che ne dà Ernesto De Martino: «Il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazione e di possibilità operative mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello ad un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali»²⁶.

Il simbolo principale all'interno del rito, che è contemporaneamente la forza motrice dell'azione, è l'immagine della Madonna nera, venerata ad Oropa, la cui statua lignea è conservata nella Basilica antica, all'interno del sacello risalente al IX secolo. L'icona è inoltre raffigurata su molti edifici, sia religiosi sia civili, della Va a se e diffusa, sotto forma di immaginetta votiva o statua, per il culto dome-

«Stando alla tradizione – scrive la storica valdostana Jolanda Steiner – fu un pastorello di Fontainemore, sordomuto dalla nascita, a ritrovare nel 1596 la statua della Madonna bruna che era stata occultata sotto il celebre roc per sottrarla alla profanazione delle truppe francesi che, nel 1555, avrebbero saccheggiato il santuario. Il pastorello con quel ritrovamento acquistò l'uso della parola e la comunità di Fontainemore, riconoscente, contribuì alla costruzione della celebre cappella del Roc nella *Piana di Sant'Eusebio*»²⁵.

Le famiglie della bassa Valle del Lys, in particolare quelle di Fontainemore, non attendono il trascorrere dei cinque anni per tornare al cospetto della Madonna. Almeno una volta all'anno Oropa è meta di un viaggio; molti sono gli sposi che decidono di celebrare le proprie nozze al santuario. «Ogni tanto – racconta Daniela (1952) – con la famiglia andiamo a Oropa, dato che ci siamo anche sposati lì».

Fortemente simbolico è lo svolgimento notturno di parte del cammino, interpretato da molti come metafora della vita cristiana che, attraversando le tenebre del peccato, tendono alla luce della salvezza. In questo contesto, le fiaccole, le lanterne, oggi le torce che ogni pellegrino porta con sé per illuminare il sentiero, si fanno simbolo della fede che rischiarava il difficile cammino della vita. Giunta alle Cinque Croci insieme al fratello, Stéphanie (1975) vede arrivare i pellegrini: «Quando iniziava ad albeggiare abbiamo visto arrivare tutta la fila di persone con le torce in mano e questo è stato proprio un colpo d'occhio emozionante». E Maria (1941) «Tutte le pile che si muovono e illuminano la montagna è la cosa più bella della Processione».

Oltre ai canti e alle preghiere, il paesaggio sonoro è caratterizzato dalle campane che segnano l'arrivo e la partenza, sia a Oropa, sia a Fontainemore. Ricorda Annetta (1922): «Quando ci vedevano arrivare al Colle della Barma, iniziavano a suonare le campane del Kiry». E Ariel (1938): «Ricordo che alla partenza [da Oropa] ho provato tanta allegria e serenità e quando siamo arrivati a Fontainemore il suono delle campane mi ha resa felice e lo sono stata per tutto l'anno».

Tra gli oggetti simbolici che caratterizzano il rito, alcuni passano di mano in mano tra attori diversi, altri si tramandano di generazione in generazione, in un passaggio di testimone carico di significati e di promesse di continuità. I *bâtonniers* si riconoscono tra la folla perché accompagnano il loro cammino con lunghi bastoni in legno scolpiti. Claudio (1958) racconta: «Nel 2005 ho fatto il *bâtonnier* e per la Processione precedente avevo preparato i bastoni in noce che ho scolpito da ambo le parti: sono alti due metri e venti. Su un lato è scolpito il Santissimo e sull'altro san Grato. Li ho realizzati dal modello di un bastone antico. [...] Mi è stato assegnato l'abito bianco del *bâtonnier* Marialdo che è mancato».

I giovani a cui sono affidati questi oggetti sentono di non poter «tradire» la parola data e la fiducia risposta in loro dagli anziani. Su questo principio si basa la trasmissione della tradizione: un continuo movimento verso il futuro nel nome del passato. Così racconta Eleonora (1981): «Nel 2000, Olimpia, una vecchina di 96 anni, mi ha dato il suo velo da portare in Processione e lo porterò ancora per le prossime». Nicoletta (1949): «A Fontainemore io e mia sorella Luigina siamo state invitate da persone anziane della confraternita, che non potevano più fare la Processione, a portare il loro abito ad Oropa. Così ormai, da due processioni camminiamo con il loro vestito e quelle signore hanno verso di noi un'estrema gratitudine perché indossiamo il loro *Abit*».

