

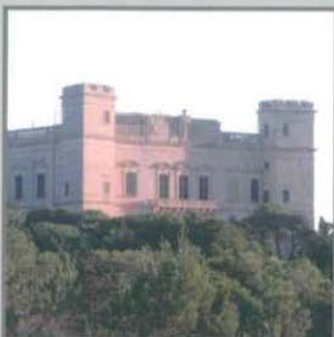
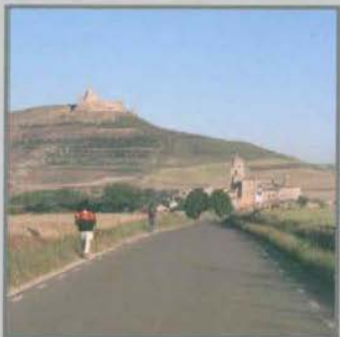
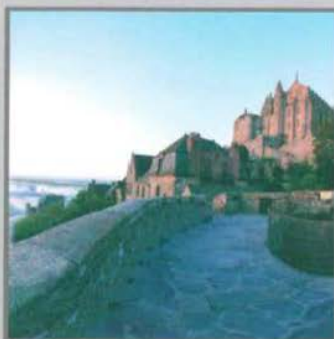


Cultura 2000



Istruzione e cultura

Progetto Comunitario LUCUS - Salvaguardia e Valorizzazione dei Boschi Sacri in Europa



LUCUS

Luoghi Sacri in Europa

a cura di Paola Eugenia Falini

Quest'opera è stata pubblicata nel quadro del progetto europeo LUCUS – Salvaguardia e Valorizzazione dei Boschi Sacri in Europa, con il sostegno finanziario del Programma Cultura 2000 dell'Unione Europea.

Partner del progetto

Comune di Spoleto (capofila del progetto)

Coordinatore generale: Paolo Bartolani

Responsabile legale e responsabile della pianificazione e del coordinamento delle attività: Stefania Nichinonni

Assistente al coordinamento e responsabile organizzativo: Stefania Martellini

Associazione Nazionale Centri Storico-Artistici

Responsabile della pianificazione e del coordinamento delle attività: Bruno Gabrielli

Dipartimento Interateneo di Pianificazione Territoriale e Urbanistica dell'Università di Roma "La Sapienza"

Responsabile della pianificazione e del coordinamento delle attività: Paola Falini

Dipartimento PVP dell'Ecole d'Architecture de Toulouse

Responsabile della pianificazione e del coordinamento delle attività: Paulette Girard

Istituto de Urbanistica de la Universidad de Valladolid

Responsabile della pianificazione e del coordinamento delle attività: Alfonso Alvarez Mora

European Group Unit of University of Malta

Responsabile della pianificazione e del coordinamento delle attività: Joseph Mifsud

Comitato di coordinamento tecnico scientifico:

Alfonso Alvarez Mora

Paola Falini

Paulette Girard

Joseph Mifsud

Antonino Terranova

Bruno Toscano

Giorgio Flamini

Curatore del volume:

Paola Eugenia Falini, con Giacinto Donvito

Illustrazioni:

Salvo diverse menzioni, le fotografie sono di proprietà degli autori. Tutte le questioni relative ai diritti di riproduzione attengono alla loro responsabilità.

Elaborazione grafica:

Massimiliano Fabiani, Riccardo Rosati

Si ringrazia per la collaborazione:

Soc. Copp. Sistema Museo

Cinzia Biscarini

Massimo Evangelisti

INDICE

Presentazione

Massimo Brunini	pag.	7
Riccardo Fontana	"	9
Antonio Ciaschi	"	12
Stefania Nichinonni	"	14

I luoghi del sacro

Il riconoscimento di valore

Jukka Jokilehto, <i>I luoghi del sacro nella lista del patrimonio mondiale</i>	"	21
Luciana Mariotti, <i>I luoghi del sacro come patrimonio immateriale. Significati identitari del paesaggio sacro</i>	"	43
Martino Nicoletti, <i>I luoghi del sacro come patrimonio immateriale. L'ingresso simbolico nella selva: appunti intorno ai motivi del pericolo, del potere e della conquista</i>	"	59

I tipi ed i caratteri costitutivi

Paolo Caucci Von Saucken, <i>Gli itinerari del sacro tra beni materiali ed immateriali. Il cammino di Santiago di Compostela</i>	"	81
Félix Benito Martín, <i>El Camino de Santiago en Europa. Las rutas francesas</i>	"	93
Cecilia Scoppetta, <i>Lucus e luoghi sacri: le diverse tipologie in Italia</i>	"	131
Elena De Filippis, <i>Il sacro Monte di Varallo e i sacri monti del Piemonte: storia, conservazione e valorizzazione</i>	"	163

La tutela e la gestione

Manuel Roberto Guido, <i>La gestione del paesaggio culturale. Problemi, metodi e strumenti</i>	"	181
Paulette Girard, Françoise Blanc, Brigitte Lodolini e Mireille Grubert, <i>Questions de patrimoine en France</i>	"	219

I luoghi del sacro. Casi di studio

Alfonso Alvarez Mora, <i>El Camino de Santiago, en su calidad de infraestructura de servicios y expresión de cierta sacralización territorial, desde el impacto que produce a su paso por Castilla.</i>	pag.	241
Paulette Girard, Françoise Blanc, <i>Le Mont Saint Michel, questions de valorisation</i>	"	291
Joseph Spiteri, Peter Paul Barbara, <i>Buskett and Hill of the Cross</i>	"	329

Monteluco di Spoleto

1. Il sistema della conoscenza

Giorgio Flamini, <i>Monteluco di Spoleto: un quadro conoscitivo in progress</i>	"	361
Liliana Costamagna, <i>Il sistema archeologico: problemi di conoscenza e di tutela</i>	"	383
Mauro Magrini, <i>Il sistema naturalistico del Monteluco</i>	"	395
Maria Carmela Frate, <i>Il sistema degli eremi, un censimento in atto</i>	"	397
Elio Trusiani, <i>Monteluco nel sistema della pianificazione vigente</i>	"	409

2. Il quadro delle proposte

Antonella Quondam, <i>Monteluco: i programmi in atto</i>	"	417
Paola Falini, Antonino Terranova, <i>Monteluco: verso un progetto strategico</i>	"	421

DIBATTITO

a cura di Giacinto Donvito

Interventi: Bruno Toscano, Paola Falini, Alfonso Alvarez Mora, Brigitte Lodolini, Jukka Jokilehto, Manuel Guido, Mirelle Grubert	"	447
--	---	-----

Presentazione

Massimo Brunini

Riccardo Fontana

Antonio Ciaschi

Stefania Nichinonni

L'amministrazione comunale di Spoleto è impegnata da tempo a ricostruire l'originaria identità del Monteluco, quale luogo sacro e di straordinario valore ambientale, attraverso azioni integrate di salvaguardia e valorizzazione del territorio, anche nell'obiettivo di una migliore fruizione da parte di tutti i cittadini, nel totale rispetto delle ricchezze culturali e ambientali.

Il progetto LUCUS - Salvaguardia e valorizzazione dei boschi sacri in Europa, intende condividere il percorso che porta all'individuazione di misure di tutela e strumenti di gestione con altri luoghi sacri d'Europa come Mont Saint Michel in Francia, il Cammino di Santiago di Compostela in Spagna, Buskett a Malta.

Il Progetto ha avuto il riconoscimento della Commissione europea nell'ambito del Programma Cultura 2000 e si avvale di un significativo e ampio partenariato: l'Associazione Nazionale dei Centri Storico-Artistici, il Dipartimento di Pianificazione territoriale e urbanistica dell'Università degli Studi 'La Sapienza' di Roma, l'Ecole d'Architecture de Toulouse, la Escuela Técnica Superior de Arquitectura della Universidad de Valladolid e l'European Group Unit University of Malta.

Siamo orgogliosi del fatto che la città di Spoleto, ente capofila del Progetto, e la montagna del Monteluco siano punto di riferimento in questo processo.

La ricerca dell'uomo nel suo rapporto con la montagna, con i boschi, la qualità della relazione tra uomo e natura, il sentimento religioso, in definitiva la ricerca costante di tratti d'identità che connota l'umanità, tutto questo è il filo rosso che lega diverse realtà culturali e geografiche e diverse epoche.

Siamo e ci sentiamo straordinariamente coinvolti in questa ricerca, e apprezziamo ogni sforzo che va in questa direzione. Dopo tre anni di iniziative e d'impegno, possiamo portare un bagaglio di esperienze e di conoscenze, ci pare, prezioso.

Quando parliamo di Monteluco pensiamo alla lecceta, pensiamo agli anfratti che lo costellano, scavati nella roccia da eremiti che ricercavano nella 'Tebaide dell'Umbria' momento di meditazione e preghiera, pensiamo alla montagna francescana, parliamo di una realtà che si estende fino alla Valnerina, legando anche San Benedetto a questo luogo, fino al Parco dei Sibillini; una realtà che ha espresso ed esprime elementi di contatto con altre comunità e con il mondo intero.

Su questi temi noi siamo fortemente impegnati, con l'intento di coniugare innovazione e conservazione, futuro e passato, radici e prospettive.

Il progetto che coinvolge il Monteluco, con una delle sue tappe importanti che si articola nel convegno di questi giorni ospitato a Spoleto, davvero possa diventare, oltre che recupero degli

originari identità e valore della montagna, possibilità di continuare a camminare su questa strada e di offrire a tutto il mondo un segno forte di sana appartenenza ad un territorio – lungi da qualunque localismo esasperato - e di apertura al mondo.

Credo che nell'attuale fase della nostra storia, nella globalizzazione, nelle standardizzazioni, nei tanti aspetti usa e getta, molte volte l'uomo rischia di omologarsi a sistemi di consumo che lo portano lontano dal contatto con lo spirito, la natura, l'ambiente, il suo essere con gli altri.

Il percorso che abbiamo intrapreso riporta l'uomo e le comunità ad un pensiero e ad una diversa capacità di valutazione delle cose. Spoleto è una città che, nella sua semplicità, con la sua storia, la sua identità, le sue peculiarità può offrire a studiosi e scienziati, persone che trattano di cose complesse, occasioni di studio utili a comprendere e far comprendere meglio il mondo.

Con il progetto Lucus, oggi siamo qui a ribadire che per noi il territorio è un valore fondamentale e inderogabile, che può garantire iniziative economiche coerenti e occupazione. Lasciatemi dire che da oltre un secolo Spoleto non conosce il proprio territorio: un esempio ne è il fatto che fino a qualche anno fa, e forse anche oggi, molti spoletini non sapevano che Le Cese o Strettura appartenessero a questo Comune! Allora, il progetto Lucus con la riappropriazione di un'identità alla quale sprona, è davvero la risposta ad una criticità, un modello e una volontà di battere un degrado, conquistare una possibilità.

Su questo fronte ci stiamo muovendo, consapevoli del fatto che da soli non possiamo andare da nessuna parte.

Il fatto di collegarci con Cultura 2000, con progetti Interreg, di mettere in rete molti territori d'Europa e del mondo che insieme a noi concordano azioni, definiscono strategie, studiano, costruiscono, mettono insieme esperienze per guardare al futuro, penso che sia un atto di modestia. Noi non sappiamo tutto, e sappiamo che nel mondo vi sono tante esperienze.

Esprimo un sincero ringraziamento a tutte le persone che a diverso titolo e con differente passione hanno voluto dare il proprio contributo alla città di Spoleto per affrontare un tema così importante e complesso.

Grazie agli amici che sono venuti dalla Francia, dalla Spagna, da Malta e da altre parti d'Europa, dal Ministero e da altre istituzioni, per testimoniare innanzitutto il loro sapere e la loro esperienza e metterci in condizione di sbagliare il meno possibile per poter costruire un futuro per le giovani generazioni.

La risorsa del Monteluco non può essere solo per noi ma è per il mondo, di questo siamo ben consapevoli.

Lavoriamo per conservare questo patrimonio e non finire mai la ricerca, perché la strada della conoscenza è senza fine. Su questa strada vogliamo continuare ad impegnarci, tenendo il passo costante e saldo proprio come fa chi scala una montagna, con i cittadini del mondo per compagni di viaggio.

Con gran gioia porto al convegno il saluto e l'interesse della Chiesa spoletana e nursina, un interesse che è veramente forte. Il Monteluco è un'identità collettiva, una radice della storia; ma è anche il sentire comune, il riferimento immediato di una popolazione vasta, oggetto di pellegrinaggio, oggetto di ricerca della pace, nella memoria di questo popolo. Una novità da portare al convegno rispetto alle precedenti assise è che, i recentissimi scavi presso la basilica di San Pietro, alle falde del Monteluco, hanno fatto venire in luce i segni e i resti che gli archeologi riconoscono come stanziamenti, templi di epoca romana. Quando il mio predecessore Achilleo eresse la grande basilica, verso la metà del quinto secolo, andò ad appoggiarsi su una presistenza.

Il Monteluco è in realtà come la conchiglia del mare che, attraverso i secoli, ha sedimentato i resti della storia spoletina, è uno scrigno che vogliamo valorizzare ancora, vogliamo rilanciare nel suo ruolo che fu fondamento di una comunità. Lo fu certamente in senso antropologico essendo il riferimento visibile da varie parti del territorio e come luogo dove porre la punta di un ideale compasso a descrivere un territorio intero. Faccio la mia perorazione perché non venga infranta questa unità. Abbiamo perduto la nozione della nostra storia quando ci siamo particellizzati. Spoleto e la sua millenaria storia sono legati ad un territorio. Monteluco è il riferimento ideale e simbolico, ma anche reale e religioso di un territorio prezioso per la fauna singolare, per il clima del tutto particolare che si può ancora trovare sulla nostra montagna sacra, ma mi piacerebbe sottolineare le ragioni di una autorevolezza di questo monte per noi cristiani. A tutti è noto che la prima nozione della divinità nel complesso giudaico è il nome stesso di Dio, che è Shadai, cioè Dio degli alti monti. E all'alto monte secoli e generazioni di popolazioni umbre hanno guardato. Il Monteluco ha la funzione di una cerniera che lega la Val Nerina con la Valle Centrale Umbra, la Valle Spoletana, quella di cui Francesco si dice abbia cantato: "*Nihil icoundis vidi valle mea spoletana*".

È il luogo della bellezza: la bellezza fisica di una natura incontaminata, la bellezza dell'anima, perché Monteluco da sempre è legato a questo cammino di ricerca interiore. Legato dunque alla gente. Togliere la dimensione antropologica alla montagna sacra sarebbe come ridurla ad un parco e invece è un sito, un luogo, un luogo della memoria, ma anche un luogo del futuro. Un luogo della memoria almeno per quattro ordini di valori principali. Il primo vorrei raffigurarlo nella fortunata vicenda per cui, a seguito della crisi monofisita dall'oriente cristiano e dalla Siria in modo particolare, i monaci che in concilio furono fedeli al Papa di Roma dovettero farsi esuli, vennero nella città eterna e al Papa di Roma chiesero pace e silenzio, secondo la testimonianza di Gregorio Magno.

Il silenzio lo trovarono sulle nostre valli, la pax romana li accolse. Il Monteluco dunque, luogo di eremiti. È il luogo del silenzio, ogni progetto che non rispetta questo silenzio animato, questa dimensione del pensare, dello stare per comprendere banalizza le nostre realtà. Sant'Isacco, S. Gregorio del Monteluco, personaggi insigni, si combinano per quindici secoli, a partire a ritroso da Napoleone Bonaparte indietro, per darci il senso di un luogo punteggiato dalla ricerca del sopran-

naturale, con i suoi eremi numerosi, articolati, quelli della celebre congregazione della Congregatio Eremitarum Montis Luci, ma anche una tradizione monastica ed eremitica precedente non fu ignota. Quanto c'è di vero, quanto la storia possa raccogliere dalla leggenda tocca agli studiosi evincerlo. C'è bisogno di studio. Una fase successiva del Monteluco oggi è amplissimamente documentata. È la fascia della presenza benedettina del monte, quando è nell'abate Eleuterio –mi piace pensare a questa vicenda singolarissima che si ripercorre proprio in questi giorni con vicende diverse che il papa di Roma ha il suo collaboratore, un benedettino significativo del territorio. Eleuterio, che nella nostra chiesa per antica tradizione veneriamo come santo, fu un gran dottore capace di combattere la terribile emicrania che tormentava Gregorio Magno e da Eleuterio provengono tutte le notizie copiosissime che sono raccogliibili attorno al Monteluco, nel secondo libro dei dialoghi di Gregorio Magno. Auspicio che si possa prestissimo avere una edizione critica di questo testo da offrire a tutti coloro che vogliono ricercare ulteriormente questa vicenda, che riesce ad essere matura e significativa attraverso un'opera dei benedettini, che in Umbria dobbiamo riscoprire del tutto.

Su 96 comuni che annovera la regione civile Umbria, 58 hanno una presenza monastica benedettina. Ai benedettini noi dobbiamo il raddoppio del Clitunno, per alleviare le fatiche dei molitori d'oliva, ai benedettini del priorato di Santa Maria di Turrita il più antico esperimento d'innesto sull'albero dell'olivo che si ricorda in Umbria, da cui nasce il giacobeo, che regge al freddo delle gelate d'inverno, ai benedettini in Sannt'Eutizio dobbiamo la prima scuola chirurgica e quell'orto dei semplici, che recenti ricerche hanno permesso di far tornare alla luce, con le proprie squisitezze, in epoca di eruditi seicenteschi. Questa ricchezza grande, pochi sanno che il Giustolo studiò, si formò nell'unica università che noi avemmo a Spoleto, cioè lo Studio Maggiore degli agostiniani, e che attraverso questa grande ricerca si trasmigra verso il nuovo millennio. Il priore degli eremitani del Monteluco cede a Francesco d'Assisi l'eremo di Santa Caterina, tutt'ora luogo di alta venerazione. Pellegrinaggi da varie parti d'Europa salgono al Monteluco per andare nel luogo dove ancora esiste un tessuto di stuoie, il resto di quel primo convento che padre Francesco alzò là sul monte. Francesco fu presente da noi in un sito vicinissimo al luogo di cui stiamo parlando, a via dell'Apolinnare: è la prima memoria di Francesco, poi sali su dove è attualmente la Rocca prima ovviamente che il cardinale Albornoz la edificasse, sul Monteluco c'è ancora la chiesa di Sant'Elia dove furono i frati. L'eremo di Monteluco fu soggetto alle leggi eversive dell'asse ecclesiastico, ma l'autorità civile di Spoleto mai prese possesso di quel luogo francescano per rispetto a Francesco.

Ancora oggi con una posizione singolare degna di studio, tra l'altro, nella storia del diritto, questo luogo resta un punto di riferimento, e il pellegrinaggio non è come quello giacobeo con migliaia e migliaia di persone, ma è di piccoli gruppi, di silenzio, di persone che vanno in ritiro, ancora oggi noi abbiamo su Monteluco una signora che ha professato l'eremo e vive nell'eremo. Questa dimensione fa sì che il Monteluco non sia una realtà soltanto del passato, ma lo sia del presente, è il polmone spirituale della città, un territorio che si riconosce.

Con grande dignità siamo consapevoli della nostra realtà e anche della voglia di futuro che abbiamo, senza prevaricare nessuno, con la certezza, però, di poter far bene la parte nostra. Per cui salutiamo questo convegno come una grande occasione d'ossigeno che viene data all'Umbria intera e

se torneremo a parlare non delle cose rilevanti sotto il profilo del commercio o dell'immagine o del traffico di chissà quali torpedoni o a quali migliaia di persone, ma di un'Umbria che è orgogliosa della sua identità e ricca della sua storia, ecco Monteluco e la terra di Spoleto sono ancora una proposta per tutti. Buon lavoro.

Buonasera a tutti. Il mio è solo un breve saluto a nome dell'IMONT, l'Istituto Nazionale della Montagna, l'ente pubblico nazionale di ricerca che promuove e coordina la ricerca sulla montagna e per la montagna e che svolge attività di supporto e di consulenza per gli organi di governo, a livello nazionale, regionale e locale, e per le politiche del territorio montano.

Il nostro Istituto nasce dalla trasformazione dell'INRM, l'Istituto Nazionale per la Ricerca Scientifica e Tecnologica sulla Montagna: si è trattato di un processo lungo e complesso che ora, con l'insediamento dei nuovi organi, sta finalmente giungendo a conclusione.

Uno dei nostri compiti è quello di cercare e selezionare le eccellenze sul territorio del nostro Paese: Monteluco in sé è un'eccellenza, un segno e una testimonianza che ci è stata tramandata e a cui noi dobbiamo fare riferimento per quello sviluppo ecosostenibile della montagna che abbiamo il dovere di perseguire. Si tratta di uno sviluppo legato a un ripopolamento e a una riqualificazione culturale della montagna. Da decenni si parla dello spopolamento delle aree montane, ma il problema non può essere affrontato semplicemente da un punto di vista economico, perché la questione è innanzitutto culturale. Occorre recuperare e riattualizzare le radici culturali della montagna: e qui in Umbria, come è noto, le radici sono particolarmente vive e profonde.

Il nostro Istituto si mette al servizio delle diverse realtà che operano sul territorio montano e che mantengono accesa la fiaccola dell'identità montana per cercare di creare un unico sistema territoriale integrato di sviluppo. In questa chiave va letta la convenzione che l'anno scorso l'Istituto Nazionale della Montagna ha firmato con la città di Spoleto. Le prime attività inquadrate dalla convenzione sono ormai prossime all'avvio. In particolare, stiamo allestendo un centro di ricerca legato agli studi di antropologia culturale della montagna: su questa attività vi informerò nei dettagli il dott. Martino Nicoletti, un ricercatore che, per conto dell'IMONT, è impegnato proprio nella costituzione del centro di ricerca di Spoleto.

Quello che mi preme comunicarvi è la ricchezza che noi vorremmo tirar fuori, estrarre dai territori, perché molte volte siamo seduti su un tesoro e non ce ne rendiamo conto. Il tesoro non è costituito solo da monumenti come la basilica di San Pietro o il Colosseo. Occorre far capire alle persone che vivono in montagna che anche loro possiedono delle ricchezze, preziose e irripetibili. Queste ricchezze possono diventare il volano di un nuovo sviluppo, anche economico. E qui il mondo della ricerca può fornire il suo contributo attivo: per esempio, costituendo proprio nelle aree montane centri di studio, di ricerca e di servizio in località decentrate, al di fuori dei tradizionali spazi delle città, delle pianure e delle coste. Quello che era impossibile ieri, oggi, grazie alla telematica e alle nuove tecnologie, è divenuto concretamente possibile.

Girando l'Italia, incontro moltissime persone che amano profondamente il territorio in cui vivono: dalla Val d'Aosta al Trentino-Alto Adige, dall'Emilia-Romagna all'Umbria alla Sicilia... Si tratta di persone diversissime tra loro, portatrici di esperienze differenti, ma tutte accomunate dall'amore per

la propria terra e dal desiderio di tutelare e valorizzare il proprio territorio. Si tratta di un'opera meritoria e da incoraggiare in tutti i modi: perché così facendo non compiono solo un servizio al proprio territorio, ma a tutta l'Italia e a tutta la comunità nazionale. A loro va dunque il nostro sentito ringraziamento, a tutti coloro che operano ogni giorno con passione e sacrificio per la montagna italiana: spesso in silenzio. Ma non basta ringraziarli: occorre mettersi al loro fianco per costruire tutti insieme un futuro che non riguarda solo le nostre montagne, ma l'intero Paese. Grazie.