Portare i simboli della Processione è un onore che fa superare la fatica. Santina (1927), che con le sue tre sorelle, per voto, faceva parte della confraternita femminile e vestiva l'abito bianco, portava il gonfalone di Maria: «Era faticoso portarlo dal Pillaz fino all'entrata del Santuario. Era anche un piacere portare il gonfalone e sovente ero in coppia con Yvonne D. Lo portavo sia all'andata sia al ritorno, ma allora ero giovane e non mi pesava».

Santina non ha tenuto l'*Abit* per sé nel momento in cui non ha più potuto partecipare all'intera Processione, ma lo ha affidato a sua nipote: «Ora che non

Note

25. J. Steiner, *op. cit.*, 1989, p. 58.
26. J. Steiner, *op. cit.*, 1980, p. 123.
27. Centro di Documentazione dei Sacri Cammini e Complessi devozionali del Sacro Monte di Oropa, in collaborazione con l'Università del Sacro Cuore di Milano e il Santuario del Sacro Monte di Oropa stanno utilizzando il censimento delle Madonne Nere che verrà presentato nel corso del prossimo anno. Se i dati, si conterebero circa 120 in Italia (21 in Piemonte e 8 in Valle d'Aosta). Si ringrazia per le informazioni la signora Linda Angeli.
28. J. Steiner, *op. cit.*, 2005, p. 16.



21.



vado più, il mio *Abit* ha fatto tre processioni perché l'ho sempre prestato a persone che avevano piacere di metterlo e io per una soddisfazione personale ero contenta che il mio vestito tornasse a Oropa. Mio figlio un giorno mi ha chiesto se il mio *Abit* era in ordine perché sua figlia gli aveva detto che il prossimo anno avrebbe voluto indossarlo. Sarei felice di avere la nipote che me lo riporta a Oropa e spero che possa proprio farlo perché per me sarebbe veramente un bel regalo».

Dunque il rito attiva un circuito del dono che prevede la circolazione di beni caratterizzati da un notevole valore simbolico. Colui che dona viene ricompensato con la preghiera e con il ricordo che di lui si può avere al cospetto dell'immagine sacra nel Santuario mariano. Chi riceve il dono sente che l'oggetto è carico di forza emotiva e porta con sé le esperienze di chi lo ha indossato precedentemente. La consapevolezza del valore simbolico degli oggetti è quindi espressa dai partecipanti in modo del tutto esplicito, come racconta Mariuccia (1947): «Ricordo che mia mamma a volte diceva che per lei la più bella Processione è stata quella che hanno fatto subito dopo la fine della guerra, perché si era recata con tutta la sua famiglia per gratitudine e ringraziamento. L'ultima mi raccontava che l'ha fatta con molta devozione. Era partita con suo fratello, ma aveva camminato con difficoltà e si era sentita male al cuore. Così si era raccomandata alla



20. 1954. Famiglia Marco Rolland e Teresina (archivio Ida Rolland).
21. 1955-1960? Fontainemore, al ritorno sul (archivio Sergio Volcan).
22. 1965. La Processione attraverso la strada di Pervero (archivio Marisa Jans).

Sainte Vierge e aveva portato la lanterna lungo il percorso. Già da tanto sapevo che lei avrebbe avuto piacere di passarmi il suo abito della confraternita e così ho deciso di adottarlo e portarlo con il suo stesso spirito di devozione, come un simbolo».

Il significato

Come scrive Eberhart, «La classica ricerca sui pellegrinaggi ci ha da lungo tempo permesso di conoscere i motivi dei pellegrinaggi medievali e della prima modernità. Analizzando la diversa letteratura sui miracoli e sulle immagini votive, sappiamo che malattia, incidenti, accadimenti bellici e aggressioni appartengono alle cause più frequenti che nei secoli passati spinsero tanti nostri avi verso i luoghi del pellegrinaggio»²⁹. E oggi? Cosa spinge individui, famiglie e interi gruppi a mettersi in cammino? Le risposte vengono direttamente da coloro che intraprendono il viaggio. Annetta (1922) dice che «Alla Madonna si chiedeva la salute anzitutto e un aiuto per i nostri malati che non avevano potuto seguirci»; Yvonne (1922): «Mia nonna mi ricordava sempre che un anno, quando era giovane, hanno ripetuto tre volte la Processione ad Oropa per chiedere la pioggia. Nelle case degli abitanti di Fontainemore c'è sempre una statua della Madonna che spesso si prega per chiedere aiuti, per allevare e crescere i figli. La nostra fede che si prova per essa ci aiuta a superare le difficoltà della vita». Mariuccia (1947), invece, afferma: «Per noi rifare la Processione è come andare a portare un dono, è un desiderio e direi quasi una necessità».