L'Amministrazione Comunale della Città di Spoleto, ritenendo opportuno valorizzare, non solo a livello nazionale, ma anche europeo e mondiale, il proprio Centro storico e le aree paesaggistiche che lo circondano, è impegnata da tempo a ricostruire l'originaria identità di Monteluco, quale luogo sacro collegato al Centro storico dal Ponte delle Torri, antico acquedotto, attraverso azioni integrate di salvaguardia e di valorizzazione del territorio.

Premessa

Crediamo siano due gli elementi di scenario necessari in questo processo:

- 1) a riscoperta della propria identità, vocazione collegata al patrimonio naturale, architettonico, culturale. In particolare, sul Monteluco già da tempo si stanno realizzando analisi e ricerche al riguardo (CISAM, storici dell'arte e del territorio,...);
- 2) la tutela e la valorizzazione in chiave di sviluppo e turismo sostenibile. Se per un verso, infatti, il turismo può generare crescita economica ed occupazionale, è anche vero che esso può causare problemi ambientali e sociali notevoli.

La domanda di valori turistici è soprattutto, anche se non esclusivamente, domanda di valori ambientali e culturali (clima, natura, tradizioni, risorse storiche ed artistiche). La conservazione di questi beni può essere minacciata da uno sviluppo dell'attività turistica eccessivo e/o incontrollato.

Paradossalmente il turismo può distruggere il turismo, snaturando i nostri patrimoni, se non si tiene conto delle misure e delle azioni per contenere l'impatto.

Per poter sfruttare adeguatamente, in termini di lungo periodo, le opportunità offerte dal turismo è necessario, infatti, renderlo un elemento di valorizzazione della qualità dei territori.

La tutela/valorizzazione delle diversità culturali, tradizionali, gastronomiche, cioè di tutte quelle risorse *non trasferibili e specifiche al territorio*, stanno diventando sempre più una variabile strategica per competere sui mercati sempre più globalizzati e standardizzati.

Tanto che, i luoghi passano dall'essere *naturalmente* diversi a *strategicamente* diversi.

In assenza di una definizione universalmente condivisa che possa determinare le azioni sostenibili di sistema, il concetto di *sostenibilità* acquista la veste di una sorta di *convenzione sociale*, cioè un insieme di obiettivi e principi su cui si deve cercare di far convergere il massimo di consenso. Essa diventa un principio di equilibrio tra esigenze contrapposte.

I principi di sostenibilità diventano, quindi, il frutto di un contratto sociale, che deve mirare a definire le qualità che si intende preservare e le modalità di intervento sulle cause di cambiamenti indesiderati.

In questo settore si possono individuare due priorità:

definire le risorse, intese in senso ampio (ambientali, culturali, storiche), da poter e voler rendere pubblicamente fruibili;

concordare quali risorse condividere ed aprire "all'ingerenza" turistica (*frontstage*) e quali risorse riservare come ambiti di vita inalienabile per le comunità locali (*backstage*).

Se la sostenibilità è un fatto sociale allora nell'elaborazione dei progetti di sviluppo sostenibile del Comune di Spoleto, più che la definizione diventa rilevante il processo per arrivare alla condivisione degli obiettivi che, è bene ricordarlo, rappresentano un punto di sintesi tra esigenze contrapposte.

L'impatto sociale, infatti, è sempre superiore a qualsiasi impatto ambientale, perché genera conflitti ben più profondi, che si radicano nelle coscienze dei cittadini.

Il Comune di Spoleto, lo ricordiamo, è da tempo impegnato nell'attivazione di processi di AG 21L, che a partire dall'adozione della Carta di Aalborg, altro non sono se non la ricerca di un equilibrio tra tutela ambientale, sviluppo sostenibile e condivisione di obiettivi delle comunità locali.

Il progetto e la partnership

E' perseguendo questi obiettivi che il Comune di Spoleto ha promosso, come soggetto capofila, il Progetto comunitario "LUCUS – Salvaguardia e Valorizzazione dei Boschi Sacri in Europa", che avendo avuto un cofinanziamento del 50% (su un totale di 290.000,00) dalla Commissione Europea nell'ambito del Programma Cultura 2000 e che avvalendosi di un ampio partenariato (Associazione nazionale Centri Storico – Artistici, Dipartimento di Pianificazione Territoriale e Urbanistica dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, Ecole d'Architecture de Toulouse, Escuela Tecnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Valladolid e European Group Unit of the University of Malta), ha inteso mettere a confronto il territorio di Monteluco con altri luoghi sacri europei, come Mont Saint Michel, il Cammino di Santiago di Compostela, Buskett a Malta, al fine di individuare misure di tutela e strumenti di gestione condivisi.

Obiettivi specifici del progetto

Il progetto, configurandosi come progetto pilota propedeutico a successive iniziative, che partendo dai risultati conseguiti ne estenderà la dimensione in senso quantitativo e qualitativo,

è incentrato sulla valorizzazione e la salvaguardia sul territorio europeo di luoghi naturali sacri, che si contraddistinguono per una ricca presenza di strutture architettoniche religiose (eremi, conventi, chiese, ...) e da una forte connotazione simbolico-sacrale dei luoghi naturali.

Gli obiettivi specifici del progetto in questione sono:

- migliorare la fruizione di Monteluco, avendone indagato l'identità e la vocazione, da parte di tutti i cittadini, nel totale rispetto delle ricchezze ambientali e culturali;
- creare una rete europea di luoghi sacri, al fine di dare a questo territorio un respiro internazionale.

La capacità di "fare rete", di "mettersi in rete", di acquisire ed utilizzare modelli comunicativi univoci, raggiungere e mantenere standard di efficienza e di qualità omogenei dei servizi, sia pubblici che privati, sono condizioni indispensabili per raggiungere i risultati attesi.

Descrizione delle attività del progetto

Durante gli workshop internazionali, svoltisi il 17 ed il 18 dicembre 2004 nella Sala riunioni di Palazzo Collicola a Spoleto, sono stati messi a confronto i quattro territori menzionati in precedenza, quali aree ricche di patrimonio culturale, sia materiale che immateriale, alcuni dei quali ancora non concretamente valorizzati, mentre altri fin troppo sfruttati dal turismo di massa.

Concordate le modalità di collaborazione, basate su un approccio interdisciplinare, i partner di progetto hanno costituito gruppi di lavoro, coordinati dalla Prof.ssa Paola Falini, dalla Prof.ssa Paulette Girard, dal prof. Joseph Mifsud e dal Prof. Alfonso Alvarez Mora, con competenze eterogenee (storici dell'arte, architetti, ambientalisti, antropologi, informatici, ...), consentendo un costante scambio di informazioni e l'effettuazione di verifiche sul campo, come è avvenuto durante l'incontro (*full immersion*) che gli esperti dei vari territori hanno tenuto a Valladolid il 7,8 e 9 aprile 2005.

In particolare, i partner del progetto hanno inteso predisporre delle proposte analitico-progettuali per la tutela e la valorizzazione delle quattro aree territoriali specifiche europee, che si caratterizzano per una forte valenza spirituale e che presentano un ricchissimo patrimonio monumentale religioso e paesaggistico, caratteristiche che tutte insieme fanno di questi luoghi una importante riserva di conoscenza a livello europeo.

La cooperazione europea tra le Istituzioni partecipanti al progetto, basata sulla logica dello scambio di esperienze e di mobilità degli esperti, ha permesso, inoltre, di tessere una rete di collaborazioni altamente qualificate a livello culturale e scientifico. La costituzione della piattaforma di cooperazione tra organismi culturali europei è, infatti, un punto di connessione importante tra attività di ricerca, esperienze formative e di promozione a livello europeo.

Dal 23 aprile al 1° maggio 2005 si sono tenute a Spoleto, al Chiostro di S. Nicolò, delle gior-

nate divulgative del progetto concretizzatesi nell'esposizione fotografica "LUCUS – Luoghi Sacri in Europa", dedicata ai territori coinvolti nel progetto "LUCUS - Salvaguardia e Valorizzazione dei Boschi Sacri in Europa", grazie alla quale i partner hanno inteso favorire la sensibilizzazione verso la valorizzazione e la salvaguardia delle risorse storiche e ambientali dei luoghi sacri in Europa.

Alla mostra ha fatto seguito il Convegno internazionale "LUCUS - Luoghi Sacri in Europa", tenutosi il 13 ed il 14 maggio 2005 a Spoleto, che è stata l'occasione mediante la quale i partner del progetto hanno raccolto i risultati delle esperienze e delle progettualità attivate dal progetto stesso, attraverso la collaborazione degli esperti di cui in precedenza, al fine di giungere all'elaborazione di sintesi valutative e al tempo stesso di lanciare strategie di intervento che rafforzino il senso di appartenenza dei cittadini alla sacralità dei luoghi.

I risultati a lungo termine che i partner si aspettano derivino da questo progetto sono di stabilizzare nel tempo la piattaforma di cooperazione con il partenariato europeo, da estendere in futuro ad altri partner che lavorino sulla valorizzazione di aree territoriali connotate da una forte valenza spirituale, e la definizione di una "Carta europea dei Luoghi Sacri", che adotti strategie, metodologie e strumenti comuni per la valorizzazione integrata dei luoghi naturali sacri e la sua promozione a livello internazionale.

Altri progetti

Il Progetto LUCUS è solo uno dei molti progetti attivati nel territorio spoletino per la valorizzazione dei propri patrimoni. Vale la pena di ricordare brevemente il Progetto comunitario "EST – European Places of the Spirit", il quale è un progetto transnazionale per la valorizzazione dei Luoghi dell'Anima in Europa che si propone di creare una vera e propria rete dei Luoghi dell'anima in Europa, ed il Piano Integrato di Area Vasta (PIDAV) presentato, in partenariato con altri soggetti pubblici e privati dell'area vasta Foligno-Spoleto-Valnerina, come proposta progettuale in risposta al Bando regionale multimisura cod.C4 – filiera Turismo-Ambiente-Cultura, al fine di elevare la qualità dei servizi.

Conclusione

Si tratta dunque di un piano strategico di ampio respiro, in cui l'Amministrazione comunale, in sinergia con tutti gli attori del territorio e con i partner europei, sta giungendo ad una riscoperta della vocazione e ad una ridefinizione del ruolo della Città di Spoleto, anche attraverso l'individuazione delle modalità di fruizione turistica, di cui anche il Progetto sulla mobilità alternativa, un sistema di scale mobili sotterranee e parcheggi che nell'arco di circa tre anni libererà il centro storico spoletino dal traffico veicolare, è un esempio calzante.

Il connubio pubblico/privato, la dimensione interistituzionale e lo scambio internazionale nelle scelte urbanistiche, architettoniche, offerte culturali, individuazione dei servizi, favorendo la conoscenza e, quindi, l'individuazione delle reali vocazioni.

I luoghi del sacro

Il riconoscimento di valore

Jukka Jokilehto, *I luoghi del sacro nella lista del patrimonio mondiale*

Luciana Mariotti, *I luoghi del sacro come patrimonio immateriale. Significati identitari del paesaggio sacro*

Martino Nicoletti, *I luoghi del sacro come patrimonio immateriale. L'ingresso simbolico nella selva: appunti intorno ai motivi del pericolo, del potere e della conquista*

I tipi ed i caratteri costitutivi

Paolo Caucci Von Saucken, *Gli itinerari del sacro tra beni materiali e immateriali. Il cammino di Santiago di Compostela*

Félix Benito Martín, *El Camino de Santiago en Europa. Las rutas francesas*

Cecilia Scoppetta, *Lucus e luoghi sacri: le diverse tipologie in Italia*

Elena De Filippis, *Il sacro Monte di Varallo e i sacri monti del Piemonte: storia, conservazione e valorizzazione*

La tutela e la gestione

Manuel Roberto Guido, *La gestione del paesaggio culturale. Problemi, metodi e strumenti*

Paulette Girard, Françoise Blanc, Brigitte Lodolini e Mireille Grubert, *Questions de patrimoine en France*

I LUOGHI DEL SACRO NELLA LISTA DI PATRIMONIO MONDIALE

Jukka Jokilehto - *International Council in Monuments and Sites - Icomos*

Il concetto di sacro

Si può dire che la sacralità sia un attributo presente in tutte le culture del mondo. Allo stesso tempo, quello che si definisce come sacro può variare molto da una ad un'altra cultura. Per esempio, alcuni aborigeni americani ritengono che la sacralità possa essere riferita a tutta la natura della quale essi stessi fanno parte. In alcune culture, invece, il luogo sacro rimane una definizione intima e segreta che non deve essere rivelata agli estranei, tanto che lo stesso accesso al luogo richiede un processo di iniziazione di chi voglia esserne ammesso. Per questo motivo, spesso non è facile sapere quando si tratta di un luogo sacro. Questi luoghi hanno un forte valore d'identità e per questo la loro distruzione fisica è un modo di distruggere anche la società di appartenenza. La sola presenza di una persona non iniziata in certi luoghi sacri può segnare di fatto la loro distruzione. Il monte sacro dei Maori nella Nuova Zelanda, Tongariro, non può essere neanche guardato, mentre alcuni luoghi degli aborigeni canadesi possono mantenere il loro significato anche se diventano dei cantieri di costruzione. Il concetto di luogo sacro persiste ancora oggi nelle diverse regioni del mondo ed il processo di globalizzazione sta avendo un impatto devastante sulla capacità della società d'identificare tale valore. In questo contesto, la Convenzione del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO sta contribuendo significativamente per un nuovo riconoscimento.

La parola Latina: *sacer*, indica un luogo consacrato ad una divinità, p.es. *sacer mons* (monte sacro). Il diminutivo *sacellum* indica un piccolo sacrario o cappella, la parola *sacrarium*: un luogo dove oggetti sacri sono tenuti nel tempio. Invece *sacrilegium* (sacrilegio) indica il furto di cose sacre di un tempio. Nello stesso senso, profanare significa togliere il carattere sacro a una cosa o un luogo. Salire su un monte alto non era usuale nel medioevo forse anche per il timore che l'altezza provocava. In questo senso, la salita di Petrarca sul monte Ventoso fu eccezionale e anche di significato simbolico. Secondo il suo racconto, Petrarca salì "soltanto per il desiderio di visitare un luogo famoso per la sua altezza" (*Familiarum Rerum*, IV:1). Però, l'ascensione risulta anche nella scoperta del paesaggio dall'alto e in un'esplorazione interna personale, una fase cruciale nella sua crescita spirituale. Anche se la sacralità può essere definita nella sua associazione con delle divinità, si può pure ricordare che questo non deve essere necessariamente associato con una "religione" nel senso moderno della parola. Infatti, i valori di una società tradizionale includevano l'aspetto sacrale come un attributo integrato nei vari aspetti della loro vita e associato con diversi luoghi e oggetti.

I luoghi specificamente associati con il sacro possono essere di una grande varietà. Tra questi, la montagna è senz'altro quello più visibile e forse più universale. La montagna sembra aver sempre attirato l'attenzione dell'uomo e ai monti sono stati associati dei valori e dei significati spesso di carattere spirituale o religioso. È stata sempre concepita come un simbolo della vicinanza alla divinità e anche come simbolo della potenza divina. Ci sono esempi dove l'insieme dell'universo è stato rappresentato nella forma di monte a terrazze e ci sono anche esempi delle montagne che sono state date una forma architettonica, come le ziggurat in Mesopotamia e il tempio di Borobudur in Giava, Indonesia. Le piramidi in Egitto, cominciando dalla piramide di Sakkara (2778 a.C.) e le strutture simili nelle varie altre civiltà, probabilmente sono delle costruzioni che hanno simulato la montagna sacra. Nella mitologia egiziana, la nascita del mondo si riferisce all'isola primordiale, che rappresenta il monte sacro. Su quest'isola sarebbe stato costruito il primo tempio. Successivamente l'idea del podio di un tempio è stata riferita a tale isola primordiale. La forma del podio viene spesso associata con il quadrato, una forma sacra che esprime l'orientamento dell'uomo nello spazio e nell'ambito vitale governato da custodi sovranaturali (Biedermann, 1991:422). Il quadrato viene poi preso come la forma di base delle piramidi sia in Egitto che altrove, come nel caso dei templi di forma piramidale di Chichén Itzá in Messico o di Borobudur.

Un **monte** che si eleva sopra il paesaggio simboleggia il graduale distacco dal piano della quotidianità e l'ascensione spirituale. In questo modo, rappresenta la vicinanza alla divinità e la prosimità del cielo. Un altro elemento naturale, l'**albero**, è sempre stato cruciale per l'uomo. Infatti, il concetto dell'albero della vita è comune per molte culture e religioni. Questo si ritrova nelle decorazioni architettoniche e negli oggetti nelle varie culture e in tutte le epoche. Nella mitologia finlandese, nel *Kalevala*, l'albero viene interpretato come il collegamento tra il cielo e la terra, tra la forza vitale del sole e la materia terrestre. Nell'antico Egitto, l'obelisco aveva una grande importanza nel culto del dio sole. Il *dagaba*, cioè il tumulo come elemento di un sito buddista in Sri Lanka, contiene un lungo albero che attraversa tutta la struttura dalla cima al fondo e collega la camera delle reliquie sopra il tumulo con la terra sottostante. Nello stesso modo, originariamente, la pagoda buddista in Giappone aveva un albero nel suo interno. In qualche modo, la pagoda infatti rappresentava l'albero della vita. Uno degli elementi simbolici dei Celti era il segno dell'albero sopra la montagna, i due elementi sacri messi insieme. Una **foresta** per l'uomo ha rappresentato la natura ignota e selvaggia. Invece, il **boschetto**, uno spazio circoscritto, ha rappresentato "un luogo di raccoglimento e di quieto incontro con potenze ed esseri sovrumani" (Biedermann, 1991:76). Nell'antichità, Zeus era venerato nel boschetto sacro di Dodona in Epiro, mentre il boschetto sacro di Ariccia presso il lago di Nemi era consacrato a Diana.

La sacralità di certi luoghi nel paesaggio dell'epoca paleolitica veniva rafforzata dalla erezione dai dolmen o dai *menhir*, che avevano una funzione rituale ed potevano essere associati con l'interpretazione del cosmo. Tra i più famosi di questi siti in Europa sono senz'altro Stonehenge

ed Avebury, in Inghilterra. Questi ed altri siti neolitici della regione sono una testimonianza importantissima dell'epoca preistorica. Un altro sito, sempre sulla Lista dell'UNESCO, consiste di tre luoghi preistorici in Irlanda, non lontano da Dublino, cioè il complesso di *Bend of the Boyne* (*Brú na Bóinne*): Newgrange, Knowth e Dowth, la concentrazione più importante dell'arte megalitica in Europa, con importanti funzioni sociali, economiche, religiose e funerarie. E non bisogna dimenticare i grandiosi templi megalitici sulle isole di Malta e Gozo, tra le più antiche costruzioni esistenti in Europa.

Il significato del Monte Santo nel Cristianesimo

Per il Giudaismo e il Cristianesimo la montagna è stata significativa; sia il Vecchio Testamento, cioè il Torah che racconta la storia del Giudaismo, sia il Nuovo Testamento, con i Vangeli del Cristianesimo, fanno numerosi riferimenti al monte - spesso associati alla presenza di Dio. Tanti avvenimenti cruciali per la storia d'Israele e per lo sviluppo del Cristianesimo avvengono sul monte. È interessante fermarsi un attimo su alcuni brani della Bibbia. Già nella Genesi, il sacrificio importante si faceva sul monte, quando Dio mise alla prova Abraamo e disse: "Prendi ora tuo figlio, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e va' nel paese di Moria, e offrilo là in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò" (*Genesi 22:2*). Nel secondo millennio, quando Mosè viene chiamato dal Dio a condurre il popolo d'Israele, la Bibbia racconta che egli "giunse alla montagna di Dio, a Oreb", e "L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco, in mezzo a un pruno" (*Esodo 3:2*). Più tardi, Mosè, conducendo il popolo d'Israele durante l'Esodo, farà il patto con Dio sul monte Sinai dove riceve le tavole delle leggi. Il popolo d'Israele si accampò di fronte al monte e Mosè salì il monte verso Dio. "Allora il Signore disse a Mosè: «Va' dal popolo, santificalo oggi e domani; fa' che si lavi le vesti. Siano pronti per il terzo giorno; perché il terzo giorno il Signore scenderà in presenza di tutto il popolo sul monte Sinai. Tu fisserai tutto intorno dei limiti al popolo, e dirai: 'Guardatevi dal salire sul monte o dal toccarne i fianchi. Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte. Nessuna mano dovrà toccare il colpevole: questo sarà lapidato o trafitto con frecce; animale o uomo che sia, non dovrà vivere!' Quando il corno sonerà a distesa, allora essi potranno salire sul monte" (*Esodo 19:10-13*). Mosè in questa occasione doveva fissare dei limiti intorno al monte e santificarlo. Poi, il Signore di nuovo invitò Mosè al monte: "Salì da me sul monte e fermati qui; io ti darò delle tavole di pietra, la legge e i comandamenti che ho scritto, perché siano insegnati ai figli d'Israele" (*Esodo 24:12*). "Mosè dunque salì sul monte e la nuvola ricoprì il monte. La gloria del Signore rimase sul monte Sinai e la nuvola lo coprì per sei giorni. Il settimo giorno il Signore chiamò Mosè di mezzo alla nuvola. Ai figli d'Israele la gloria del Signore appariva come un fuoco divorante sulla cima del monte." (*Esodo 24:15-17*)

Il concetto di "monte santo di Dio" viene fuori anche nei Salmi. Quando Davide fuggiva davanti a suo figlio Absalom, egli scriveva nel salmo (Salmi 3):

Ma tu, o Signore, sei uno scudo attorno a me,
sei la mia gloria, colui che mi rialza il capo.
Con la mia voce io grido al Signore,
ed egli mi risponde dal suo monte santo.

Un altro salmo conferma che la terra e tutto quello che c'è in terra appartiene al Signore, e si chiede: chi salirà al monte del Signore, e chi potrà stare in questo luogo sacro? La risposta è: "L'uomo innocente di mani e puro di cuore, che non eleva l'animo a vanità e non giura con il proposito di ingannare. Egli riceverà benedizione dal Signore, giustizia dal Dio della sua salvezza." (Salmi 24)

Nel Nuovo Testamento, Gesù va sul monte a pregare oppure insegnare. Gerusalemme stesso era considerato un monte sacro, e accanto c'era il monte degli Ulivi, dove Gesù spesso andava a pregare e passava anche delle notti intere. Nel vangelo di Matteo (5:1-5) si racconta del ben noto insegnamento: "Gesù, vedendo le folle, salì sul monte e si mise a sedere. I suoi discepoli si accostarono a lui, ed egli, aperta la bocca, insegnava loro dicendo: «Beati i poveri in spirito, perché di loro è il regno dei cieli. Beati quelli che sono afflitti, perché saranno consolati. Beati i mansueti, perché erediteranno la terra. ...» Nel vangelo di Marco, si racconta della trasfigurazione di Gesù su un monte (Marco 9:2): "Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo, Giovanni e li condusse soli, in disparte, sopra un alto monte. E fu trasfigurato in loro presenza". Quando Gesù affida la missione ai suoi discepoli, questi sono invitati a recarsi su un monte particolare in Galilea che Gesù aveva loro designato (Matteo 28:16). Inoltre, il luogo dove Gesù fu crocifisso era un colle chiamato del Teschio (in Aramaico: *Golgota*), perché considerato di avere la forma del teschio.

Una rappresentazione simbolica dei luoghi della passione di Gesù Cristo sono i "Sacri Monti", una serie di cappelle con delle pitture o sculture policrome illustrando i vari momenti del percorso descritti nei vangeli. I sacri monti si costruiscono dal '500 in poi, prima in Italia e successivamente in tanti Paesi soprattutto europei ma anche in America Latina. Una selezione rappresentativa dei sacri monti italiani è stata iscritta sulla lista di Patrimonio Universale dell'UNESCO, e include nella regione di Piemonte: i Sacri Monti (Nuova Gerusalemme) di Varallo Sesia; Serralunga di Crea e Ponzano; Orta San Giulio; Oropa; Ghiffa; Domodossola; Belmonte, Valperga Canadese, ed inoltre, in Regione di Lombardia i sacri monti di Succour, Ossuccio, e di Varese.

Il luogo sacro nell'Oriente

Il periodo di Abraamo si riferisce al terzo o secondo millennio a.C. e chiaramente riflette i concetti che erano assai diffusi tra i vari popoli. Nell'ambito Giudeo-Cristiano nel Medio Oriente, erano quattro i principali monti sacri. Il primo era il Monte Ararat nella Turchia orientale, dove secondo leggenda sarebbe atterrato l'arca di Noè. Il secondo era il Monte Sinai dove Mosè ricevette i Dieci Comandamenti. Questo luogo è poi diventato un'importante destinazione di pellegrinaggio e là è stato fondato il Monastero di S. Catarina, oggi iscritto sulla lista di Patrimonio Mondiale dell'UNESCO. Il terzo era il Monte Moriah o Monte Zion in Israele, dove era fondata la città di Gerusalemme con il tempio di Salomone (anche esso sulla lista dell'UNESCO). Il quarto monte era il Monte Tabor in Israele, cioè il luogo della trasfigurazione di Gesù.

All'inizio del suo libro: *Così parlò Zarathustra*, Friedrich Nietzsche fa scendere il profeta dalla montagna per dare il suo messaggio alla gente. Infatti, nella cultura persiana gli elementi principali includevano la montagna insieme con l'acqua e il fuoco. In questo modo, un luogo che conteneva i tre elementi era particolarmente venerato. Così è stato Takht-e Suleiman (il 'Trono di Salomone'), nel nord-ovest dell'Iran, il principale santuario dello Zoroastrismo nell'antica Persia. L'insieme di questo sito consiste di un paesaggio culturale che include un'elevazione tonda e piatta detta il trono di Salomone. Nel centro del promontorio, c'è un lago artesiano profondo 120m, intorno al quale fu costruito, nel quarto secolo d.C., il complesso reale con il tempio di fuoco zoroastriano e il tempio di Anahita riferito all'acqua. Distante un paio di chilometri, c'è l'antico vulcano (detto la prigione di Salomone). Non è molto alto ma ha la forma regolare come un cono. Qualche millennio fa, il cratere era pieno d'acqua. Probabilmente ca. 800 a.C. fu costruita una serie di altari, i resti dei quali ancora circondano il cratere vicino al cima del vulcano. Il sito ha avuto varie associazioni durante i millenni. Così come ci sono dei nomi riferiti alla Bibbia, secondo la leggenda, il luogo è stato anche associato con la vita di Gesù ed è stato pensato come il prototipo del giardino del Paradiso terrestre. Infatti, il nome 'paradiso' viene dal antico persiano (*paradayadam*). Tra le montagne sacre in Iran, possiamo ricordare il vulcano di Sabalan (4820m), una delle sommità delle montagne Alborz nel nord dell'Iran. Secondo la leggenda, Sabalan era una delle sette montagne che Dio avrebbe fatto portare dal cielo sulla terra. Anche Persepoli, l'antica capitale simbolica dell'Impero Achemenide, era costruita su un promontorio davanti ad un monte sacro, monte di Mehr (= 'mitra').

L'origine dell'associazione del sacro ai monti importanti in Cina è leggendaria. Si suppone, nella cosmologia Cinese, che le montagne alte fossero considerate come pilastri che separavano il cielo dalla terra. Un altro motivo per la santificazione potrebbero essere le varie leggende e i miti dei sciamani e del Taoismo. Queste leggende parlano degli immortali che vivevano nelle montagne, degli spiriti e delle divinità potenti. Molto presto le montagne sono diventate anche

luoghi di pellegrinaggio. Per esempio, si racconta che il governatore Shun (2255-2206 a.C.) sarebbe andato in pellegrinaggio visitando le quattro montagne che definivano il suo regno, iniziando così una tradizione. Infatti, l'espressione che riferisce al pellegrinaggio in lingua Cinese (*ch'ao-shan chin-hsiang*) significa fare i suoi rispetti alla montagna. Uno di questi monti era Tai Shan, già sulla Lista dell'UNESCO. Ai quattro monti principali, che indicano le direzioni principali, è stato aggiunto il quinto che indicava il centro:

- Tai Shan, il monte orientale, nella provincia di Shandong (1545m);
- Heng Shan Bei, il monte nel nord, nella provincia di Shanxi (2017m);
- Hua Shan, il monte occidentale, nella provincia di Shanxi (1997m);
- Heng Shan Nan, il monte nel sud, nella provincia di Hunan (1290m);
- Song Shan, il monte centrale, nella provincia di Henan (1494m).

Questi cinque monti erano concepiti come sacri già prima che il Taoismo avesse una forma organizzata, ed è solo dal sesto secolo che il Taoismo ha riconosciuto questi come i suoi. Successivamente, sempre nel ambito del Taoismo sono stati identificati molti di più. Infatti, ci sono monti che poi diventeranno anche più importanti dal punto di vista della religione. Con l'introduzione in Cina del Buddismo, attraverso le vie della seta, i pellegrini cinesi hanno cominciato a viaggiare in India per visitare i luoghi Buddisti. Tornando a casa, hanno costruito dei santuari o eremitaggi nei luoghi lontani dalla vita quotidiana, cioè nelle montagne e nelle grandi foreste. Il rapporto con la natura è sempre stato importante per i cinesi e questo riguardava sia le abitazioni che le tombe. Infatti, si è sviluppata tutta una filosofia o geomanzia, una pseudoscienza, nota con il nome cinese di Feng-shui (letteralmente venti e acque). Sulla base di una accurata conoscenza delle caratteristiche topografiche di un luogo si poteva trovare il modo appropriato per posizionare ed orientare le varie costruzioni, che siano dei rilievi, dei corsi d'acqua o altro. Così, per esempio, la tomba di un imperatore doveva essere progettata su questa base, e uno degli elementi della composizione era normalmente il monte.

Una delle più recenti iscrizioni di un luogo sacro è stata, nel 2004, la nomina dei *Siti Sacri e Cammini di Pellegrini delle Montagne Kii* in Giappone. Questo sito consiste di una catena di montagne sacre sul Pacifico, quali poi erano collegati dai cammini dei pellegrini alle antiche capitali di Nara e Kyoto. Il sito rappresenta una fusione del Shinto, una religione autoctona basata sul rispetto della natura, e del Buddismo, che era introdotto in Giappone dalla Cina e da Korea. Il sito continua le sue funzioni tradizionali con dei templi viventi e i cammini hanno un grande numero di pellegrini che visitano i luoghi sacri del sito annualmente.

Il Paesaggio sacro in Europa

Nella mitologia greca, fin dai poemi omerici (ca. 700 a.C.), il monte Olimpo è stato considerato il luogo di soggiorno degli dei, e particolarmente di Zeus, il dio della luce e del fulmine, il più grande del pantheon ellenico. Tuttavia, il luogo preciso di questo monte non è specificato. Infatti, nel mondo greco esistevano diversi monti chiamati Olimpo, p.es. in Misia, in Cilicia, in Elide, in Arcadia, ed infine, il monte Olimpo più celebre ai confini della Macedonia con la Tessaglia (2918m). Anche se la tradizione cerca di identificare dei luoghi precisi, l'idea del monte Olimpo gradualmente viene applicato in modo generico alle "dimore celesti" dove risiedono le divinità (Grimal, 1990:455-6). Un altro monte sacro nell'antica Grecia era il monte Parnaso, sul golfo di Corinto. Secondo la leggenda, sarebbe stato il luogo sacro della dea della terra. Più tardi, era considerato il centro della terra e l'ombelico del mondo, definito da Zeus. La pietra che indicava questo ombelico (*omphalos* in greco) sarebbe stato un grande meteorite. In questo luogo si è sviluppato un insediamento probabilmente già dal secondo millennio a.C., e verso 1000 a.C. Apollo diventa la divinità dominante. Nel settimo secolo a.C. l'oracolo di Delfi diventa il più importante nel mondo greco e la pietra che identifica l'ombelico del mondo diventa il centro del suo santuario.

Una buona parte dell'Europa centrale e occidentale era abitata dai Celti, una popolazione di origine oscura ma che probabilmente giunsero in Europa dall'Asia centrale nell'età del ferro. I Greci li chiamavano Kheltoi; per i Romani erano i Galli. Non avendo delle fonti scritte, le tradizioni dei Celti sono in gran parte andate perdute. Nonostante tutto, è possibile risalire al loro modo di concepire il cosmo. Per i Celti, la terra non è un blocco senza vita, ma invece ha il suo spirito e la sua anima. Così, il materiale diventa una riflessione dello spirito e si rivela attraverso la materia (Pennick 13). Ogni luogo ha la sua *anima loci*, cioè diventa il soggetto e non un oggetto. Ogni luogo ha la sua personalità. I luoghi sacri diventano tali quando riconosciuti dagli umani e possono diventare una esperienza di elevata coscienza. Possono ricevere ispirazione religiosa e accettare la guarigione. Attraverso questi contatti, l'uomo può diventare tutt'uno con la natura (id. 14). Le tradizioni riferite all'*anima loci* sono documentati in Islanda dai monaci irlandesi quando sono arrivati là e le hanno descritte nel nono e decimo secolo.

Quando uno muore, il corpo fisico ritorna alla Madre Terra. In Europa ci sono delle tradizioni locali che possono variare da un luogo all'altro, che includono il costume di interrare il defunto in una tomba coperta da un tumulo di terra, che rappresentava un modello del aldilà identificato con un monte sacro. Quelli che entravano in tale tumulo lasciavano il mondo dei vivi e rientravano nel grembo o ventre della Madre Terra. È interessante notare a questo punto che, come è stato ben documentato anche nel Mediterraneo, le prime divinità erano femminili e riferivano alla maternità che dà la vita. Nella stessa logica, quando uno moriva ritornava all'origine. Per questo motivo, le tombe più antiche avevano

la forma dell' utero e il defunto veniva seppellito nella stessa posizione di un bambino nell' utero materno prima della sua nascita.

Le montagne erano importanti per i Celti come lo sono state per gli altri popoli ed erano dedicate alle divinità. Per esempio, nel medio evo, si sa che il monte Hørselberg nel Thüringen era dedicato a Venere. Un altro esempio è Mont-Saint-Michel nella Normandia, dove la città monastica è stata costruita sopra un monte sacro dedicato dai Celti alla venerazione del sole. Infatti, tutte le grandi montagne avevano un significato, in particolare quelle grandi come Monte Bianco e Monte Pilat in Francia. Monte Pilat ha il suo nome dai Celti e significa 'monte largo', e ci sono là ancora dei resti che documentano la loro presenza nel passato. Nel Galles si conoscono cinque monti sacri importanti, e ci sono diversi in Irlanda (Pennick 79ff). I Celti, comunque, non pensavano solo ai monti ma riconoscevano la sacralità di tutti gli elementi della natura, cioè come un paesaggio sacro. La pietra, essendo la materia base della terra, per i Celti rappresentava lo scheletro della Madre Terra. Un'espressione di questa venerazione sono i megaliti che si trovano in tutto il mondo. Un elemento di attenzione per i Celti era l'acqua come fonte di vita. Così i fiumi e i laghi avevano il loro spirito. I pozzi sacri possono ancora essere identificati nelle varie parti del territorio celtico. Inoltre, l'albero ha sempre avuto un significato particolare, e l'Albero della Vita rappresenta la Grande Madre che nutre e sostiene la vita. Così anche per i Celti, che all'inizio non avevano dei templi ma veneravano le divinità nei boschetti sacri e nelle foreste sacre, i templi sono stati costruiti solo molto più tardi, seguendo l'esempio dei Romani.

Fra i monti sacri in Irlanda, possiamo prima di tutto menzionare lo Skellig Michael, che si trova nell'Atlantico su un'isola vicino alla Penisola Iveragh. Il sito è iscritto sulla lista del UNESCO per il complesso monastico costruito nel settimo secolo nell'estremità occidentale del mondo cristiano dell'epoca. La giustificazione non fa menzione della sacralità del luogo in sé. Comunque, secondo le leggende, lo Skellig fu di grande importanza nell'epoca pre-Cristiana ed è un ottimo esempio della rioccupazione cristiana di un sito sacro dell'età pagana. Infatti qui come in altre parti dell'Europa, abbiamo diversi esempi di questa politica. Spesso succedeva che si costruiva una chiesa oppure una cappella per liberare il luogo dagli spiriti pagani. È interessante notare che lo Skellig Michael sarebbe stato il luogo più occidentale di una lunga serie di luoghi sacri già molto prima dell'arrivo del Cristianesimo. Gli altri luoghi includevano, per esempio, Mont-Saint-Michel, Bourges, Perugia, Monte Gargano, Delfi, Atene e Delos. Monte Gargano in Puglia è il santuario più antico dell'Europa Occidentale consacrato ad Arcangelo Michele, che è la versione cristiana di Mitra.

Un altro monte sacro celtico in Irlanda è il monte Croach Patrick situato non lontano dalla costa atlantica, vicino alla città di Westport. Questo monte era la residenza della divinità celtica, Crom Dubh, e il sito principale per le festività della raccolta in Agosto (Lughnasa). Secondo i racconti cristiani, St. Patrick avrebbe visitato il monte nel quinto secolo, rimanendo là quaran-

ta giorni e quaranta notti per cacciare i draghi, serpenti e le forze demoniche dal sito. Ancora oggi, ogni anno l'ultima Domenica di Luglio (chiamata: "Domhnach Crom Dubh" = sommità oscura), migliaia di pellegrini vanno a salire il monte, alcuni nel buio prima dell'alba ed alcuni a piedi scalzi. Sul sentiero ci sono diverse stazioni dove uno si ferma per pregare. L'ultima stazione è chiamato il Cimitero di S. Maria oppure il Gran Giardino. Gli scavi archeologici recenti hanno rivelato la complessità della storia del luogo.

Le pitture nelle grotte e sulla roccia sono assai frequenti nel mondo. Tante volte sono delle immagini associate con la caccia o pesca oppure con certi rituali. Diversi siti sono stati iscritti sulla Lista del Patrimonio Mondiale, p.es. le grotte della Valle Vézère in Francia, dove sono le famose grotte di Lascaux. In Lombardia, c'è il sito UNESCO di Valcamonica con la sua ricca collezione di petroglifi. Fino a poco tempo fa, non si pensava di trovare delle immagini di questo tipo in un Paese come la Finlandia. In questi ultimi tre decenni, invece, sono venuti fuori un gran numero di luoghi con pitture in terra rossa fatte sulla roccia soprattutto nella zona dei laghi nel sud-est di Finlandia. Sono datate al periodo che va da 3000 a 500 a.C. Le pitture contribuiscono a gettare luce agli aspetti spirituali e le credenze degli abitanti di questo Paese, oggi relativamente poco conosciuti. È vero comunque, che i Finlandesi avevano senz'altro lo stesso tipo di approccio alla natura dei Celti. Il paesaggio era personalizzato e ogni elemento aveva la sua anima. Si sa, per esempio, che i Lapponi ancora nel Settecento usavano scegliere un luogo, un grande sasso o una roccia, per offrire allo spirito di questo luogo - nella speranza di ottenere fortuna nella caccia o pesca. Come un ricordo di queste tradizioni la Finlandia ha ancora oggi un gran numero di nomi dei luoghi con l'attributo "sacro" ("*pyhä*" in finlandese) riferito a vari elementi naturali, p.es. roccia, monte, lago, fiume, isola, penisola. La parola indica "riservato", "circondato con recinto", e successivamente: "festività" o "sacro" nel senso cristiano. Esistono anche altri nomi che indicano l'associazione con una divinità.

La Lista del Patrimonio Mondiale

La Convenzione del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO del 1972 è entrata in vigore dal 1976, quando i primi venti Stati l'avevano ratificata. La Convenzione stabilisce la Lista di Patrimonio Mondiale Culturale e Naturale. Per patrimonio culturale si intende un monumento, un gruppo di edifici o un sito di valore universale eccezionale dal punto di vista storico, estetico, archeologico, scientifico, etnologico o antropologico. Il patrimonio naturale, invece, indica rilevanti caratteristiche fisiche, biologiche e geologiche, nonché l'habitat di specie animali e vegetali in pericolo e aree di valore universale eccezionale dal punto di vista scientifico ed estetico. Il valore universale eccezionale viene riferito a 10 criteri: sei culturali e quattro naturali. I criteri culturali fanno riferimento ai seguenti temi:

- I. UN CAPOLAVORO UMANO;
- II. INTERSCAMBIO DI VALORI O INFLUENZE;
- III. TESTIMONIANZA DI UNA TRADIZIONE CULTURALE O CIVILTÀ;
- IV. TIPOLOGIA DELLE COSTRUZIONI O SITO;
- V. UN INSEDIAMENTO O USO TRADIZIONALE DEL TERRITORIO;
- VI. ASSOCIATO CON EVENTI O TRADIZIONI, DELLE IDEE O CREDENZE, O OPERE ARTISTICHE O LETTERARIE DI VALORE UNIVERSALE ECCEZIONALE.

I siti naturali si riferiscono a:

- VII. DOCUMENTAZIONE DELLE FASI EVOLUTIVE DELLA TERRA;
- VIII. PROCESSI ECOLOGICI O BIOLOGICI CONTINUI;
- IX. ZONE DI GRANDE VALORE ESTETICO;
- X. DIVERSITÀ BIOLOGICA DELLA HABITAT.

Tutti i siti devono rappresentare una condizione di integrità soddisfacente e i siti culturali devono essere verificati per l'autenticità. Inoltre, tutti i siti devono avere un sistema di protezione e gestione per garantire il mantenimento dei loro valori.

Dal 1978 al 2004 sulla Lista del Patrimonio Mondiale sono stati iscritti 788 luoghi o siti. Di questi, 611 sono culturali, 154 naturali e 23 misti (cioè riferiti sia ai criteri culturali che naturali) in 134 Stati. Uno dei primi siti che è stato descritto in modo specifico è stato il cosiddetto *Madara Rider* in Bulgaria, iscritto in 1979. Rappresenta una grande figura di cavaliere, scavato nella roccia nel nono secolo. Il luogo era il principale sito sacro del Primo Impero Bulgaro, prima della conversione della popolazione in Cristianesimo. Il *Monte Taishan* e le *Cave di Mogao* furono tra le prime iscrizioni cinesi, in 1987, assai presto dopo che la loro ratificazione della convenzione. Il *Monte Athos* in Grecia fu iscritto l'anno seguente.

Un monte sacro può essere considerato un paesaggio culturale associato, come già indicato precedentemente. Questo significa che nella valutazione si devono usare dei criteri culturali. In certi casi, per esempio Taishan in Cina, un sito può essere riconosciuto anche per il valore universale eccezionale per i suoi aspetti naturalistici. In Europa sono stati iscritti diversi paesaggi culturali. Tra questi è il vasto territorio della Lapponia svedese, riconosciuto sia per i suoi valori naturali che culturali. La presenza dei Lapponi si riconosce soprattutto per le loro tradizioni di tenere e coltivare le renne. Invece non è stato riconosciuto alcun valore spirituale. Nel caso dello Skellig Michael in Irlanda, l'aspetto spirituale è stato riferito all'insediamento monastico cristiano, senza riferimento al periodo pagano. Anche nel caso di Mont-Saint-Michel, il criterio del suo valore universale è stato giustificato per il complesso monastico medievale, senza fare riferimento alla fase celtica precedente. Possiamo inoltre notare, che il complesso di Mont-Saint-

Michel è stato in gran parte ricostruito dalla metà del Ottocento. Nel caso di Assisi, il sito è stato riconosciuto come paesaggio culturale per due motivi: per la presenza delle testimonianze di diversi secoli nel territorio (strade, edifici, colture) e per l'associazione con San Francesco e il movimento francescano. Per poter giustificare un sito per l'iscrizione alla Lista dell'UNESCO, è necessario una buona documentazione e un confronto con simili siti altrove, soprattutto nella stessa regione culturale. Anche se i monti sacri probabilmente erano numerosi in Europa come negli altri continenti, può non essere facile trovare gli argomenti sufficienti per sostenere dei valori spirituali soprattutto se non esiste sufficiente documentazione.

La Convenzione del Patrimonio Mondiale (nel 2005) può essere considerato uno degli strumenti più efficaci per la salvaguardia del patrimonio. L'UNESCO comunque ha lanciato anche altre iniziative che riguardano vari aspetti del patrimonio culturale. Tra questi, c'è la distinzione internazionale del **patrimonio orale e immateriale** sulla base della *Proclamazione dei Capolavori di Patrimonio orale ed immateriale dell'Umanità*, adottata nel 1998. In seguito a questa proclamazione, è stata creata una Lista che può includere, per esempio: esempi di tradizioni orali ed espressioni locali, arti teatrali o simili, pratiche sociali, rituali ed eventi festivi, conoscenze tradizionali della natura e del cosmo, ed artigianato tradizionale. Nello stesso contesto, possono essere riconosciute come "Tesoro Umano Vivente" anche le persone o gruppi di persone che hanno una notevole conoscenza oppure capacità per eseguire e mantenere delle tradizioni viventi. Nel 2003, la Conferenza Generale dell'UNESCO ha inoltre adottato una nuova convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*). Questa convenzione è attualmente (nel 2005) nella fase di ratificazione per poter entrare in vigore quando un numero sufficiente degli Stati l'hanno ratificata. La Convenzione adotterà la Lista di patrimonio orale ed immateriale già iniziata dall'UNESCO, e provvederà per la messa a punto di un sistema (probabilmente analogo alla Convenzione del Patrimonio Mondiale) per promuovere la sua salvaguardia.

La definizione del paesaggio culturale nel Patrimonio Mondiale

Nel ambito delle iniziative per preparare una strategia globale per la Lista di Patrimonio Mondiale, dalla fine degli anni '80, sono stati organizzati una serie di riunioni degli esperti nelle varie regioni del mondo, soprattutto in Asia ed Africa, ma anche in Europa. Uno degli scopi è stato quello di identificare nuovi tipi di patrimonio culturale e naturale per essere riconosciuti per il loro valore universale. In questo contesto, si è dato risalto al concetto di paesaggio culturale, soprattutto dopo un lungo dibattito sulla possibilità d'iscrivere il *Lake District*, la zona dei laghi in Inghilterra. Possiamo notare che, come un segno del tempo, nello stesso periodo anche il Consiglio d'Europa ha avuto un comitato per preparare la raccomandazione per il paesaggio culturale.