Il desiderio di «spiritualità» e quello di «comunità» sono alla base del cammino. Al di là dei confini di una religione, il pellegrinaggio, in quanto rito simbolicamente potente, diventa un modo per l'individuo contemporaneo di andare alla ricerca e alla riscoperta di sé. Racconta Ariel (1938) a proposito della sua prima Processione, nel 1960, l'anno dopo il suo matrimonio e il conseguente arrivo in

paese: «In Processione non ero mai stata, quindi è stata un po' una scommessa con me stessa, invece mi ha lasciato un grande segno. Alcune persone si erano un po' meravigliate che io partecipassi e io per orgoglio sentivo che ce l'avrei fatta». Per lo sforzo fisico che comporta, il rito diventa una sfida con se stessi, ma con profondi significati sociali. Partecipare alla Processione diventa per i giovani di Fontainemore e per i nuovi abitanti un rito di passaggio che dà inizio al processo di inclusione nella comunità. Ancora Ariel racconta: «Da allora sono diventata una fontanamorese con grande orgoglio, mi sono inserita molto bene e sento che mi vogliono bene».

Il desiderio di comunità è appagato dall'esperienza di condivisione, come racconta Stéphanie (1975): «È stata comunque una gran cosa mistica che mi ha avvicinata tanto a una ritualità di gruppo. Mi sono sentita vicina alla mia gente di Fontainemore perché abbiamo cantato insieme tutti i canti religiosi. È stato interessante, anche dal punto di vista umano, sentirsi parte integrante di un gruppo e condividere gli stessi valori che mi hanno tramandato i miei genitori e mio nonno».

Le azioni stesse del pellegrinaggio, cammino silenzioso, preghiera lenta e cadenzata, distacco dalla quotidianità, condivisione di un impegno, di sentimenti ed emozioni, raggiungimento di una meta sono elementi «curativi» per un'umanità spaventata dalla modernità. Il pellegrinaggio può essere dunque spiegato come una «azione compensativa», una «ricerca della totalità», «una reazione alla frammentazione degli spazi vitali operata dal moderno»³⁰. L'azione «curativa» del rito è richiamata dal racconto di un testimone, Mario (1935), che racconta: «La Processione rappresenta qualcosa di tipicamente nostro di Fontainemore prima di tutto e per me che sono credente so che su quelle strade sono passati i miei cari e questo mi invoglia sempre a parteciparvi. Inoltre, mi risana l'animo e di conseguenza spero di poter continuare ad andarci».

Quando il cammino, per questioni di età o di salute, è impedito e sostituito dai mezzi di trasporto, si sente di aver mancato un appuntamento, come sottolinea Ivana (1951): «Quando si va ad Oropa non più attraverso la montagna, ma col pullman, si prova tanta malinconia. Infatti, anche se si va incontro alla Processione sino al Prato, si perdono i momenti più intensi e emozionanti delle varie fermate». Così, alla partenza da Oropa, il senso di tristezza è forte, come dicono in molti e come traspare dalle parole di Livia (1950): «lo preferisco l'andata perché il ritorno è più triste perché è un'emozione forte dover lasciare la Madonna d'Oropa».

Soprattutto in momenti di crisi, la processione può essere interpretata come una risposta positiva, come scrive l'antropologo Victor Turner: «non voglio affermare che non esista anomia, angoscia o alienazione [...] in tali situazioni di drastici mutamenti strutturali [...], ma voglio dire che in tali situazioni operano anche forze positive» in cui la *communitas* trova nuova linfa e risposte creative ai propri bisogni³¹. La processione appare, dunque, come una di queste risposte.

23. La Mattà, 1970. Con monsignor Lari, Emanuel Girod e Jeanne Gros, rispettivamente a sinistra e a destra nella foto, all'epoca i pellegrini più anziani (archivio Speranza Girod).

Note

30. Eberhart, 2005, p. 86.

31. Turner, 2003, p. 47.