Nelle Direttive Operative del Patrimonio Mondiale, si riconoscono tre tipi di **paesaggi culturali**:

- a) il Paesaggio intenzionalmente costruito secondo un progetto (p.es. paesaggio-giardino inglese);
- b) il Paesaggio evoluto in modo organico, che ancora continua la sua funzione, come ad esempio un territorio agricolo, oppure un paesaggio di tipo archeologico che documenta una funzione del passato;
- c) il Paesaggio associato con valori spirituali o altro, come ad esempio un luogo di culto o un monte sacro.

Uno dei primi paesaggi culturali ad essere iscritto sulla Lista è stato il Parco Nazionale Uluru-Kata in Australia, che include una grande roccia spettacolare molto importante dal punto di vista geologico. Nel 1987 il sito è stato iscritto secondo criteri naturali e solamente nel 1994, dopo che il concetto di paesaggio culturale era stato inserita nei criteri, è stato aggiunto il criterio dei valori culturali come un paesaggio culturale associato. Il problema in parte è stato quello che il sito non aveva nessuna costruzione, e per questo motivo era difficile usare i valori culturali, ma forse neanche i valori spirituali erano stati sufficientemente riconosciuti. Nel caso dell'iscrizione dell'isola sacra di Delos (1990), invece, questo fu possibile dato che era un sito archeologico con importanti resti architettonici come testimonianza della mitologia greca. Successivamente sono stati iscritti numerosi luoghi riconoscendo il loro valore di sacralità. Per esempio, in 2002, fu iscritto il complesso monastico di Saint Catherine in Egitto ai piedi di Monte Sinai (Monte Horeb), il luogo dove Mosè ha ricevuto le Tavole di Leggi. Il paesaggio culturale con i resti archeologici della Valle di Bamiyan in Afghanistan è stato iscritto in 2003, non come un monte sacro, ma riferendo ai forti valori spirituali associati con questo luogo, una crocevia delle varie culture. Questi valori erano anche il motivo per la costruzione delle gigantesche figure di Buddha (distrutte in 2001) ed migliaia di statue più piccole e delle pitture nelle cave monastiche, di quali ancora rimangono dei resti.

Itinerari culturali

Negli studi tematici della Lista UNESCO, sono discussi i concetti di “canali di patrimonio” (“*Heritage Canals*”), Canada, Settembre 1994, di un “Cammino o itinerario come parte del patrimonio culturale” (“*Routes as part of our cultural heritage*”), Spagna, Novembre 1994, e di paesaggio associato, Australia, Aprile 1995. Sia il cammino che il paesaggio associato sono importanti per le loro associazioni con il sacro. Il concetto di un **itinerario culturale** è stato riferito alla dinamica dei movimenti e all’idea di scambio nella loro continuità in spazio e tempo. Il significato di un itinerario culturale può essere visto come la somma dei suoi elementi ma dove l’importanza del insieme va oltre questa somma. Un itinerario ha diverse dimensioni, che possono essere religiose, commerciali, amministrative o altro. Sono stati identificati degli itinerari che includono quelli della seta, del sale, delle spezie, degli schiavi, delle crociate, oltre che dei pellegrini. Sono state costruite delle strade come quelle dell’Antica Persia e del Impero Romano.

Per definire un itinerario o un cammino culturale, è necessario prendere in considerazione le sue caratteristiche spaziali (la sua lunghezza e diversità e la complessità dei suoi collegamenti), le caratteristiche temporali (quando ha esistito e la frequenza dell’utilizzazione), le caratteristiche culturali, e il ruolo o lo scopo del cammino. Nella definizione inoltre sarà importante delimitare il cammino nel paesaggio, identificando e definendo i componenti culturali associati, l’organizzazione del viaggio e l’interazione tra gruppi di persone e delle società. Itinerari culturali possono anche avere avuto un’importante impatto sul ambiente naturale e sul paesaggio.

Il cammino di Santiago de Compostela è stato il primo itinerario culturale iscritto sulla Lista di Patrimonio Mondiale (1993). Il pellegrinaggio di questo cammino si è sviluppato dal decimo e dodicesimo secolo, quando migliaia di pellegrini si sono recati a Santiago de Compostela per visitare la tomba di San Giacomo, considerato il protettore del Cristianesimo contro l’Islam. Il cammino parte dalla Francia ed entra in Spagna attraverso i passi di montagna dei Pirenei; in tutto, attraversa 166 città e villaggi. Sulla strada ci sono identificati ca. 1800 edifici storici importanti. L’iscrizione sulla Lista dell’UNESCO include le parti più significative del cammino. Inoltre, considerando che il cammino si estendeva in Francia, in un secondo momento è stata iscritta sulla Lista dell’UNESCO anche la parte francese. In tutto, i vari rami del cammino si estendono a qualche migliaia di chilometri. È chiaro che simili itinerari si trovano in altri Paesi. Per esempio, la Via Romea o Via Francigena si dirige da Londra in Inghilterra via Parigi a Piemonte, e Val d’Orcia in Toscana, per condurre a Roma, una strada significativa, considerando l’importanza di Roma papale dal medioevo in poi. Inoltre, si trovano dei vari itinerari in altri continenti.

La definizione della montagna sacra in Asia e nel Pacifico

In Settembre 2001, l'UNESCO, in collaborazione con il governo del Giappone ha organizzato una conferenza degli esperti sul tema delle montagne sacre in Asia e nel Pacifico, viste soprattutto nell'ambito della Convenzione del Patrimonio Mondiale. Il rapporto finale di questa conferenza analizza i vari aspetti delle montagne sacre e i temi associati, che saranno utili a percorrere negli aspetti più rilevanti (UNESCO, 2001).

Il concetto di "monte sacro" è stato definito come un luogo naturale elevato significativo, dove lo spirituale e il fisico si uniscono (*A significant natural elevation where the spiritual and physical unite*). Il concetto del "sacro", invece, è stato visto come una manifestazione o espressione di una realtà più profonda che ispira reverenza e timore e che dà significato e vitalità alle vite della gente. Le montagne sacre possono rappresentare le seguenti categorie:

- a) la montagna stessa è considerata sacra;
- b) la montagna ha delle associazioni sacre;
- c) la montagna ha delle zone sacre oppure dei luoghi o oggetti sacri;
- d) la montagna ispira rituali e pratiche sacri.

Gli aspetti che possono caratterizzare il monte sacro sono una grande quantità, per esempio: altezza, pendenza, colore, forma, volume, accessibilità o inaccessibilità. L'evidenza tangibile che può essere presente nel monte può includere vari tipi di costruzione umane, per esempio:

- 1) grotte artificiali, pitture sulla roccia, petroglifi, sculture, megaliti, dolmen;
- 2) santuari, monasteri, templi, cimiteri, tombe;
- 3) itinerari o cammini dei pellegrini, punti panoramici, etc.

Per i suoi aspetti culturali il monte può:

- essere definito e utilizzato come sacro;
- essere il centro del cosmo o paradiso;
- rappresentare la forza o le divinità, oppure l'identità di un popolo o gruppo di gente;
- essere un luogo di culto, dove risiedono gli spiriti ancestrali;
- utilizzato per le cure o guarigione.

Gli esperti della conferenza hanno notato che la lista non è esaustiva e non propone delle priorità. Il processo di identificazione delle montagne sacre è un processo complesso, dove gli aspetti naturali e culturali devono essere prese in considerazione ma che sono difficili a quantificare.

Per quello che riguarda gli aspetti immateriali del monte sacro, gli specialisti della conferenza hanno identificato i seguenti temi:

- la **continuità** delle tradizioni orali o delle festività o del culto delle divinità associate con il monte sacro;
- la **fama** della montagna e quanto è conosciuta e visitata;
- l'**identità** che la montagna rappresenta per una nazione, una religione o un gruppo sociale;
- la **manifestazione** della montagna come il centro del cosmo, oppure divinità, paradiso, universo, forza, o spiritualità;
- la **mitologia** associata alla creazione, presenza oppure importanza della montagna;
- la **pratica** di diversi tipi di azioni, p.es. meditazione, pellegrinaggio, purificazione, insegnamento, reverenza degli dei, culto degli antenati, etc.;
- la **presenza** permanente o temporanea di una o più divinità oppure di santi;
- la **risorsa** rappresentata, per motivi di guarigione o di ispirazione.

Queste tematiche possono essere verificate attraverso la documentazione (codici di comportamento, testi, racconti di riti) delle tradizioni culturali locali. È tuttavia da notare che tale documentazione non è sempre materialmente disponibile e che spesso non è facile distinguere gli aspetti naturali da cultural. Per quanto riguarda i valori naturali delle montagne sacre si possono elencare i seguenti criteri:

- a) la morfologia del rilievo, altitudine, acclività, formazione rocciosa (cave), spazi aperti;
- b) le condizioni climatiche e le diverse zone ecologiche a seconda dell'altezza;
- c) la biodiversità (foreste, alberi);
- d) la presenza dell'acqua (neve, ghiaccio, fiumi, laghi, cascate, risorse, nuvole).

Nella valutazione dei monti sacri si possono prendere in considerazione diversi argomenti, come per esempio:

- a) Si può apprezzare quanto a lungo la montagna sia stata utilizzata come luogo sacro;
- b) Si osserva anche che la sacralità di alcune montagne è stata tenuta segreta intenzionalmente per motivi di protezione;
- c) Il valore di un uso già terminato dovrebbe essere ben documentato o evidenziato;
- d) È necessario identificare e rispettare la stratificazione delle credenze e dei culti;
- e) Alcuni luoghi sacri consistono di più monti o zone ed è importante riconoscere le loro interrelazioni.

- f) La condizione della integrità della montagna sacra come paesaggio culturale deve essere definita in modo equilibrato in riferimento ai sistemi ecologici, estetici, culturali, religiosi e/o artistici. È necessario considerare anche le conoscenze e le pratiche tradizionali, e l'equilibrio tra l'ecologia e la cultura.

Processo di valutazione

Possiamo ripercorrere le fasi più importanti del processo di valutazione di un sito che viene nominato per l'iscrizione sulla Lista dell'UNESCO.

- I) **Identificazione del sito:** si può domandare prima di tutto quali siano i fattori che hanno favorito la fondazione e lo sviluppo di tale luogo. Questa prima proposta viene formulata sulla base della conoscenza storico-culturale visto nel suo contesto. Nel caso di un monte sacro, ovviamente si devono esplorare le motivazioni dei valori di sacralità. Possiamo notare che in questi ultimi anni agli aspetti immateriali del patrimonio è stata data molta visibilità nelle iniziative dell'UNESCO e che una nuova convenzione, appositamente predisposta nel 2003 è attualmente in corso di ratificazione.
- II) **La tematica:** la seconda domanda riguarda la tematica inerente il sito che, per definizione, deve rappresentare un valore con caratteri di universalità. Di queste tematiche, l'ICOMOS ha fatto una proposta in un rapporto presentato al Comitato di Patrimonio Mondiale nel 2004, sintetizzate nel modo seguente:
- a. **Associazioni culturali:** interazione nella società, valori culturali e simbolici, sviluppo delle scienze e conoscenze;
 - b. **Espressione della creatività:** monumenti, gruppi di edifici, siti con riferimento al valore architettonico o urbanistico, etc.;
 - c. **Risposte culturali** alla spiritualità (p.es. luoghi di culto), riferite ai sistemi di credenza nel mondo;
 - d. **Utilizzazione delle risorse naturali:** agricoltura, produzione del cibo, miniere, sistemi di manifattura e produzione, etc.;
 - e. **Movimenti dei popoli:** migrazione, nomadismo, schiavitù, itinerari culturali o commerciali, e sistemi di trasporto;
 - f. **Sviluppo delle tecnologie.**

Pertanto, un luogo di culto o un monte sacro possono rispondere al punto c per quanto riguarda la spiritualità, ma se sono anche oggetto di pellegrinaggi, possono rispondere anche al punto e, nel caso di manufatti architettonicamente significativi anche al punto b.

- III. **Contesto storico-regionale:** considerando che il valore universale viene definito come "eccezionale", sarà necessario fare un confronto nel contesto storico-regionale per poter identificare il bene che meglio rappresenta un particolare tematica. La scelta del contesto storico-culturale per il confronto deve essere fatta sulla base di uno studio storico-critico per identificare sia l'estensione territoriale, sia il periodo di riferimento. Per esempio, nel caso del Monte Olimpo, il riferimento dovrebbe essere la mitologia della Grecia Antica. Comunque, questo non esclude riferimenti anche ad altre culture e altri periodi. Nel caso di una religione mondiale, come il Buddismo, il Cristianesimo, o l' Islam, sarà necessario verificare la delimitazione nel contesto molto più vasto. In particolare, bisogna fare riferimento ai siti già scritti o identificati come potenziali per la nomina.
- IV. **La tipologia:** come risultato delle prime analisi del significato culturale e naturale di un particolare sito, sarà necessario verificare la sua tipologia. Un sito può consistere di diverse
- V. **La tipologia:** al fine di approfondire il significato culturale e naturale di un sito è sempre necessario verificare la tipologia. Un sito spesso può presentare diverse funzioni; sulla base dei suoi valori particolari, si può verificare quale è la quelle più appropriata ai fini del riconoscimento UNESCO. In certi casi, il sito può essere limitato ad un complesso di eccezionale valore, in altri può diventare assai esteso come un paesaggio culturale. Per esempio, nel caso di Assisi, la definizione iniziale era limitata alla città murata, ma successivamente è stato considerato opportuno includere tutto il paesaggio del territorio comunale, includendo sia le montagne che le valli intorno, quali un riferimento fondamentale per la spiritualità di San Francesco e il suo movimento. Possiamo notare che la tendenza attualmente è per definire dei territori estesi piuttosto che limitarsi ad un complesso singolo. Esiste anche la possibilità di identificare una serie di beni, anche distanti uno dall'altro, ma che corrispondono ai criteri scelti.
- VI. **Criteri del Patrimonio Mondiale:** dopo aver identificato le tematiche e il loro contesto storico-regionale ed avere definito la tipologia del bene da nominare, occorre verificare quali siano i criteri da proporre per la giustificazione del valore universale eccezionale (quali già indicati sopra). In questo studio può essere utile pensare quale sia la storia più importante che il bene propone di raccontare. Nel caso di Mont-Saint-Michel, il messaggio scelto è stato quello del complesso monastico in un contesto naturale particolarissimo. Nel caso di Assisi, il tema principale è associato con San Francesco. Si deve anche notare che un bene anche importante non necessariamente

te corrisponde ai criteri del patrimonio mondiale. Inoltre, non tutti i beni di valore universale eccezionale saranno necessariamente iscritti. Questo può dipendere dalle condizioni fisiche carenti, oppure dalla mancata protezione o gestione della sua conservazione.

- VII. **Autenticità e Integrità:** oltre ai criteri per la giustificazione del valore universale, un'altra condizione è quella di verificare l'autenticità e l'integrità del bene proposto.
- a. **L'Autenticità** si può verificare in diversi aspetti nel bene. Uno di questi è l'autenticità di tipo creativo, quando il sito rappresenta un'alta qualità artistica, architettonica o urbanistica nella sua configurazione. Normalmente ci si aspetta che il sito rappresenti una verità storico-materiale, cioè che le sue costruzioni siano storicamente verificate e rappresentino delle fasi storiche significative. Una ricostruzione moderna è ammissibile solamente in casi eccezionali e con la condizione che sia stata correttamente eseguita. Il terzo aspetto che può essere utile considerare è la continuità delle funzioni tradizionali ancora presenti nei paesaggi culturali. In tale caso, sarà comunque necessario verificare la genuinità delle motivazioni e dei valori.
- b. **L'Integrità** è fra i criteri inseriti nelle condizioni dei siti culturali negli anni '90, in riferimento ai paesaggi culturali. Nelle ultime Direttive, comunque, tale condizione è necessaria per tutti i beni proposti per l'iscrizione. Analogamente ai siti naturali, l'integrità di un sito culturale può essere visto in rapporto alle funzioni, alla struttura e all'aspetto visuale-estetico. L'integrità funzionale esige una verifica delle funzioni essenziali in riferimento al significato ed ai valori del luogo. L'integrità strutturale, invece, si riferisce alle costruzioni oppure spazi creati per poter esercitare tali funzioni. Per esempio, le funzioni sacre o rituali possono essere riferite sia alla montagna sacra nel suo insieme che ai singoli templi, ai santuari, alle porte, ai percorsi od ai sentieri al suo interno. L'integrità visuale si può riferire al paesaggio culturale di cui il monte sacro fa parte. E' da notare che la zona centrale (core zone) della zona nominata deve in linea di massima contenere tutti gli elementi che sono necessari per motivarne il valore universale. La zona tampone è generalmente prevista come zona di protezione intorno al sito e come tale deve essere sufficientemente estesa per garantire azioni di modifica che possano danneggiare l'insieme del sito o diminuirne il valore, ad esempio quello paesaggistico.
- VIII. **La gestione del sito proposto** deve essere organizzata sulla base alla definizione del significato e l'estensione del bene nominato e della sua zona tampone. Infatti, è utile pensare che la zona tampone possa costituire come un complemento della zona

nominata e possa diventare un riferimento per costruire i necessari strumenti di gestione per il controllo di tutto il territorio interessato. Normalmente un territorio è sottoposto a diversi tipi di piani, da quelli a grande scala, regionali e provinciali a quelli comunali o locali, di sviluppo o di conservazione. Dal punto di vista del bene proposto per la Lista di Patrimonio Mondiale è necessario costruire un sistema per il coordinamento di tutti i piani ed interventi in relazione al valore universale del sito. Questo richiede anche uno speciale piano di gestione per definire gli obiettivi della salvaguardia e il coordinamento dell'esecuzione dei programmi. Tale sistema di gestione richiede inoltre la partecipazione di tutti i protagonisti.

Una parola per concludere

Il concetto di sacro rappresenta una dimensione fondamentale della mente umana e della cultura umana. La definizione di paesaggio culturale che si è sviluppata soprattutto nel corso del '900 può essere associata con diversi elementi specifici, tra i quali il monte sacro. Infatti, nelle varie tradizioni culturali sia in Europa che in Africa, Asia ed America, praticamente tutto l'ambiente è stato associato con una certa spiritualità, una sacralità che può rappresentare anche se non spiegare l'inspiegabile, la dimensione immateriale. Questa dimensione ha trovato varie forme di interpretazione nelle varie epoche e nelle diverse regioni del mondo. Infatti, pensiamo che tutte le opere umane siano associate con un significato che in sé rappresenta una dimensione intangibile. Nel caso dell'opera d'arte, la sua presenza fisica e materiale è necessariamente associata con il significato artistico ed estetico.

Nella storia della protezione dei beni culturali e naturali, questi due aspetti sono spesso tenuti separati. La Convenzione del 1972 dell'UNESCO invece è stata uno degli strumenti a contribuire ad un nuovo inizio per ricercare dei collegamenti tra i due aspetti. Fino ai tempi non troppo lontani, l'uomo era visto come una parte integrante della natura. Ancora Shakespeare, per esempio, vedeva lo stretto legame tra il cosmo e l'essere umano. È solo in questi ultimi due o tre secoli, che ci siamo allontanati da questa idea; in qualche modo, siamo stati colpevoli di aver in parte distrutto o eliminato i valori del sacro. Anche per questo che Nietzsche ha espresso il suo timore di nichilismo che attualmente rappresenta un grande rischio per la società moderna. Infatti, il filosofo Canadese Charles Taylor ha parlato del problema dell'autenticità dei valori nella società moderna. Oggi la società, per le sue nuove e pressanti preoccupazioni quantitative e qualitative, rischia di mancare la coerenza ed interazione necessarie per la rigenerazione dei valori culturali. In questo contesto, la riscoperta dei luoghi del sacro e la contemplazione dei valori dei nostri antenati ci può aiutare a ritrovare una tranquillità e pace interna che spesso nel mondo d'oggi viene a mancare.

Nell'immagine stereotipata, si pensa spesso dell'Europa e del Nord America come dei simboli del nuovo ordine mondiale, cioè dell'Occidente. Questo si contrappone all'idea della continuità tradizionale dell'Oriente. Nonostante tutto, dopo un periodo di enfasi materialistica in Europa, stiamo forse affrontando la sfida di riscoprire e riconoscere la dimensione spirituale e il sacro di tanti luoghi, che non solo si riferiscono alla storia cristiana ma anche alle tradizioni più antiche. In questo processo, il contributo delle organizzazioni internazionali e regionali, come l'UNESCO e il Consiglio d'Europa, è stato molto importante. Però, la salvaguardia di un luogo sacro dipenderà sempre dalla conoscenza e dal riconoscimento della sua storia e delle sue qualità fisiche, spirituali e sociali. Inoltre, le strategie della conservazione devono necessariamente includere quello che non si può sapere, cioè l'incognito.

Riferimenti

- Biedermann, Hans, 1991. *Enciclopedia dei Simboli*, Garzanti, Milano
- Carmichael, David L., Jane Hubert, Grian Reeves, Audhild Schanche, 1996. *Luoghi di Culto; Culto dei Luoghi; Sopravvivenza e funzioni dei siti sacri nel mondo*, ECIG, Genova
- Chalus, Paul, 1963. *L'homme et la religion* ; Éditions Albin Michel, Paris
- Fairclough, Graham, et al. (eds.), 2002. *Europe's Cultural Landscape: Archaeologists and the Management of Change*, Europae Archaeologiae Consilium, English Heritage, Council of Europe, Brussels
- Feilden, B.M. e J. Jokilehto, 1993 (1998). *Management Guidelines for World Cultural Heritage Sites*, ICCROM, Rome
- Fowler, P.J. 2003. *World Heritage Cultural Landscapes 1992-2002*. World Heritage Papers 6, UNESCO, Paris
- Fowler, P.J. 2003. *Cultural Landscapes: the Challenges of Conservation*. World Heritage Papers 7 (World Heritage 2002, Shared Legacy, Common Responsibility, Associated Workshops, 11-12 November 2002), UNESCO, Paris
- Geertz, Clifford, 1993. *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, London
- Graves, Robert, 1960. *The Greek Myths*, Penguin Books
- Grimal, Pierre, 1990. *Enciclopedia dei miti*, Garzanti, Milano
- Mc Luhan, T.C. (ed.), 1971. *Touch the Earth, A Self-Portrait of Indian Existence*, A Touchstone Book, Simon and Schuster, New York
- Morris, Richard, 1989. *Churches in the Landscape*, Phoenix Giant, Dent et Sons, London
- Pennick, Nigel, 1996. *Celtic Sacred Landscapes*, Thames and Hudson, London
- UNESCO 1972, *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*
- UNESCO 2005 (ultima edizione), *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*
- UNESCO, 2001. *Final Report*, Thematic Expert Meeting on Asia-Pacific Sacred Mountains, 5-10 September 2001, Wakayama City, Japan-WHC-UNESCO, Agency for Cultural Affairs, Japan, Wakayama Prefecture Government.
- v. Droste, B. et al. (eds.), 1998. *Linking Nature and Culture*, Report of the Global Strategy Natural and Cultural Heritage Expert Meeting, 25-29 March 1998, Amsterdam, The Netherlands, UNESCO, Ministry of Foreign Affairs, The Hague
- Vedi anche i seguenti siti Internet:
<http://www.sacredsites.com/>
<http://whc.unesco.org/pg.cfm>

I LUOGHI DEL SACRO COME PATRIMONIO IMMATERIALE. SIGNIFICATI IDENTITARI DEL PAESAGGIO SACRO

Luciana Mariotti - *Ministero per i Beni e le Attività Culturali*

...la verità era che gli indigeni non potevano immaginare il territorio come un pezzo di terra circondato da frontiere piuttosto come un reticolato di "vie" o "percorsi".

Bruce Chatwin, *Le vie dei canti*, 1988

Lo spazio "luogo" dell'antropologia

La natura – o la biosfera- è un concetto a "geometria variabile". Il binomio natura/cultura rappresenta un orizzonte concettuale nell'ambito del quale si sono disegnati i contorni dell'antropologia culturale, a partire almeno dalla fine del XIX secolo, quando si distacca dall'antropologia fisica e attraverso le prospettive evoluzioniste ha identificato nel comportamento dell'uomo in società, nella capacità solo umana e universale di dare forma a molteplici varianti culturali e sociali, i confini del suo sviluppo, relegando la natura al suo esterno, ma senza mai ignorarla, anzi procedendo nella convinzione che essa si *costruisce* di continuo e non è mai calata dal cielo.¹

La natura diventa il luogo eccellente dei "segni" e dei "simboli". Perché possa essere acquisibile, la natura deve essere *rappresentata* in simboli. "La possiamo conoscere attraverso simboli nati dall'esperienza – scrive Mary Douglas (1968) – prodotti della mente e pertanto artificiali, convenzionali: cioè proprio l'esatto contrario di simbolo naturale".² Il luogo antropologico è contemporaneamente dotato di senso per coloro che l'abitano e principio di intelligibilità per coloro che l'osservano. Itinerari, crocevia, centri non sono nozioni indipendenti l'una dall'altra, ma piuttosto interdipendenti.

¹ Come antropologia tout court gli interessi nei confronti dei comportamenti umani in società si sono sviluppati dalla seconda metà dell'Ottocento. Questa eredità viene raccolta dall'antropologia culturale, così definita a partire dalla metà del novecento. In Italia le prime cattedre di antropologia culturale sono del 1972 a Trento e a Firenze. Per le problematiche inerenti la classificazione della "natura umana" come principalmente culturale, cfr. Levi-Strauss, C. *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1974; Oliver-Gonseth, M.-Mainard, J. (a cura di), *Nature en tête*, Musée Ethnographique Neuchatel, 1996.

² cfr. Douglas, M. *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1968, p. 3.

Ciò significa che il loro significato simbolico trova ragione nella relazione con altri simboli all'interno di uno schema: è quest'ultimo a dare il significato, se un simbolo viene avulso dallo schema non è più tale, perché non racchiude più un significato.³ Un itinerario, ad esempio, può passare per differenti punti importanti che costituiscono altrettanti luoghi di incontro, quindi sono questi ultimi che diventano simbolici. Identità e relazione sono, pertanto, i prodotti di qualsiasi tipo di dispositivo spaziale studiato dall'antropologo in una situazione storica data. L'acquisizione o la creazione di un dio possono essere datati – e ciò è vero anche per i culti e i santuari – essi si ampliano, si modificano, trasformano nel tempo gli spazi originari, spariscono ma lo spazio della loro dinamica è sempre un fatto storico.

In particolare, la letteratura specialistica ha messo e mette in rilievo la centralità della dimensione spaziale del sacro nella concezione, costruzione, gestione della santità e dei culti in generale. Tale dimensione è senz'altro caratterizzata dal rapporto uomo/natura: pertanto la relazione si stabilisce tra luoghi sacralizzati da persone eccezionali e luoghi scelti per peculiarità loro intrinseche che rimandano e rinviando a forme di sacralità "immanenti" e "naturali". Ma i luoghi sacri non sono immutabili, sono dinamici e la dinamicità storica fa sì che essi crescano e muoiano, si trasformino. È di fondamentale importanza, quindi, approfondire proprio quegli aspetti legati alla trasformazione, alla costruzione-ri-costruzione, ai riti e agli strumenti, agli oggetti propri della liturgia del luogo messi in opera per identificare e definire un luogo sacro. E questa possiamo definirla necessaria procedura per la ricostruzione storico-antropologica dello spazio sacro e della sua pluridimensionalità.⁴

È la storia delle religioni ad aver elaborato per prima forme di approccio al "sacro". Di norma, nell'ambito di questa disciplina si distinguono due modalità di intendere il sacro: un approccio cosiddetto di tipo *explanans*, prospettiva ontologica secondo la quale il sacro è indipendentemente dai tempi, ed una modalità definita *explanandum*, secondo la quale il sacro è considerato come il *prodotto* e non la causa della sacralizzazione. Tuttavia, è nell'ambito della prospettiva ontologica che è stata individuata una casistica di *quei luoghi, spazi, centri, naturali o artificiali* oggetto di procedimenti di sacralizzazione.

Il processo di individuare e sacralizzare *luoghi*, nell'ambito che si prende in considerazione in questo scritto, quello cristiano, ha una data di inizio. Intorno al VI secolo d.c. si comincia a

³ *idem*. Il patrimonio simbolico di un gruppo sociale è ciò che permette di considerare la cultura " un modello di significati trasmesso storicamente, significati incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita", vedi Geertz, C. *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1996, p.135.

⁴ Boesch-Gajano, S. *Riti, confini e scatole cinesi* in Boesch-Gajano, S.-Scaraffia, L. (a cura di) *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990, pp.633-644.

utilizzare una locuzione – *sancta religione loca* – che, ben presto si diffonde in tutta Europa, a partire probabilmente dalla Francia, nella versione sintetizzata di *loca santa*.⁵

Quale *sensu* viene attribuito ad un luogo perché diventi *sacro*? *Loca sanctorum* è locuzione impiegata soprattutto per individuare e identificare i luoghi della memoria dei santi, e – per loro tramite – i santuari, cioè i luoghi dove sono sepolte le loro ossa o solo una reliquia significativa del suo corpo spezzato; e sono *loca sanctorum* anche strade che i santi hanno percorso nel loro peregrinare, i luoghi di nascita o i luoghi in cui hanno operato nel loro modo esemplare, dove hanno compiuto miracoli o dove sono morti sotto i colpi dei loro persecutori o al termine naturale della loro esistenza pia.⁶ Questa sorta di reticolo di luoghi ha dato origine ad un peculiare settore della cristianità che, inserendosi nella sua visione del mondo, ha conformato un'idea di santità intesa in senso "topico", cioè geografico. Gli storici sostengono che ci sia un elemento basilare all'origine di questa idea e cioè la scrittura e la diffusione delle *Vitae* dei santi, dei *modelli* che sono contemporaneamente modello *di* vita santa e modello *per* istituire con i luoghi, con gli spazi specifici, scenari della santità, legami nei termini espressi dalle strutture simboliche.⁷ Attraverso questa istituzione di rapporti, i *loca sacra* sviluppano, in realtà, una vera e propria *geografia santa* e, contemporaneamente, il loro senso non può più prescindere dalla elaborazione di comportamenti rituali, devozionali prescritti e da prescrivere sia per raggiungerli e sia per parteciparvi al loro interno. Costruire una geografia sacra, conformemente ai disegni della provvidenza, significa pianificare lo spazio della santità e pianificarlo nell'ambiente naturale. Geografia del sacro che, secondo gli studi di Luce Pietri, definisce anche una *geografia culturale* – organizzata dagli uomini in onore del santo – ed una geografia come scienza, che spetta agli agiografi disbrigare e soprattutto insegnare.⁸

Gli agiografi descrivono i *loca sancta* seguendo due direzioni: la *natura dei siti* e le condizioni naturali che accolgono e ospitano i santi, e le *funzioni* che tali luoghi hanno acquisito attraverso la permanenza di quelle persone speciali. È proprio nelle *Vitae* che gli agiografi descrivono con meticolosa attenzione i luoghi: la loro posizione topografica, il corso dei fiumi, la vegetazione. L'obiettivo è suscitare nel lettore la connessione tra spazio naturale e vocazione della persona che diventerà straordinaria, cioè santa.

⁵ cfr. Pietri, L. "Loca santa". *Geographique de la santità dans l'agiographie gauloise (IV-VI sec.)* in Boesch-Gajano, S. e Scaraffia, L. (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990, pp.23-36.

⁶ Sulle reliquie cfr. Redon, O. *A proposito delle reliquie: logica dei corpi spezzati nella "Legenda Aurea"?* in Clemente, P. (a cura di) *Il linguaggio, il corpo, la festa*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp.189-196.

⁷ Clifford Geertz impiega questi due sensi di modello, pur riconoscendo che ambedue sono aspetti del medesimo concetto di base. Modello "di" mette in rilievo la *manipolazione delle strutture simboliche in modo da portarle più o meno in parallelo con i sistemi non simbolici prestabiliti*. Modello per – invece – *mette in rilievo la manipolazione di sistemi non simbolici nei termini dei rapporti espressi in quelli simbolici*. Vedi Geertz, C. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp.118-119.

⁸ Cfr. Pietri, L. *op.cit.*, p.24.

In ogni caso, le Vitae non hanno autorizzato una pluralità infinita di “luoghi” del sacro. Gli elementi, infatti, che li caratterizzano sono di numero limitato, sorta di “forme elementari” – per riprendere il titolo del lavoro di Emile Durkheim sulla vita religiosa.⁹ La nozione di spazio sacro implica, anzi tutto, l’idea di ripetizione primordiale che ha consacrato lo spazio trasformandolo. La storia delle religioni, nella sua versione ontologica, si è sistematicamente interessata a questa trasformazione dello spazio naturale identificando speciali conformazioni del territorio, sensibili alla sacralizzazione. Nella doppia prospettiva dell’intimità e del raddoppiamento, nella ripetizione dei luoghi - scrive Gilbert Durand, autore di una efficace classificazione *sistematica* dell’immaginario – ci si accosta alla descrizione di uno dei più ricchi simboli dell’immaginazione, simbolo che confina con l’idea di archetipo.¹⁰ E allora abbiamo la “grotta”, che era già casa e ha dato luogo a diverse forme di situazioni e condizioni immaginifiche, come la “dimora sull’acqua” – la barca, la nave, l’arca, luoghi che possono assumere la loro significazione perché transitano sull’acqua. La “montagna sacra” o quantomeno il poggio sacro o la pietra che costituiscono per eccellenza la raffigurazione del simbolismo ascensionale, del sogno nostalgico innato alla ascensionalità, alla verticalità, del desiderio di elevazione sul luogo iper o super celeste.¹¹ Nello studio delle cratofanie, delle pietre e mucchi di sassi, si distinguono abbastanza distintamente gli altari elevati, i ponticelli e le pietre piatte, lustrate di sangue. Nell’antichità, i primi erano segni di devozione alle divinità iraniche, mentre i secondi alle divinità terrestri. I luoghi elevati vengono ribattezzati nel cristianesimo votandoli a San Michele Arcangelo, vincitore di demoni acquatici, dei pericoli del mare.¹²

I loca sancta presentano essenzialmente tre elementi essenziali: l’acqua, l’albero – o bosco sacro – la pietra lavata.

Il luogo sacro è *centro*: può localizzarsi nella montagna, ma mantiene al suo interno la caverna o la grotta. Il *Templum* - seguendo ancora l’elaborazione archetipica di Durand - prima di essere ritagliato simbolicamente nel cielo augurale è rettangolo, sorta di cinta muraria che l’aratro traccia e scava sul suolo. Il *centro* è centro, è ombelico del mondo. Qualsiasi luogo che manifesti un inserimento del sacro nello spazio profano viene considerato, a sua volta, centro. Questi spazi possono anche essere costruiti, ma la loro costruzione rappresenta una cosmogonia, una creazione del mondo. Secondo Mircea Eliade, storico delle religioni di scuola ontologica, questo processo è del tutto naturale dato che il mondo stesso è stato costruito a partire da un centro (che sia embrione o ombelico). Il centro è dunque, per Eliade, una irofania, una

⁹ cfr. Durkheim, E. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, ed. Comunità, 1971, pp.197-201.

¹⁰ Durand, G. *Le strutture antropologiche dell’immaginario*, Dedalo, 1972, p.20.

¹¹ *idem*, p.126.

¹² *idem*, p.127.

manifestazione esso stesso del mondo, mondo fondato ontologicamente.¹³ Paradiso dei santi, come più tardi la Gerusalemme o il Golgota, sono ombelichi mistici del mondo e come tali, ombelichi della terra. È per questa ragione che ciò che connota sacralmente il luogo è la sua *chiusura*, cioè la cinta muraria che lo include. Foresta, bosco, albero rappresentano l'intimità del luogo – come può esserlo la casa, la grotta, la cattedrale. Il paesaggio chiuso della selva è costitutivo del luogo sacro, tant'è che ogni luogo sacro inizia con il bosco sacro, bosco sacro spesso invocato come modello per simbologie che non lo riguardano direttamente.¹⁴ Elementi di purificazione e riti di passaggio prevedono il bosco, l'albero e il fuoco. Contribuiscono a delimitare uno spazio concluso, sacro. Per spingere ancor di più questo tipo di associazione, che nel cristianesimo assume connotati peculiari, l'archetipo dell'albero e la sua sostanza, il legno da cui scaturisce il fuoco è materia del palo-colonna e, poi, della croce. Tale archetipo è esemplare dell'ambivalenza nella quale si concentrano valori messianici ed escatologici.¹⁵ Il bosco sacro di Nemi era chiamato *Nemus Dianae* e la sua analisi ha costituito per l' antropologia e la storia delle religioni un prototipo significativo dell'indagine sul tema dell'albero e della selva, collegato – in particolare ai rituali iniziatici. Il termine greco *nemos* significa selva e in latino *nemus* mantiene il medesimo significato. Nella selva o foresta del *nemos* sono inclusi i pascoli, un boschetto e il bosco sacro. Anche quest'ultimo comprendeva una radura perché gli alberi – oggetto di culto – erano messi in evidenza per essere esposti alla devozione dei fedeli. Il bosco sacro non poteva essere alterato, né tanto meno tagliato, senza incorrere in gravi castighi, a volte nella morte. In caso di necessità di taglio degli alberi era altrettanto obbligatorio offrire un sacrificio espiatorio alla divinità. *Nemus* e *nemos* hanno la medesima radice *nem* che significa distribuire, condividere, tagliare. Ma il termine greco, oltre a questo significato generale, contiene anche il concetto di "mettere in disparte", "isolare", e "abitare, occupare". Questi significati corrispondono al concetto di bosco sacro, cioè di spazio riservato, protetto e occupato da un dio. Dalla stessa radice di *nem* deriva il termine *Nemesi*, il nome della dea Adrastea, divinità degli alberi, ninfa del frassino – albero caro agli dei – e nutrice di Zeus. Gli dei e poi i re amministravano la giustizia sotto gli alberi, e soprattutto sotto le querce consacrate a Zeus.

In latino il bosco sacro è anche *locus* – e come tale viene tradotto dal cristianesimo. La parola *locus* deriva dalla radice indoeuropea *leuk*, che in sanscrito dà *lokah*, spazio libero. Ambedue

¹³ cfr. Eliade, M. *Immagini e simboli*, Milano, Jaka Book, pp.29-50.

¹⁴ vedi Mariotti, L. *Il giardino, paesaggio dell'altrove. Il bosco incantato di Bomarzo*. Comunicazione presentata al Convegno di studi *Altrove immaginari. Modelli di società tra etnografie inventate e costruzioni utopiche*, università di Salerno, Amalfi, 22-24 settembre 2000 e sito web www.vialetrastevere.it.

¹⁵ Tra i boschi sacri ricordiamo quello di Uppsala, in Svezia, dedicato ai re; i boschetti che in India hanno protetto alla nascita di Buddha, il bosco sacro di Nemi, il più famoso per il voluminoso interesse di James Frazer nel suo *The Golden Bough. A study in magic and religion*, 1922 (trad.it. *Il Ramo d'oro. Della magia e della religione*, 1965). Sul taglio dell'albero a fini di compianto funebre cfr. De Martino, E. *Il trasporto dell'abete, la morte alla finestra e la resurrezione di Lazzaro*, in *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, pp.182-192.

contengono l'idea di radura, ma il termine *locus* è all'origine anche di *lux-lucis*, la luce, di *luna*, di *lustrare*, cioè di purificare durante un sacrificio, di *luxstrum*, luogo selvaggio e scosceso, e di *luxuria* che in latino è collegato con "abbondanza, sovrabbondanza, esuberanza di vegetazione" e solo secondariamente significa accesso di ardore. Tutti questi significati, solo in apparenza differenti tra di loro, indicano le peculiarità, le funzioni del bosco sacro.¹⁶ Furono senz'altro questi boschi i primi e più antichi santuari, antecedenti la costruzione dei templi, spesso eretti in mezzo alla radura del bosco o in prossimità del recinto che proteggeva gli alberi consacrati agli dei. A Creta, inoltre, i *némoi* erano prevalentemente situati sulla cima delle montagne, anch'esse divinizzate: santuari della vetta, raffigurati dagli artisti di Cnosso e di Zakro, tutti piantati ad albero.¹⁷ L'idea di "recinto", di luogo separato introduce, nella definizione di spazio sacro, quale spazio riservato, chiuso, il concetto di *confine*. Confine è elemento di delimitazione, ma insieme passaggio: da interno/esterno, pubblico/privato, interiore/esteriore, sacro/profano. Il confine è esso stesso "luogo" investito, per i suoi significati liminali e per le sue funzioni, di almeno una parte della sacralità.¹⁸

Nella geografia dei *loca sancta*, dunque, il bosco sacro e la montagna sono strettamente allacciati: sono questi i luoghi per eccellenza protettori dell'eredità del santo: in numerosi casi il corpo, altrimenti le reliquie, ma anche il suo fluido immateriale. Quella *virtù* di cui sono stati impregnati i luoghi dove i santi hanno vissuto, trovato la morte o lasciato le spoglie. Alla nascita dei templi, la geografia del sacro si arricchisce con la geografia dei *monumenti* eretti in onore dei santi. Carattere peculiare dei monumenti e della loro costruzione è la necessità di gestire il miracolo di cui sono fautori e quindi essi sono tanto "sacri" quanto i luoghi che occupano. Attorno alla geografia dei luoghi e dei siti sacri, si intesse dunque una *geografia culturale, devozionale* il cui perno è rappresentato dai fedeli, il terzo elemento – insieme al Dio – che presta bilisce la geografia sacra e al Santo – che ne è il mediatore. Strategia essenziale per raggiungere i "loca" è la definizione del reticolato dei percorsi attraverso le rotte del *pellegrinaggio*, le quali delimitano la geografia devozionale e articolano i comportamenti prescritti lungo il per-

¹⁶ In determinate culture, bosco o foresta sono i luoghi delle donne: luoghi sacri perché fonte di fertilità, di vita, luoghi consacrati al rapporto intimo, particolare che le donne hanno con la foresta, sede dei periodici lavori di raccolta delle risorse alimentari. Ved. Lanternari, V. *Ecoantropologia. Dall'esperienza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo, 2003, p.251.

¹⁷ Cfr. Brosse, J. *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della croce*, Milano, Rizzoli, 1994, pp.150-155.

¹⁸ Boesch-Gayano, S. *Riti, confini e scatole cinesi*, in *op.cit.*, p. 634; vedi anche per i significati assunti dal *confine*, dalla *soglia* come *liminali* Turner, V. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana, 1972; Turner, V., *La Foresta dei Simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, Morcelliana, 1976; per una lettura non solo funzionale del dispositivo simbolico di una società cfr. Sperber, D. *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Torino, Einaudi, 1981.

corso.¹⁹ Strategici diventano le rotte, le strade, i *camini*, gli itinerari, le vie per raggiungere questi luoghi, anch'essi sacri.²⁰

Le connessioni fin qui stabilite sottolineano che *confini* e centro del luogo sacro sono essenziali alla sua definizione. Il confine è il luogo dell'elaborazione e della definizione dell'identità. Il "noi", infatti, si esprime al di qua o al di là del confine: il confronto con il diverso riguarda sempre uno spazio più o meno "abitato". Tuttavia, non esiste confine senza centro. La *centricità* funziona per l'orientamento ed è tra le caratteristiche costanti del comportamento spaziale degli esseri umani, insieme al reticolo cartesiano costituito da assi verticali e orizzontali.²¹ Bisogna ancora riconoscere a Mircea Eliade l'importanza conferita al *centro* nella organizzazione dello spazio sacro, *leitmotiv* ricorrente in parecchi dei suoi lavori.²² Atto preliminare per la costituzione di uno spazio organizzato è, per Eliade una "spaccatura", una separazione, ma il suo momento fondamentale è l'individuazione di un "punto fisso", assoluto, il *centro* che funge da "asse centrale di ogni orientamento futuro". L'uomo per Eliade deve vivere in un "mondo", in un "cosmo" ovvero in una realtà che abbia un ordine e nella quale, in virtù del centro, sia possibile orientarsi. Per Eliade il centro è una nozione religiosa, una manifestazione del sacro, una ierofania.²³ Dal punto di vista sociologico, Edward Shils ritiene che *la stessa società abbia un centro. Vi è una zona centrale nella struttura della società.*²⁴ Il centro di una società è costituito, per Shils, da due dimensioni che si implicano a vicenda: una dimensione simbolica ed una dimensione istituzionale. Il centro della società è il centro dell'ordine dei simboli, dei valori, delle credenze che governano una società. Anche per Shils il *centro* è legato in modo particolare alla religione: "la zona centrale partecipa alla natura del sacro". Il centro della società è rappresentato da autorità e l'autorità implica sempre una dimensione sacrale: è così che il sociologo può definire il centro *luogo sacro*.

Mircea Eliade, con la sua concezione della religione come unica vera realtà dell'uomo nel mondo, dibatte a lungo in Italia con gli storici delle religioni e con gli antropologi sulle pro-

¹⁹ vedi Mariotti, L. *Processione a Vallecorsa. Modi di aggregazione simbolico-rituale in un percorso cerimoniale* in Di Renzo, E. (a cura di) *Si fa il cammino con l'andare. Note di antropologia di viaggio*, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 131-146.

²⁰ A proposito della "Via Francigena" Cardini sostiene che la storia dell'itinerario percorso dalla Francigena è la storia delle vicende dell'organizzazione di uno spazio ben definito. Cardini, F. *La "Via Francigena" in Toscana: storia di santi, di reliquie, di pellegrini, di Cavalieri in "De Finibus Tusciae". Il Medioevo in Toscana*, Firenze, Arnaud, 1989, pp.21-28.

²¹ cfr. Arnheim, R. *Il potere del centro*, Torino, Einaudi, 1984, pp.XV e 265-266.

²² Quali ad esempio: *Le mythe de l'éternel retour* (1948), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'exstase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le sacré et le profane* (1963).

²³ cfr. Remotti, F.-Scarduelli, P.-Fabiotti, U. *Centri, ritualità potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp.13 sgg.

²⁴ Cfr. Shils, E. *Center and Periphery*, in *Essays in Microsociology*, Chicago, Chicago University press, 1975 p.3 cit. in Remotti, F. *op.cit.* p.15 vedi anche Geertz, C. *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp.153-157.

spettive, tutte italiane, diacroniche e dinamiche della storia delle religioni.²⁵ Per Ernesto de Martino, storico delle religioni e etnologo, caposcuola italiano, il centro non è così rassicurante come per Eliade e si colora di drammaticità esistenziale che gli proviene sia dall'adesione alla filosofia della crisi tedesca sia da un suo profondo disorientamento intellettuale.²⁶ In de Martino il centro non è sempre un punto fisso, il centro può essere perso con conseguenze pericolose per la stabilità, identità dell'uomo. La perdita del centro è una minaccia sempre incombente sull'esistenza umana in quanto proviene dall'*angoscianta storicità della vita*.²⁷

Come si è osservato, il "centro" viene investito di sacralità da differenti punti di vista disciplinari e allora è indispensabile riconoscere "autenticità" a questo nesso. Ma il centro, l'ordine sono revocabili, i luoghi sacri e i loro centri mutano, si trasformano si decentralizzano, si desaccralizzano, entrano nella dinamicità delle pratiche a sostegno del gusto del mutamento, del gusto per il dinamismo delle soluzioni possibili.

Centri e loca sancta divengono antropologicamente significativi non solo se si opta da una concezione mistica, da un'idea di intoccabilità e inviolabilità del centro, ad una a favore del centro, e del luogo "sacro" che lo include, quali perni essenziali attorno cui ruota la percezione della propria identità individuale e collettiva. De Martino interpreta come crisi della presenza il disorientamento del contadino di Morcellinara che, salito in auto, non vede più per la velocità del mezzo il campanile/centro del suo paese, e viene colto dall'angoscia, perde l'*orientamento* è *spaesato*. L'angoscia è la paura, il sentimento, la percezione di un pericolo incombente sulla propria identità. I luoghi, dunque, acquistano senso e significato identitario specifico perché sono consustanziali all'individuo - come al gruppo - nel proprio ambiente. Come si costruisca la *centratura* riguarda il sistema e il dispositivo simbolico e rituale di ciascuna cultura capaci di incardinare il luogo al *cosmo* attraverso le direzioni che dal centro o dai centri scaturiscono.²⁸

²⁵ Cfr. Lanternari, V. *Un maestro visto a distanza*, in *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo, 1997, pp. 313-340. Eliade incontra lo storico delle religioni ed etnoantropologo Ernesto de Martino sul terreno della cosmicizzazione, cioè della trasformazione dal caos al cosmo che per Mircea Eliade ogni società deve compiere nella fase di insediamento in un territorio. Vedi anche Barth, F. (edited by) *Ethnic Groups and boundaries*, Boston, Little&Brown Co., 1969. Barth ha studiato, in particolare, l'identità di un gruppo in relazione alle dinamiche a cui è sottoposta la sua località.

²⁶ vedi a questo proposito Pasquinelli, C. *Quel nomade di Ernesto de Martino*, in *La Ricerca Folklorica*, n.13. 1986, pp.57-59

²⁷ vedi De Martino, E. *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*, in *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973, pp.261-276.

²⁸ cfr. La Cecla, F. *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Bari-Roma, Laterza, 1988, p.35, 102.

Luoghi sacri/sacralità dei luoghi

Sembra interessante, a questo punto, riprendere il discorso sulla sacralizzazione dei luoghi in funzione di quelle pratiche, quegli strumenti che conducono a *identificare* un luogo come *sacro* e osservare esattamente quali possono essere quei significati operazionali che ne costruiscono sia la *centratura*, come più sopra indicato, sia i percorsi – nel senso più strettamente cristiano chiamati pellegrinaggi – che ne definiscono connessioni, legami *identitari* con il luogo e con se stessi. Il pellegrinaggio, il viaggio lungo questi itinerari prescritti è un vero e proprio viaggio e come tale “mette a confronto”, fa percepire la propria identità e differenza all’interno del contesto devozionale: il viaggio sacro è un canale straordinario di trasmissione culturale.²⁹

Il caso *santuario*, come si è già detto, è *locus sanctus*: è il luogo costruito in prossimità del luogo naturale sacralizzato. Un santuario è un luogo separato, riservato, costruito, deputato alla conservazione delle memorie di un santo, memorie che assumono forma di reliquie, di ossa o di “fluido immateriale” emanato dalla sua permanenza *li*. Il caso che si presenta ha tutte le caratteristiche naturali dei *loca sancta*, ma non conserva reliquie di santi, né è stato mai frequentato da santi. Il “fluido immateriale” che ne fa luogo santo è l’emanazione della presenza di un essere estremamente superiore nella gerarchia teologica cristiana: la SS. Trinità. La sua singolarità ne ha fatto uno dei temi di indagine sia di storici delle religioni sia di etnoantropologi italiani e la scelta odierna ricade sia in questo solco diacronico di studi, sia nella capacità che questo luogo offre all’osservazione da vicino delle plurime combinazioni naturali che ne hanno selezionato la sua stessa sacralità.

Il Santuario della SS. Trinità: Vallepietra (Roma)

I comportamenti individuali e collettivi, le modalità attraverso le quali viene compiuto il rito nei pressi del Santuario della SS. Trinità hanno suscitato e ancora suscitano grande interesse da parte degli specialisti. Ai fini del nostro lavoro è opportuno riportare la descrizione del *locus naturalis* perché parte integrante del comportamento rituale e quindi mediatore del senso che dal luogo proviene e dei principali caratteri architettonici del santuario. La descrizione che viene riportata è del paesaggio che circonda il *centro* cultuale della grotta-santuario, ai piedi del Monta Autore. L’origine del santuario è incerta, ma probabilmente è da porsi intorno al X-XII

²⁹ cfr. Turner, V.- Turner, E. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, p. 72.

secolo.³⁰ Le note che si riportano sono state redatte nel 1943 da Corrado Mezzana, ad opera della curia vescovile di Anagni.³¹

*L'imponente massiccio del Monte Autore (1853 m.), rivestito da faggi secolari... La vista che si gode dal Monte Autore è amplissima: si stende su tutto l'Appennino centrale di cui oltre al Terminillo e il Velino, si scoprono le gogaie del Gran Sasso e della Maiella. Sul fianco meridionale della montagna si apre un grande anfiteatro che ha fatto pensare ad un antico ghiacciaio, il bacino delle sorgenti del Simbrivio: il corso d'acqua che ne esce verso sud e rasenta la rupe su cui è appollaiata Vallepietra... Ai piedi di questa imponentissima abside naturale, entro una grotta che si addentra per quindici metri nelle viscere della montagna, è appollaiato il Santuario della SS.Trinità. È da questa parte che arriva al Santuario il gran numero di pellegrini... quelli che arrivano dalla Ciociaria, dalla Sabina e dalle regioni limitrofe... al santuario si accede anche dall'Abruzzo... La grotta che ospita il santuario, anche se di origine naturale è stata accomodata dalla mano dell'uomo... L'ambiente del santuario che misura circa 8 metri di lunghezza, 6,50 di larghezza e 3 di altezza ha un piccolo soppalco di legno nella parte aggettante e, nel resto si presenta come una volta a botte scavata nella roccia fino al muro di fondo... Alla parete occidentale sotto l'affresco della "Trinità" è addossato un altare marmoreo... La Trinità è rappresentata da tre figure uguali sul tipo iconografico del Cristo... Sul santuario sono fiorite numerose leggende...*³²

La montagna, il bosco di faggi, la grotta, i corsi d'acqua, - una sorgente è all'interno della stessa grotta - il santuario/centro delimitano il *locus sanctus* così come lo abbiamo analizzato. Non è, inoltre, esclusa la roccia scoscesa, il baratro che si apre proprio davanti alla grotta, un baratro/spaccatura, nel senso che gli aveva riconosciuto Eliade, quasi interamente - racconta Angelo Brelich - ricoperto di bosco.³³ Si è detto che sono oggetti e comportamenti, i linguaggi usati, i gesti, le posizioni del corpo, a fasciare i luoghi di senso identitario, a fare dello spazio un processo continuo di creazione, di rappresentanza e appartenenza ad un determinato gruppo, di fedeli ma non solo. Lo spazio, dunque, sacro e profano, interno ed esterno, naturale e domestico, urbano e rurale è una creazione culturale: esso non può mai essere neutro, ma piuttosto ricettore del patrimonio simbolico che la società e la cultura hanno adottato.³⁴

³⁰ Cfr. Di Nola, A.M. *Passare i ponti...* in Di Nola, A.M. - Grossi, Q. *Memoria di una festa. Vallepietra nelle fotografie di Luciano Morpurgo*, Roma, Quasar ed., 1980, p.32.

³¹ Mezzana, come si apprende dal testo, era stato incaricato nel 1941 dalla Curia di provvedere al restauro degli affreschi del santuario.

³² Mezzana, C. *Il Santuario della SS: Trinità sul Monte Autore*, Curia Vescovile di Anagni, 1943, pp. 11-25

³³ cfr. Brelich, A. *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso alla SS.trinità sul Monte Autore* in Carpitella, D. (a cura di) *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1976, pp.206-242.

³⁴ cfr. Fiore, B. (a cura di), *Introduzione in Antropologia dello Spazio*, num.monografico *La Ricerca folklorica*, n.11, Brescia, 1985, pp.3-4.

Testimonianza/ oggetto esemplare di Vallepietra è la raffigurazione della SS. Trinità secondo un modulo affatto classico: le tre persone – Padre-Figlio e Spirito Santo - nella tipologia del solo Figlio. Il tema è ancora in discussione e, sebbene sia riscontrabile in paesi dell'Europa Centrale, ad esempio in Tirolo, a Salisburgo, nel Baden, in Albania e in altri paesi di rito greco, resta insoluto il modo attraverso il quale sia giunto nel Lazio. Tuttavia la visita al Santuario è mossa dalla devozione nei confronti di queste tre persone e – i fedeli restano convinti che essa sia la rappresentazione teologica accreditata della Santissima Trinità, come hanno testimoniato le ricerche sul campo svolte a partire almeno dagli anni Quaranta del Novecento.³⁵ Il pellegrinaggio si svolge due volte l'anno: la prima domenica dopo Pentecoste – dedicata alla SS. Trinità – e il 26 luglio, dedicato a sant'Anna.³⁶ I pellegrini partono dal Lazio e dall'Abruzzo e sono due i centri principali di raccolta: Vallepietra e Cappadocia.³⁷ È in questi due giorni che si presentano al santuario le "compagnie", espressione di quella modalità organizzativa volta a verificare e accreditare – periodicamente – una "comunione vitale", un processo identitario che si snoda e si convalida attraverso il riconoscimento di pratiche condivise. Le compagnie rappresentano senz'altro il modulo più appropriato per partecipare ad ambedue le occasioni di festa, nelle quali il luogo sacro media una varietà di comportamenti, in un costante e continuo conflitto con le autorità ecclesiastiche. Oggi le occasioni indicate sono profondamente mutate, la chiesa, ma soprattutto le diverse condizioni di vita sociale dei pellegrini hanno trasformato il senso di questi incontri. Tuttavia, questo intervento è interessato a indicare la genesi di alcune pratiche interconnesse al luogo e a guidare l'attenzione ai dispositivi di costruzione di modelli identitari.

Le compagnie di Vallepietra sono organizzazioni laiche: partono dai loro paesi per raggiungere il santuario e osservano speciali normative comportamentali. Il pellegrinaggio era ed è un atto penitenziale. Fino a circa la metà degli anni cinquanta, impiegavano giorni e notti per raggiungere il santuario e durante il percorso erano prescritte tappe in alcuni centri, come Ceccano, Frosinone, Vallepietra ecc.³⁸

³⁵ A questo proposito, è possibile che intorno al XIII secolo, ad Anagni fosse presente il movimento apocalittico, cataro, legato a Gioacchino da Fiore, portatore delle sue eretiche teorie trinitarie. Cfr. Turchi, N. *Storia delle religioni, vol.III*, Sansoni, 1954 pp.258,301, 341.

³⁶ Una delle cerimonie più partecipate al Santuario è il "Pianto delle zitelle". Vedi a questo proposito: De Martino, E. *Il lamento funebre folklorico euromediterraneo in Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Milano, Bollati Boringhieri, 1977, pp.111-163.

³⁷ Cfr. Brelich A. *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore* (1953) ora in Carpitella, D. *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1976, pp.71-86.

³⁸ Oggi la gran parte del percorso è effettuato con pullmans e automobili.

L'aspetto operativo del rito si distingue tra le compagnie già nello stesso procedere verso la meta sacra. Le compagnie che provenivano, a piedi, dall'Abruzzo – ad esempio – differentemente da quelle laziali non dovevano superare ponti e fiumi. I laziali gettavano in acqua sassi e pietre e – “il gettare la pietra”, a scopi purificatori,³⁹ pratica di stampo musulmano, viene sostituito – dagli abruzzesi - dal lancio di pietre su mucchi prestabiliti di sassi o sotto croci e luoghi di sosta lungo il sentiero: lo scopo dichiarato è venerare un morto, tornare al santuario attraverso l'azione cerimoniale o – in senso generico – testimoniare la propria presenza. Per Eliade le pietre, le rocce, il monolito, il dolmen diventano sacri a causa della forza spirituale di cui portano il segno, forza che abolisce ogni forma, scioglitrice di qualsiasi cosa, anche della “storia”. Ma la pietra è anche zona culturale dell'antenato, del defunto e il sasso può diventare contemporaneamente venerazione e difesa nei confronti del morto a favore dell'accrescimento della vita.⁴⁰ Il pellegrinaggio è occasione eccellente per i membri delle compagnie per stringere legami e patti sociali, per stipulare scambi, anche di figlie. I rapporti di *comparatico* trovano infatti legittimazione dalla sacralità del luogo e per questo toccarsi reciprocamente le vesti, strapparsi uno o più capelli intrecciarli e affidarli al vento, stringersi le mani – in particolare il mignolo - sotto l'acqua del fiume durante il ritorno sono azioni rituali del gruppo solidale, extraliturgici che dovevano avere, nel medioevo, significato pertinente al dinamismo interpersonale, oggi memoria del passato reiterata soprattutto come gioco.

Sempre nello spazio esterno, all'uscita dal santuario, le compagnie, ciascuna con la propria insegna di appartenenza, diversificano i comportamenti tra maschi e femmine. I primi indossano un berretto conico di carta decorato a motivi floreali; mentre le donne si inghirlandano con fiori di carta. Sorta anch'essi di “insigna”, oggetti/segni collegabili al far conoscere la propria presenza al santuario e in questo significato sono diffusi in molti centri sacri. Più specifico, invece, di questo santuario è la raccolta di un bastoncino fatto di rami attorcigliati, di solito con tre punte : ricordano il caduceo (la verga alata con due serpenti attorcigliati, simbolo di pace e attributo di Ercole nell'antica Grecia). A demarcare la funzione giocata nella devozione dall'elemento vegetale sotto forma di “albero” sta l'operazione di strappare dal bosco grossi rami di albero o interi alberi.⁴¹ Operazione questa consentita fino a circa la metà degli anni sessanta e praticata – a fini purificatori – soprattutto da pellegrini non organizzati in compagnie.

³⁹ Le acque sono il fondamento del mondo intero – scrive Eliade – sono essenza della vegetazione, elisir dell'immortalità, assicurano la vita, forza curativa di ogni guarigione. Cfr. Eliade, *M.Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Bollati Boringhieri 1976, p.193.

⁴⁰ cfr. Brelich, A. Il valore culturale delle pietre, scrive l'autore, viene significato dalla loro relazione con una realtà trascendente. I significati si trasformano, si modificano, si sostituiscono, si degradano, si rafforzano per opera della dinamica storica. *op.cit* pp.223-Su ricorda che un tempo all'esterno del santuario si svolgeva il *Pianto delle zitelle*, giovani non sposate che rappresentavano la morte del Cristo, il “pianto” – oggi svolto all'interno, nel teatro di Vallepietra, è su un dio morto.

⁴¹ vedi p. 7-8 in questo scritto.

Tutti gli elementi evidenziati acquistano un peculiare significato anche perché condividono la nascita nel bacino del mediterraneo. Interessante sottolineare le *identità plurali* proprie oggi di questo bacino con caratteristiche, però, comuni formati forse prima del dominio ellenico. Angelo Brelich concludeva il suo lavoro nel 1952 sottolineando che, proprio gli elementi che a Vallepietra mostrano lo stretto legame tra luogo sacro e comportamenti identitari devozionali, più che *una civiltà mediterranea indicano una koinè culturale alla cui formazione hanno contribuito unni, semiti occidentali, popoli anatolici, egiziani*.⁴² Ritornare alla genesi storica dei miti e dei riti, rileggere quella koinè culturale mediterranea, forse non rappresenta un esercizio inutile – motivato dalla ricerche di *sopravvivenze folkloriche* - ma una strategia per ri-conoscere patrimoni condivisi dell'esser-ci in territori culturalmente costruiti.

⁴² cfr. Brelich, A. *op.cit.* p. 206.

Bibliografia

- Arnheim, R. *Il potere del centro*, Torino, Einaudi, 1984
- Augé, M. *Simbolo, funzione, storia. Gli interrogativi dell'antropologia*, Napoli, Liguori, 1983
- Augé, M. *Un etnologo nel metrò*, Milano Elèuthera, 1986
- Augé, M. *Nonluoghi*, Milano, Elèuthera, 1992
- Barth, F. (edited by), *Ethnic group and boundaries*, Boston, Little&Brown, 1969
- Brelich, A. *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale*, in Carpitella, D. *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1977
- Bianchi, U. *Cosmogonie e teogonie*, Roma, Studium, 1961
- Brelich, A. *Come funzionano i miti*, Bari, Dedalo, 2003
- Boesch-Gajano, S. -Scaraffia, L. (a cura di) *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990
- Boesch-Gajano, S. *La santità*, Bari-Roma, Laterza, 1999
- Brosse, J. *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della croce*, Milano, BUR, 1989
- Cardini, F. *La "Via Francigena" in Toscana: storia di santi, di reliquie,, di pellegrini, di cavalieri*, Firenze, Arnaud, 1989
- Clemente, P. (a cura di), *Il linguaggio, il corpo, la festa*, Milano, Franco Angeli, 1983
- De Martino, E. *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973
- De Martino, E. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975
- Douglas, M. *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1979
- Durand, G. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1973
- Durkheim, E. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Ediz. Comunità, 1971
- Eliade, M. *Storia delle credenze delle idee religiose. Dall'età della pietra ai misteri Eleusini*, vol. I, Sansoni ed., 1979
- Eliade, M. *Immagini e Simboli*, Milano, Jaka Book, 1980
- Fiore, B. (a cura di) *Antropologia dello spazio*, numero monografico de: *La Ricerca Folklorica*, n. 11, Brescia, 1985
- Frazer, J. *Il ramo d'oro. Della magia e della religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973
- Geertz, C. *Interpretazioni di culture*, Bologna, il Mulino, 1996
- Geertz, C. *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, 1988
- Geertz, C. *Antropologia e filosofia*, Bologna, il Mulino, 2001
- Gonseth, O. - Mainard, M.J. (a cura di), *Nature en Tête*, Musée d'Ethnografie de Neuchatel, Neuchatel, 1996
- Grossi, Q. *Memoria di una festa. Vallepietra nelle fotografie di Luciano Morpurgo*, Roma, Quasar edizioni, 1980
- Hobsbawm, E.J. - Ranger, T. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1983
- Izard, M. - Smith, P. (a cura di), *La funzione simbolica*, Palermo, Sellerio, 1988
- La Cecla, F. *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-bari, Laterza, 1988
- La Cecla, F. *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Elèuthera, 1993
- Lanternari, V. *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo, 1997
- Lanternari, V. *Ecoantropologia. Dall'esperienza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo, 2003
- Levi-Strauss, C. *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1974
- Levi-Strauss, C. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1978
- Levi-Strass (a cura di), *L'identità*, Palermo, Sellerio, 1986
- Mariotti, L. *processione a Vallecorsa. Modi di aggregazione simbolico-rituale in un percorso cerimoniale*, in Di Renzo, E. (a cura di), *Il cammino si fa con l'andare. Note di antropologia del viaggio*, Roma, Bulzoni, 2000
- Mezzana, C. *Il Santuario della SS. Trinità sul Monte Autore*, Curia di Anagni, 1943

- Remotti, F. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993
- Remotti, F. - Fabietti, U. - Scarduelli, P. *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, Il Mulino, 1989
- Shils, E. *Center and periphery in essays in Microsociology*, Chicago, Chicago University Press, 1975
- Sanders, N.K. (a cura di), *L'epopea di Gilgames*, Milano, Adelphi, 1986
- Scarduelli, P. *Il rito. Dei spiriti antenati*, Roma-Bari, Laterza, 1981
- Scarduelli, P. *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000
- Sperber, D. *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Torino, Einaudi, 1981
- Turner, V. *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana, 1976
- Turner, V. *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 1972
- Turner, V. - Turner, E. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997

**I LUOGHI DEL SACRO COME PATRIMONIO IMMATERIALE.
L'INGRESSO SIMBOLICO NELLA SELVA:
APPUNTI INTORNO AI MOTIVI DEL PERICOLO, DEL POTERE E DELLA CONQUISTA**
Martino Nicoletti - *IMONT Roma*

Fermi! Tanto
Non farete mai centro.
La Bestia che cercate voi,
Voi ci siete dentro

Giorgio Caproni, *Il Conte di Kevenhüller*

Avvicinamenti

Parlare di immaginario della foresta mi richiede un preambolo generale, necessario. Tema enorme, sconfinato che vuole comunque che qualcosa venga pur detto. Parlare di foresta mi obbliga a fare un passo indietro e pronunciare la parola "spazio". Spazio in un senso umano e antropologico. Sì perché se, in termini generali, questa parola indica essenzialmente una *res extensa*, dotata di una forma entro la quale sono collocati oggetti con proprie dimensioni, capaci di spostarsi o di continuare a stare lì dove stanno, ebbene questo, di norma, accade allo spazio spazio, quello fuori della nostra testa.

Per degli esseri verticali come noi, che poggiano i piedi da qualche parte e che hanno occhi e collo mobili, lo spazio circostante, qualsiasi possibile tipologia spaziale, non è invece quasi mai esclusivamente una mera estensione fisica neutra. Esso è sempre qualcosa di additabile, di pensabile, di classificabile, di dicibile. Di esprimibile. Qualcosa dotato di nomi e significati. Uno spazio costruito concettualmente, dunque, su cui sono proiettabili specifici valori, sentimenti, emozioni.

Un esempio banale ma efficace: quattro mura con un tetto non sono semplicemente quattro mura con un tetto, ma sono lo spazio di una casa: *oikia*. Con tutto quello che ne consegue come complesso di associazioni che alla casa, come concetto e valore, sono inestricabilmente unite. Lo stesso può valere per un insieme di abitazioni abbastanza concentrate, separate soltanto da sentieri e da qualche appezzamento coltivato. Queste non sono soltanto un insieme di abitazioni più o meno equidistanti. Sono un villaggio. Con tutto ciò che questa nozione porta con sé per ciascuno di noi.

Scrivo tutto questo semplicemente per dire che, quando si parla di spazio in relazione ad una cultura, questo è sempre uno spazio orientato, polarizzato, etichettato. Un luogo concreto ma

anche un habitat mentale che vive nella persona che con quello spazio entra in relazione. In un senso antropologico spazio è quindi immagine, significato, emozione, proiezione, relazione.

Sembra strano eppure più la realtà spaziale è prossima ai nostri stessi piedi e alle nostre quotidiane frequentazioni, più questo spazio riceve definizioni certe e valori sicuri. Man mano che ci allontaniamo da questo ipotetico centro identificato con noi stessi, è come se la nostra capacità di formulare giudizi si sfocasse gradualmente, perdesse efficacia e potere. Lo spazio va ad incastonarsi in formule sempre più generiche e generali. I luoghi tendono ad avere contorni e nomi sempre meno definiti. Si rendono progressivamente irriconoscibili. Questo fino ai limiti estremi di orizzonti lontanissimi in cui ogni nostra possibilità di pensare, dire e giudicare sembra essere del tutto svanita, cancellata. Da spazi indubitabili e indiscussi si passa quindi, progressivamente, a spazi sempre meno noti, dunque meno assodati, meno familiari. Meno rassicuranti, se si vuole anche.

Questa dinamica ha un suo pregnante significato non solo nell'ambito del quotidiano, ma anche e soprattutto in quella dimensione feconda e dinamica che è l'immaginario di una cultura. Luoghi certi e luoghi meno certi. Luoghi noti ed altri meno. Luoghi familiari ed altri che non concedono troppo adito alla confidenza. E a fare la differenza è quasi sempre la distanza tra noi e quel mondo. Casa è casa, visto che in essa viviamo e sviluppiamo le relazioni più forti. Villaggio è simile a casa, ma esso è già un mondo meno conosciuto ed intimo di quanto non lo sia la nostra abitazione. Poi c'è il villaggio della valle accanto. Che è sempre un villaggio, ma non è il nostro villaggio e quindi, per noi, è ancora più distante mentalmente ed emotivamente. Ancora, ancora, ancora finché non arriviamo al limitare di mondi ancora meno definibili. Tra questi, il più di tutti forse, è proprio la foresta, la foresta di cui volevamo parlare. Ciò perlomeno in un contesto tradizionale, dove la foresta è realmente un luogo separato e distante, un luogo a parte, strutturalmente differente da qualsiasi altro habitat in cui l'uomo ha un suo permanente radicamento.

Anarchie selvatiche

Qualche riga sopra dicevo che esistono quattro mura che delimitano una casa, e delle altre case intramezzate da vie e appezzamenti di terreno che denotano un villaggio. La caratteristica di entrambi è quella di essere essenzialmente degli luoghi "costruiti", artificiali, destinati all'insediamento umano. Degli habitat circoscritti, humus per la vita umana. Dei luoghi propizi allo sviluppo delle leggi sociali e delle regole etiche che sono il fondamento stesso della vita umana e civile.

Ancora oltre potremmo forse trovare dei campi coltivati. Anche questi sono nuovamente il riflesso di qualcosa che ha a che fare direttamente con il mondo civile. Sono il condensato stesso di presenze, sforzi, attitudini, attenzioni, necessità.

Più lontano ancora, separata, lontana si estende la selva. Questa, a differenza di tutto il resto, è un luogo "non addomesticato" dall'uomo. L'uomo va talvolta in foresta. Per attraversarla. O per prendervi ciò che serve. Ma poi da essa fa ritorno. In foresta non si abita e, se vi si sosta, non è che per il tempo strettamente necessario.

La foresta è un territorio a sé stante, indipendente, ove l'uomo, i suoi usi e le sue regole non hanno potere di estendersi e di attecchire. Un luogo in cui l'*humanus* con tutto il suo specifico corredo di *mos* e *ius*, giungono fiochi, a malapena. E se l'*humanus* non arriva nel fitto della foresta significa che allora, oltre quel punto, tutto può accadere. Persino che esista un altro *mos* e un altro *ius*. In verità questo è proprio ciò che accade in foresta, dal momento che la regola della selva è quella di sottrarsi costantemente al giogo di qualsiasi forma di etica o di diritto che l'uomo conosca o applichi. La foresta sfugge. Essa è *topos* prediletto di un'alterità assoluta e di un'assoluta incommensurabilità rispetto al tutto ciò che è specifico dell'uomo.

Se il villaggio è il regno dell'ordine, la foresta è invece quello del caos, il sinonimo di una realtà fondamentalmente asociale ed amorale. Di un universo denso di pericoli ed insidie per via della sua strutturale distanza dall'uomo e dalle sue leggi. Già da questi presupposti credo si possa agevolmente comprendere come un luogo, che si sottrae ad ogni classificazione e definizione, si presti spontaneamente a divenire il luogo di asilo e la fucina di tutto quanto si ritiene possa sfuggire al nostro ordinario controllo. E' per questa strada che la foresta, nell'immaginario tradizionale, è concepita come la dimora prediletta di forze dal carattere incontrollato e violento, la sede di demoni, streghe, anime dannate, fantasmi e di tutte quelle realtà che, in definitiva, non potendo trovare spazio nell'ordine tassonomico di un cosmo umano, forgiato ad arte secondo una specifica etica, si trovano automaticamente proiettati ed identificati con quel mondo preformale che proprio nello spazio della foresta ha la sua più esplicita e concreta espressione.

La separazione fisica e concettuale che esiste tra l'habitat umano e lo spazio selvatico fa sì che, questo ultimo, diventi per eccellenza un ricettacolo di *sacrum*, nel senso più autentico e letterale del termine. La foresta - che non può mai essere sussunta ad un ordine logico, a delle regole umane, per via della sua strutturale diversità rispetto ad ogni possibile ordine e organizzazione - diventa dunque una irriducibile "dimensione altra", un "separato" permanente. Un sacro perpetuo, carico di tutta l'ambivalenza che è di norma ascritta alla parola sacro. Un volto di questa ambivalenza, quello tremendo e terribile, è stato appena abbozzato quando, poco sopra, ho fatto cenno a quell'insieme di personalità invisibili dal carattere demoniaco e nefasto che tradizionalmente risiedono in foresta. Dell'altro volto, quello benevolo e fascinante in senso positivo, sono invece esponenti quella miriade di potenti forze invisibili le quali, nonostante non siano mai del tutto avulse da un certo carattere incontrollabile, polimorfo e indomabile, vengono tuttavia considerate comunemente come le custodi di tesori e le dispensatrici di beni sovranaturali.

Questi due volti convivono e sussistono grazie al carattere totalmente precategoriale specifico della foresta. E precategoriale significa anche amorfo, o meglio, non ancora formato, nel senso tipico di una condizione esistenziale che riguarda direttamente il tempo dei primordi. Un caos primigenio in cui gli elementi si trovano ancora ad uno stato fluido e forse, proprio per questo, ancora pienamente vitale e colmo di infinite potenzialità. Una dimensione che ha molto a che fare con gli esordi mitici, con una sorta di età dell'oro, in cui il cosmo - non ancora retto dal governo delle leggi e sottoposto al potere dei nomi - manifesta se stesso come dispiegamento puro di potenzialità e potenze senza scopi né direzioni ancora definite. Come anarchico getto di vita che si espande soltanto in ragione di una spontaneità interna. E su questo versante non è un caso che molte siano le civiltà - Vico stesso ci ammaestra in proposito - che associno i primordi mitici proprio all'habitat silvano, e che concepiscano dunque l'evoluzione della civiltà e della cultura come un progressivo affrancamento da queste selve mitiche e dal *modus vivendi* loro riferibile. Secondo questa rudimentale filosofia della storia, l'uomo si sarebbe evoluto distaccandosi dalle antiche foreste, separandosi da esse e "addomesticando" una porzione di spazio, piegata in ragione di nuove e mutate necessità. È per questa strada che compaiono i primi villaggi, edificati laddove prima esisteva solo vegetazione, che dei campi coltivabili sono strappati alla selva e che dei pascoli vengono intagliati al limitare degli antichi boschi. L'uomo che sceglie la via progresso civile circoscrive un proprio spazio qualitativamente differente dalle foreste ed inizia a respingere le selve ai margini del mondo che va costruendo. Queste, le alienate, le dimenticate, diventano col tempo le sconosciute e le nemiche. Tuttavia le selve restano. Non tradiscono la propria identità di sempre ed anzi primeggiano come testimonianza vivente di quegli antichi primordi che costituiscono l'eredità ancestrale comune di ogni essere vivente sia esso un quadrupede, o un bipede verticale qual è l'uomo.

È per questa strada che si comprende come lo sguardo alla foresta comporti sempre un annullamento del tempo storico, così da lasciar affiorare una dimensione temporale partecipe di un differente ritmo vitale. Non lineare ma ciclico, sempre identico, lento, inamovibile, inesorabile, potente, inintaccabile. La foresta, anarchica, rotonda e primordiale, cancella il tempo della storia umana, di cui non si cura. Ma cancella anche la storia particolare di ogni individuo che con essa abbia a che fare. L'uomo che si confronta con essa rischia di smarrirsi poiché la foresta cancella le coordinate di ogni nostro ordinato passo, il senso di quello che è e di quello che è stato. Lo fagocita e lo trascende. Il senso costruito e certo della realtà lo cancella. Al suo posto si fa invece largo il ritmo biologico, profondo delle cose, il senso degli istinti delle paure. Foresta e regresso rispetto all'ordine diventano, sotto questo profilo, dei sinonimi e delle situazioni intercambiabili: chi si perde è come se precipitasse in una foresta e chi si trova in foresta è come se si perdesse.

La foresta rende irricognoscibili, fa smarrire, confonde, spiazza. Pone l'uomo allo scoperto, allo sbaraglio anche. Lo colloca di fronte a sé, senza che in suo soccorso possa giungere alcuno.

na accessoria verbalizzazione. Parole che non sarebbero altro che l'eco di tutto quel particolare mondo che ha a che fare con case, villaggi, città, luoghi certi, storie. Dissolvendo l'individuo in un liquido amniotico che cancella ogni forma e ogni lineamento, la foresta pone la persona di fronte ad una rarissima opportunità: quella di una rigenerazione totale del suo essere. Cancellandolo, gli permette di avere nuovamente inizio.

Se la foresta annulla il tempo, permette anche di rifarlo. Azzerando i giochi consente che questi possano essere di nuovo cominciati. Permette di rigettare i dadi e di tentare di nuovo la sorte. La foresta si colloca dunque nell'immaginario popolare come una vera e propria zona franca, uno spazio molle e amorfo in cui l'individuo ha modo di determinare un destino unicamente in ragione delle proprie capacità. L'uomo che si trova in foresta è l'uomo abbandonato alla propria sorte. Soccombere o riuscire a districarsi in questo universo dipende unicamente dalle proprie forze. Nudi. Nessuno che aiuti ma, al tempo stesso, neppure nulla che ostacoli, dal momento che, guarda caso, nell'immaginario tradizionale quasi tutte le insidie che si trovano in foresta sono concepite ed avvertite con il carattere di prove da superare, quasi mai con quello di ostacoli li posti per annientare la persona che vi si imbatte.

Imbatte dico qui, come se sembrasse che in foresta ci si sia trascinati. Che passivamente si finisca tra il suo intricato ventre. In realtà, il più delle volte, le cose non vanno così. L'immaginario popolare vede nella foresta non semplicemente uno spazio limite del senza forma, la periferia emarginata e derelitta della propria coscienza, la porta di servizio da cui escono di scena anime inquiete o miseri peccatori degeneri. Non questo. La foresta è infatti, soprattutto, un attivo e vitale campo di prova, il terreno ottimamente propizio per il compiersi di una impresa. La via della foresta, sotto questo riguardo, è allora quella di un itinerario, di un viaggio necessario, intrapreso volontariamente con lo scopo di ottenere qualcosa che non è ottenibile attraverso mezzi consueti e attraverso la consueta frequentazione del consueto mondo delle consuetudini. Diventa l'emblema stesso di un viaggio dal carattere iniziatico, la metafora di una vera e propria prova connessa con la conquista di beni invisibili e con il superamento di una condizione ordinaria di esistenza.

In tutte le epoche e in tutte le civiltà eroi, santi, mistici, sciamani o semplici giovani sottoposti ai rituali di iniziazione che permetterà loro di diventare degli adulti, hanno dovuto affrontare l'esperienza di un viaggio e di una permanenza temporanea in foresta, sia essa in termini reali o in pure immagini figurate. Nella foresta dunque la strada che conduce all'ottenimento di una condizione sovrumana, ottenimento tuttavia raggiunto inequivocabilmente solo dopo il superamento di una serie di prove rappresentate proprio dall'incontro e lo scontro con quelle forze ostili identificate di norma con l'habitat silvano. In questo stesso motivo della lotta contro un mondo invisibile violento ed incontrollabile si cela il tema di una lotta tutta interiore, ingaggiata con la propria dimensione inconscia, umbratile e istintiva, con le proprie ataviche paure e limiti che, proprio in quel precategoriale e amorfo territorio selvatico, hanno il loro più esatto simbolo.

Terminate le disquisizioni, per parlare di foresta e di viaggio in foresta decido ora di dare spazio ad esempi concreti e tangibili di quanto ho sinora detto. Inizio e prendo un racconto a caso, uno tra i tanti possibili in ambito folklorico ed è Propp a fornirci gran parte della materia alle righe che stiamo andando a comporre. Il racconto inizia pressappoco così:

Ivan e la strega

“il giovane arciere montò sul suo cavallo e partì per un regno lontano...”

Allora voi immaginatevela la situazione, poiché ho deciso di parlare di sacralità delle selve cominciando dall'immagine di una esile figura umana che, su di un cavallo, sta lasciando un villaggio per inoltrarsi nel fitto di una foresta. La figura esile è uno dei tanti eroi protagonisti di un intero filone della favolistica russa. Spesso il suo nome è Ivan, ma non è il solo possibile. Per convenzione, d'ora in avanti, ma solo per nostra convenzione, chiamiamolo allora Ivan. Il cavallo è il suo fido cavallo, il compagno inseparabile di ogni impresa compiuta dall'eroe protagonista di questo genere di narrazioni. La strada su cui Ivan si sta muovendo è uno stretto sentiero che, attraversando per intero il villaggio dove egli dimora, si inoltra nella foresta poco distante per perdersi nel suo fitto.

L'eroe sta uscendo dal villaggio per compiere un'impresa. In realtà poco prima che Ivan apparisse sul nostro orizzonte, qualcosa nel villaggio è accaduto. Un evento inatteso che ha turbato il normale corso dell'esistenza della gente del luogo. Talvolta, nelle fiabe di questo tipo, si parla di un drago che, nottetempo, si è intrufolato nel villaggio per mettere a segno il rapimento di una bella fanciulla. Il viaggio dell'eroe sarà allora in questo caso un'impresa che ha come scopo la liberazione della malcapitata vittima. In altri casi il viaggio potrà essere causato da un evento ben più piacevole e per nulla catastrofico: il re della regione proclama che vuole maritare sua figlia e che la mano della fanciulla sarà concessa al prode giovane che darà prova di singolari poteri, quali ad esempio il penetrare magicamente nelle stanze segrete del castello, il baciare la promessa sposa affacciata alla finestra di un'alta torre servendosi esclusivamente di un cavallo alato, oppure ancora il costruire un vascello volante. In questi casi il viaggio avrà dunque lo scopo principale di impossessarsi di specifici oggetti magici che si trovano in foresta tali da consentire all'eroe di uscire vittorioso dalla prova imposta dal re.

Se gli oggetti fatati si fossero trovati nel villaggio, Ivan non avrebbe avuto bisogno di uscire con il suo cavallo. E forse, se non fossero stati in foresta, non avrebbe neppure avuto bisogno di armarsi. Il fatto quindi che egli debba recarsi in foresta e, per di più, che abbia necessità di armarsi per compiere la sua impresa ci dice forse che quei beni fatati che cerca non sono proprio qualcosa di comune ed ordinario e che, per di più, ottenerli non sarà cosa tanto semplice. Non è inoltre un caso che alcune fiabe di questo tipico contesto narrativo mettano l'accento sul

fatto che l'eroe, prima di partire, oltre alle armi, si munisce di tutta una serie molto specifica di oggetti: del pane, delle speciali calzature, un bastone... Tutti oggetti che, tradizionalmente, in molti contesti culturali, rappresentano il viatico rituale che viene normalmente consegnato ai defunti per poter raggiungere felicemente, e senza impedimenti, il regno dell'aldilà a cui è destinato. Ma una cosa alla volta. Di questo ripareremo dopo, altrimenti ci perdiamo un passo dopo aver cominciato.

Diamo uno sguardo al paesaggio. C'è materia infinita per un antropologo persino in un paesaggio così scarno e stilizzato: un villaggio alle spalle, una strada, una foresta ombrosa verso cui ci si indirizza. Esiste dunque una situazione iniziale che si incrina, si modifica o avanza esplicite richieste. Da qui la necessità di una riparare allo squilibrio determinatosi o quella di ottenere una serie di beni o qualità per poter rispondere adeguatamente alla richiesta formulata. L'eroe per poter giungere ad una soluzione felice, quasi istintivamente, si mette in moto nello spazio. Non secondo il caso. Senza una precisa direzione. Al contrario, l'eroe sceglie una traiettoria ben definita. Quella che lo porta fuori dal suo abituale habitat per condurlo invece in un luogo estraneo. Sarà proprio il confronto con questo mondo alieno che gli consentirà di portare a buon fine il proposito che si è prefitto. Abbandonando il villaggio l'eroe sa che il suo viaggio avrà il volto di un'impresa. Si arma. Lo abbiamo visto. Si arma di armi, ma anche di oggetti che serviranno a proteggerlo durante il viaggio. Strani oggetti, oggetti che hanno a che fare con il mondo dei morti, come se, come se l'eroe, entrando in foresta, varcasse la soglia che dal mondo dei vivi conduce direttamente nel cuore dell'oltretomba. E questo è in gran parte vero. Ma questo dettaglio, qui ancora appena accennato, tornerà più volte e in maniera più decisa nel corso dello svolgimento della narrazione con un ben esplicito significato rispetto all'intera economia della vicenda.

"...viaggiando nel fitto della foresta, ad un certo punto, il giovane arciere si imbatte su una capanna sulle zampe di gallina..."

Il nostro eroe Ivan continua ad avanzare. Si è lasciato alle spalle la boscaglia per inoltrarsi in quella parte della parte della foresta dove la vegetazione è più densa ed intricata. Solo, con il suo cavallo, ad un certo punto del suo viaggio, incontra una capanna. Una capanna molto singolare, ben diversa dalle abitazioni che il nostro eroe è abituato a conoscere. Singolare per il fatto di essere una capanna che è animata, viva. Che si muove senza sosta, che gira su se stessa, barcolla e caracolla grazie al fatto di trovarsi sopra un paio di zampe animali, quelle di una gallina. Questo non accade sempre, ma solo quando qualcuno, come il nostro eroe, è in grado di pronunciare delle particolari frasi dal valore magico che hanno il potere di mettere prodigiosamente in moto gli arti inferiori della casa. Una casa con degli arti inferiori? Un mondo che, da solo, come si vede ha già preso autonomamente un vita propria. Oggetti che sono già

oggetti viventi, mezze persone. È proprio la conoscenza delle formule magiche a far sì che, secondo il volere dell'eroe, la capanna, che nell'apparenza sembra non avere né finestre né porte, si predisponga nella giusta posizione per mostrare il suo occulto ingresso e permettere ad Ivan di varcarne la soglia. Le fiabe di magia di questo contesto talvolta aggiungono dettagli importanti a questo motivo della casa mobile. Ci dicono che, in realtà, la capanna, apparentemente senza ingressi, ha la porta d'ingresso collocata lungo la parete di fondo. Far ruotare la casa significa dunque collocarla nel "giusto modo", giusto nel senso da permettere ad un uomo, che non viene dalla foresta, di potervi accedere. Se la scorgiamo da una prospettiva particolare, la capanna prodigiosa è di per se stessa una sorta di cataratta, una linea di confine tra due ordini di realtà. La soglia del suo ingresso è effettivamente il *limen* tra due mondi, è un luogo di passaggio che divide realtà di diversa densità. La circostanza che la casa debba essere, in una qualche maniera, "domata" significa che l'eroe, senza alcun annuncio è sottoposto ad una prima prova da parte del regno della foresta. La foresta vuole saperne di più sulla sua identità, verificare se egli abbia effettivamente il potere e il diritto di continuare il suo viaggio. Il fatto che il giovane conosca la formula che schiude l'incantesimo dimostra di per sé che egli possiede in parte già i requisiti e i poteri per poter adire degnamente all'impresa che sta intraprendendo. Un'impresa in cui, come risulta chiaramente, l'eroe non può contare sulle sue capacità e abilità ordinarie. Per poter riuscire nell'intento egli deve mettere in gioco altre parti di sé. Far affiorare il suo lato magico, l'unico in grado di comunicare e prevalere nel regno in cui ha da poco fatto ingresso. Un regno che comincia già a dare dei segni molto precisi del suo modo d'essere. Un mondo che comincia ad apparire con il suo vero volto: capovolto e squisitamente farcito di inversioni. Capanne che si muovono laddove si è abituati a case con stabili fondamenta. Abitazioni senza finestre, abitazioni, soprattutto, che hanno la peculiarità di avere l'ingresso collocato in una posizione che è l'esatto contrario delle case umane. Un mondo alla rovescia, come alla rovescia è spesso il paesaggio tipico del regno dei morti.

"chi ha osato far entrare quel mascalzone nel mio reame?"

Un primo discorso diretto. La voce di qualcuno da dentro la capanna ove l'eroe si è appena introdotto. Una voce. Quindi dei veri e propri esseri viventi anche in foresta. Ma esseri viventi ben singolari. A parlare è infatti una strega. Così è spesso definito questo specifico personaggio nella favolistica di cui stiamo trattando. Una strega che risiede nella prodigiosa capanna.

Dalle sue parole risulta chiaro che la presenza dell'eroe è avvertita come una violazione, come un atto illecito. L'eroe che entra nella capanna non è nulla di più che un "mascalzone" che arbitrariamente sta occupando un luogo che non ha il diritto di occupare.

La casa è un reame, come il bosco è un reame. Un altro reame che non ha più, da diverso tempo, nulla a che fare con il reame umano a cui l'eroe appartiene per nascita. La strega, usan-

do questa parola, reame, ci mette in guardia. La foresta non solo è un luogo abitato. Essa è anche l'habitat specifico di una peculiare *societas*. Come esiste un regno abitato dagli esseri umani esiste anche un regno non-umano fatto di case su zampe di gallina dove dimorano esseri non esattamente umani. Questo mondo ha una sua fisionomia, una sua struttura e delle sue leggi, che, guarda caso sembrano essere l'esatto contrario delle regole in vigore tra gli uomini. Il contrario, che è solo uno dei possibili volti di quell'anarchia e di quel caos di cui parlavo qualche pagina sopra.

La strega, sin dall'inizio, non ha difficoltà a mostrare la sua genuina e spontanea ostilità nei confronti di colui che, a tutti gli effetti, è considerato un intruso. Nella nostra fiaba la strega si accorge di Ivan perché lo vede entrare. Ma non è sempre così. Talvolta altri indizi potranno portare allo stesso risultato. Nelle fiabe non mancano infatti casi in cui la strega si accorga dell'arrivo dell'eroe per via del suo odore: "Fu - Fu - Fu! Che puzza di russo". Il che significa chiaramente: "Che puzza di essere umano!" Questa è la stessa puzza della fiaba di Pollicino, quella che fa esclamare all'orco che rientra serale nella sua abitazione "uccu uccu sento odor di cristianucci". Una puzza tutta speciale che non è avvertibile da coloro che fanno parte del medesimo consorzio umano, ma che diventa immediatamente avvertibile e riconoscibile da qualsiasi altro essere vivente che non faccia parte - o non faccia più parte - di quel regno. Quindi la strega del nostro eroe, quindi anche l'orco di Pollicino da un'altra parte.

L'opposizione quasi diametrica che i simboli della fiaba istituiscono tra i due regni - umano e selvatico - trova conferma, oltre che nei motivi appena esposti, anche in tutta un'altra serie di elementi di corollario, importanti per la definizione complessiva del quadro che si va delineando. A venirci incontro è ora l'immagine stessa della strega. Spesso questa è descritta come portatrice di una serie di piccole specificità fisiche, che al di là del loro aspetto generale, denotano l'appartenenza della strega ad un regno di esseri differente da quello tipicamente umano. Si tratta di piccoli dettagli, che, sebbene tali, rivestono tuttavia un ruolo fondamentale per capire chi sia e cosa voglia significare la strega dei racconti. Il primo di questi particolari riguarda le estremità inferiori del corpo della strega. Per la precisione i piedi. Dei piedi non di carne, bensì dei piedi scheletrici. Questo elemento, se da un lato permette di associare la strega a tutta quella serie di entità silvane tradizionalmente concepite con un corpo simile a quello umano ma con le estremità inferiori difformi da esso (ex.: zampe animali al posto delle gambe, un solo piede, piedi rovesciati etc.), dall'altro ci offre alcuni altri indizi che riguardano questo specifico singolare essere. In primo luogo questo dettaglio ci dice che, se la strega ha le gambe scheletriche, significa che essa non se ne può servire come farebbe un qualsiasi essere umano che ha gambe di ossa, carne e muscoli. E se non se ne serve allora significa anche che la strega, qualora si sposti nello spazio, lo farà secondo altri modi a noi sconosciuti, volando o con l'ausilio comunque di specifici espedienti magici. In secondo luogo, la strega mezzo scheletro è anche una strega mezzo morto, vale a dire che, nel suo pedigree genetico, esiste qualcosa che la collega inequi-

vocabilmente al mondo dei defunti e dell'oltretomba. Per noi che cerchiamo di districarci nel significato simbolico della foresta e del viaggio in essa, apprendiamo quindi ora, in modo abbastanza esplicito direi, che questo specifico genere di impresa corrisponde, in realtà, ad un viaggio che conduce l'eroe, o chi per lui, ai limiti estremi del proprio universo di uomo e di essere vivente.

La foresta è pericolo ed ostacolo non soltanto perché tende tranelli e dissemina trabocchetti, ma lo è soprattutto perché in essa il confine tra vita e morte si assottiglia a tal punto che quest'ultima – la morte intendo - può veramente talvolta diventare l'unico interlocutore possibile dell'eroe, l'unico davvero per l'uomo che ha accettato di confrontarsi con quel mondo meta categoriale che non discrimina più tra ciò che è vita e vitale e ciò che ne è la totale negazione.

Non dimentichiamo tuttavia che la foresta si chiama foresta. Non regno dei morti. E allora, come ogni foresta simbolica che si rispetti, gli estremi convivono armoniosamente e si congiungono. Nessuno ha il diritto di prevalere in modo estremo sul proprio opposto. E per meglio capire questo concetto, ecco che arriva in nostro soccorso un altro elemento che caratterizza l'aspetto fisico della strega. È quello che riguarda i suoi attributi sessuali. Attributi quasi mai taciuti nella favolistica. Arriva quindi la descrizione di un essere con dei seni sproporzionati, smisurati rispetto alla sua corporatura. Dei seni enormi che, da soli, diventano l'emblema stesso della maternità. Ma di una maternità che, in assenza di prole evidente, ci sopraffa, diventa quasi morbosa, ridondante al punto da costringerci a percepire nella strega le ultime vestigia di una figura che personifica l'idea stessa della prosperità, della fertilità e di tutte le qualità vitali che la foresta può promettere ed elargire. Di per sé e in relazione all'uomo. E anche qui, ancora una volta, sia in relazione ai beni cosiddetti materiali, sia in rapporto alla dimensione sovranaturale ed invisibile.

"ti donerò una cetra ad una sola condizione: finché suonerò la cetra nessuno dovrà dormire"

Il discorso diretto continua. Abbiamo fatto un passo avanti rispetto all'ultima immagine, quella dell'esile figura del nostro eroe che, entrato furtivamente nella capanna girevole, si trova di fronte, seduta su una stufa, la strega dalle gambe scheletriche, stupefatta nel vedere, in casa propria, un essere umano.

Il quadro ora è un altro. L'atmosfera che vi regna, nel giro di pochi istanti, appare completamente mutata. L'imbarazzo e la totale diffidenza dei primi istanti dell'incontro sembra essere qui svanita. Il rapporto è ora disteso. Anche se mai del tutto rilassato. La voce che parla è sempre quella della strega. La strega capisce che l'eroe è arrivato fin lì con uno scopo e che la sua visita risponde a ben altre finalità che non la semplice visita cortesia alla dama scheletrica della selva.

La strega sa che l'eroe cerca qualcosa che lei possiede. Un oggetto che adombra, in realtà, un potere. Ma, come è giusto che sia, l'elargizione non è mai gratuita. La strega promette di donare solo a condizione che l'eroe superi una prova. Quello del resistere al sonno è solo uno dei tanti possibili modi a disposizione degli esseri della selva per saggiare gli eroi delle fiabe che in loro si imbattono. Un modo, direi, ancora blando. Questo perché in molte fiabe le prove potranno avere un carattere ben più crudo e cruento di quanto non avvenga qui: l'eroe verrà squartato e poi ricomposto, il suo corpo verrà cotto o abbrustolito. E il tutto senza che nessuna di queste operazioni possa realmente arrecargli danno o condurlo a morte definitiva.

Come è chiaro dal tono della fiaba Ivan si sottopone di buon grado alla prova che la strega impone. Lei suonerà, suonerà e lui resisterà, resisterà al terribile torpore indotto dalla interminabile performance della strega e dal pregresso estenuante viaggio fatto per raggiungere la casa sulle zampe di gallina. Nel legame che la fiaba istituisce tra musica e sonno, forse si adombra anche il richiamo al legame che, per molte civiltà, esiste tra musica e poteri incantatori.

Anche se con qualche cedimento da parte di Ivan, l'aurora finalmente arriva. L'eroe ha superato l'esame.

"l'eroe a questo punto fu libero di volare via"

Con il superamento della prova, qualunque sia la sua forma, arriva il diritto di appropriarsi dell'oggetto fatato che consentirà all'eroe di proseguire felicemente il suo viaggio e soprattutto di portare a buon fine l'impresa per la quale aveva intrapreso la via della foresta.

L'oggetto è un semplice oggetto. Può trattarsi di un monile, di una bacchetta magica, di un paio di scarpe, di pellicce e denti di animali o di semplicissima acqua. Oggetti e materie che occultano dunque l'acquisizione da parte dell'eroe di nuove prerogative e di, sinora sconosciuti, poteri magici.

Qualora l'acquisizione di questi non avvenga per mano ed intermediazione della strega, le fiabe potranno chiamare in causa altri personaggi o diversi contesti scenici. È il caso in cui l'eroe si imbatte, nel corso delle sue peregrinazioni in foresta, in un animale, spesso una tipica preda selvatica. La situazione è quella di un eroe che, affamato e stremato dalla fatica, si apposta in cerca di selvaggina. Avvista una preda ma, nel momento stesso in cui sta per colpirla, questa si rivolge direttamente all'eroe e con parole supplichevoli lo implora di risparmiarla. In cambio della vita risparmiata, l'animale promette di mettersi al servizio dell'eroe, trasformandosi nel suo invisibile aiutante, garantendo soccorso in tutte le occasioni in cui l'eroe avrà bisogno del suo aiuto per portare a buon fine le sue imprese.

Qualunque siano i dettagli specifici, a partire dall'ottenimento dell'oggetto fatato o dell'aiutante magico, le vicende fiabesche conoscono un improvviso cambio di tono. L'eroe ha raggiunto il suo scopo. Da questo momento egli possiede tutte la qualità e i poteri necessari per

completare con successo il suo viaggio. È come se la tortuosa sequenza delle vicende divenisse ora piana e rettilinea: l'eroe vola in compagnia del suo animale magico verso terre o regni ancor più distanti della stessa foresta per poter liberare quelle principesse e fanciulle che attendevano da tempo il suo arrivo o, ancora, per seminare terrore e strage nelle contrade infernali abitate da esseri demoniaci.

Il tragitto sinora condotto in foresta è stato una sorta di trampolino di lancio verso nuovi territori o avventure. Territori che, solo nominalmente, conservano un rapporto con il mondo a noi noto e familiare, dal momento che, in realtà, essi sono in tutto e per tutto degli "aldilà", paragonabili non solo alle sedi ultraterrene dei defunti, ma anche alla dimora prediletta di esseri mostruosi. Tra questi ultimi, senza ombra di dubbio, a spiccare è la figura del drago.

"ti metterò in ginocchio con una mano sola, e con l'altra ti percuoterò al punto che non troveranno neppure le tue ossa"

Per annunciare l'episodio che riguarda la lotta dell'eroe con il drago, troviamo un nuovo discorso diretto. La voce che risuona non è più quella della strega, che ci siamo lasciati dietro ormai da qualche tempo, ma quella nuova e inaspettata di Ivan. È lui che parla, che minaccia e che promette.

Sia che si tratti di una figura associata alla dimensione uranica o ctonia, sia che abbia a che fare con l'elemento acquatico o igneo, il drago, al di là di ogni dettaglio o particolarità, rappresenta la cifra dell'antitesi totale dell'eroe e delle sua qualità. Nel drago dunque la caratterizzazione dell'antieroe, la personificazione di quel principio che è la causa stessa della sciagura che fa da motore per tutte le vicende eroiche e dei transiti silvani che lo riguardano. Il drago incarna dunque la calamità, la catastrofe. L'aleatorio che mostra il suo volto ostile. Quella dimensione abissale contro cui l'eroe deve necessariamente scontrarsi per poter riportare la realtà entro quell'ordine e quell'armonia che aveva prima che la calamità iniziale avesse luogo.

La via intrapresa qui – e le parole dell'eroe non lasciano adito ad equivoci – è quella del confronto diretto, del duello. Il motivo guerresco, che è proprio della fiaba, ci ripete continuamente come, in foresta, l'eroe per poter stornare a proprio vantaggio la situazione, possa fare affidamento unicamente sulla propria forza e sul proprio potere magico. Null'altro può essergli di aiuto. Il combattimento è spesso descritto in termini estremamente diretti e crudi. È violento, terribilmente violento. L'eroe, in poche battute, ha la meglio sulla bestia. Il drago, dopo essere stato abbattuto, è perfino annientato, nel senso letterale del termine, vale a dire cancellato fisicamente, bruciato, sepolto, smembrato, così da stornare il pericolo di un suo rinascere, rigenerarsi.

Liberato il campo dall'orribile minaccia, l'eroe è ora libero di avvicinarsi alla fanciulla prigioniera e di trarla in salvo. La liberazione comporta spesso una ricompensa. Il lungo e pericoloso

viaggio intrapreso dall'eroe non serve solo a liberare la ragazza, non è soltanto un puro gesto di magnanimità senza eguali. C'è talvolta dell'altro ed è, per la precisione, il diritto di sposare la fanciulla.

Come ho già specificato, in alcuni contesti fiabeschi, l'intero viaggio dell'eroe in foresta ha come causa prima proprio la possibilità di sposare una principessa: un re lancia un bando che impone una prova da superare a cui potrà sottoporsi ogni prode giovane che desideri diventare lo sposo della principessa. La prova, come si sa, implica lo sfoggio di speciali poteri e questi poteri sono ottenibili esclusivamente attraverso il viaggio in foresta e vincolati all'incontro con la strega o altri analoghi personaggi. Il altri casi, come quello che stiamo seguendo, il diritto di sposare la fanciulla è semplicemente il corollario implicito che consegue alla liberazione della ragazza.

È a questo punto che la narrazione tipica della favolistica di magia inizia a flettersi. L'itinerario curva, torna sui propri passi. Le strade dell'andata e del ritorno tendono a sovrapporsi. Si torna verso il punto di partenza. L'esile figura a cavallo è ancora l'esile figura che abbiamo incontrato all'inizio, ma ora si è arricchita di una specifica aurea. Vi è un "in più" che si è aggiunto. E questo è costituito dal potere che deriva dall'aver compiuto un'impresa eroica, dall'aver superato prove e conquistato poteri. È la sicurezza di aver ottenuto un potenziamento del proprio essere e delle proprie capacità, potenziamento che consente ora di trasformare qualsiasi pretesa in un diritto.

Il grande viaggio si è concluso. Un viaggio? Qualcosa che va più in profondità di un semplice viaggio terrestre, direi, dal momento che ogni oggetto ed ogni vicenda, qui più che in qualsiasi altro luogo, sembrano essere dei simboli eloquenti. Un viaggio che è uno stereotipo.

Gilgames e la foresta dei cedri proibiti

Un viaggio che è uno stereotipo. È vero. La situazione di Ivan può, in realtà, essere considerata come il prototipo per una serie di analoghi "transiti", di simili situazione che trovano posto nell'immaginario di un numero quasi sterminato di culture e civiltà di vari tempi e luoghi. Al posto di Ivan potremmo comodamente collocare altri personaggi e accorgerci che il significato generale del viaggio in foresta non ne risulterebbe comunque stravolto e che il senso condensato nell'esito stesso delle imprese non ne verrebbe modificato. Cambierebbero solo i dettagli, non l'essenza, credo.

Proviamo dunque. Lascio le fiabe russe e mi approprio per un momento di un'epopea. Un altro tempo e un ben diverso luogo. Anche qui tuttavia un eroe, un re anzi che, nel desiderio di sfuggire al proprio destino caduco di uomo mortale, si cimenta in una impresa che come scopo ha quello di permettergli di guadagnare fama, una fama che gli possa sopravvivere anche dopo la morte.

Come per l'eroe Ivan, il primo atto obbligato - non appena si renda manifesto e cosciente il desiderio/necessità dell'impresa - è quello dell'uscita. Gilgame?, re sumero di Uruk, in compagnia del suo amico Enkidu esce dalla propria città. Attende che le porte della città si chiudano dietro le sue spalle e si incammina. La meta del viaggio, come già per Ivan, è, di nuovo, la foresta. Una foresta in cui abbattere dei giganteschi cedri che, una volta riportati a Uruk, permetteranno di costruire templi e più possenti mura, simulacro perenne a memoria di Gilgame?. Questa l'immortalità ricercata dal re: che il suo nome possa resistere al tempo. Gilgame? conosce il proprio destino umano che si muove all'insegna della caducità. Lo dice chiaramente: "ho guardato sopra le mura e ho visto i cadaveri galleggiare nel fiume, e questa sorte anche a me toccherà. In verità so che è così, dal momento che il più alto degli uomini, chiunque egli sia, non può raggiungere i cieli e il più grande di essi non può abbracciare la terra. Per questo voglio entrare in quel paese: poiché non ho stabilito il mio nome imprimeandolo su mattone come aveva decretato il mio destino, andrò nel paese dove si taglia il cedro".

Il proposito non potrebbe essere più chiaro. Resolo manifesto, Gilgame? inizia i preparativi del viaggio. In una maniera non troppo diversa dal nostro eroe fiabesco Ivan, una delle prime attenzioni è riservata alle armi. Armi speciali, tremende, fatte forgiare da Gilgames esclusivamente per l'impresa a cui si sta accingendo. Ultimati i preparativi, la partenza.

Gilgames si muove in direzione della foresta, foresta immensa e sconfinata. Attraversa montagne e vallate. Trascorrono giorni e notti, finché Gilgames e Enkidu, che lo accompagna, giungono al limite della foresta. Un momento di esitazione, più che naturale. Le mani di Enkidu tremano, quelle di Gilgames, più sicure lo esortano. Penetrare nella foresta significa varcare una soglia. Quella che consegna ad un mondo inospitale ed ostile. L'ostilità, nell'epopea di Gilgames, ha una forma ed un nome ben precisi, quelli di Humbaba, il custode della foresta dei cedri. Un essere mostruoso, gigantesco, feroce. La sua voce è simile ad un ruggito di tempesta. Il suo alito di fuoco è capace di annientare qualsiasi essere vivente. Il suo udito ferino è talmente sottile da consentirgli di udire qualsiasi essere vivente che faccia ingresso o transiti nel territorio di cui egli è signore indiscusso.

Una volta in foresta i due raggiungono la montagna verde, dove si trovano i cedri che Gilgames intende abbattere. Arrivano ai piedi della montagna, ma è già tardi. La sera sta scendendo. I due eroi si accampano e, ben presto, si addormentano. La notte di Gilgames è tuttavia funestata da sogni terribili e violenti. Gilgames tuttavia, al suo risveglio, non si perde d'animo. Anzi, con estrema decisione, si alza in piedi, impugna la sua scure e abbatte il primo cedro che ha davanti a sé. L'albero immenso cade a terra.

Il frastuono risveglia l'attenzione di Humbaba. Il mostro si desta e, rapido, accorre in direzione dell'albero abbattuto. Egli sa perfettamente che qualcuno si è addentrato furtivamente nel suo regno. Mentre Humbaba si sta approssimando, proprio in questo momento, Gilgames è colto da un improvviso sonno. Un sonno che suona di incantesimo, un torpore profondo molto simile al sonno a cui l'eroe Ivan riesce a resistere durante l'incontro con la strega. Un

sonno-debolezza dal quale Enkidu riesce a risvegliare il compagno solo dopo numerosi e tentativi. Gilgames, con fatica apre gli occhi. Prende coscienza di sé. Come al mattino, si alza nuovamente in piedi. Richiama le forze nel suo corpo. Superato il sonno, non esita più. Egli è ora di nuovo l'eroe pieno, a tutto tondo. Impugna le armi e, sicuro, si dirige verso il mostro. Avanza come "un toro infuriato che annusa la terra". In breve i due sono l'uno di fronte all'altro. Gilgames, invoca il dio celeste che lo protegge. Questi accorre in suo aiuto convocando dei venti prodigiosi che hanno la capacità di immobilizzare momentaneamente il mostro. È grazie a questo providenziale soccorso che Gilgames riesce ad avere la meglio su Humbaba.

Il mostro è indebolito e si sente prossimo alla sconfitta. Piega le ginocchia davanti all'eroe e invoca la sua clemenza. Chiede di essere risparmiato. Offre se stesso a Gilgames come servo e l'intera foresta di cui è custode come suo regno. Gilgames ha un attimo di compassione. Sta per desistere dall'impresa. Ma in questa circostanza la compassione, che l'eroe prova, non è che la più difficile prova che egli deve superare per riuscire vittorioso nell'intento. Come già dal torpore, Gilgames si rialza per la seconda volta, estrae la spada e, risoluto, trapassa il collo di Humbaba. Colpito più volte a morte il gigante spira. Ora Gilgames e Enkidu sono liberi di portare a termine la loro opera, abbattendo i cedri della selva.

Con questa immagine di due uomini che abbattano alberi in una selva proibita si conclude l'impresa di Gilgames in foresta. Ancora una volta, un viaggio, una lotta, una conquista. Il bottino, quello della gloria e della fama da sfoggiare nei millenni di fronte alla memoria degli uomini.

Cacciatori d'invisibile

Lasciamo Gilgames nel suo sogno di immortalità e azzardiamo ancora un altro salto. Usciamo dai mondi protetti delle fiabe e del mito. Risaliamo in superficie verso la realtà. Spostiamoci in Asia, per la precisione nella regione himalayana. Avviciniamoci ad uno dei tanti villaggi di questo ampio territorio. Villaggi di agricoltori che, tuttavia, almeno in certe zone, mantengono ancor oggi in vita la pratica della caccia, intesa come attività complementare all'agricoltura e all'allevamento.

Ancor più, direi, dal momento che la caccia in numerosi contesti culturali himalayani rappresenta una tradizione che sopravvive in un ambito esclusivamente rituale. Questo significa che, oggigiorno, non si compiono più battute di caccia per necessità alimentari ma solo con finalità religiose, dal momento che in Himalaya è diffusa la credenza secondo la quale, abbattendo determinate specie di quadrupedi selvatici, in ben definite circostanze, momenti o modalità, sia possibile attirarsi il favore degli dèi della foresta e appropriarsi di speciali qualità invisibili necessarie alla sopravvivenza della comunità umana in termini sottili.

L'assunto di base su cui si fonda questo specifico genere di pratica è quello secondo cui il mondo della foresta sia abitato da una serie molto varia di esseri invisibili. A differenza delle

divinità identificate con lo spazio domestico o di villaggio che hanno un carattere controllabile e prevedibile, le entità della selva – siano esse spiriti invisibili o creature naturali - sono quasi tutte, indistintamente, connotate da un'indole violenta e indomabile. Questo significa che il loro culto è, spesso e volentieri, considerato uno strumento per accattivarsene temporaneamente il favore e per limitare i potenziali danni derivanti da ogni possibile incontro tra le entità della selva e gli esseri umani.

Se, infatti, l'uomo è signore nel proprio villaggio, suo naturale territorio, diventa immediatamente un forestiero, non appena varchi il confine invisibile che lo separa dalla foresta. Qui egli non è più signore. Anzi diventa un qualcosa di troppo che rischia di turbare, con la sola presenza, quell'anti-ordine che è la stessa foresta e le leggi che la regolano. Leggi decretate dagli spiriti, leggi diverse da quelle note, fondate su un ferreo e rigido "occhio per occhio, dente per dente".

Per molte civiltà himalayane l'ingresso dell'uomo in foresta corrisponde ad un affaccio su di un luogo indecifrabile e sconosciuto nel quale questi è alla completa mercé di entità e forze che non vede ma che sa tuttavia esistere. Spiriti dall'indole guerriera armati di archi e frecce, anime di defunti deceduti per cause non-naturali, spiriti dall'aspetto di scimmia, spiriti dalla natura ofidica, entità dalle sembianze umane ma con particolari fisici deformi od abnormi: sono queste solo alcune tra le tante possibili varietà di esseri invisibili che dimorano nella selva. Quasi tutti organizzati in forme sociali estremamente rudimentali, con gerarchie, capi e sudditi. Al di sopra di tutti regnano poi delle specifiche entità considerate, a tutti gli effetti, come le proprietarie del suolo della selva, della rigogliosa vegetazione che vi cresce e soprattutto della selvaggina che, ancor oggi, prospera in molte di queste foreste. È proprio da questo specifico elemento che nasce il legame simbolico tra spiriti della selva, caccia e ritualità in ambito himalayano. Sì, perché in queste regioni si dice che, cacciando un animale appartenente agli spiriti e offrendolo loro in sacrificio, si ha modo di accattivarsene il favore, di placarli e renderli benevoli. Ma soprattutto si crede che, attraverso la consumazione dei resti del pasto sacrificale, i cacciatori partecipino del privilegio di appropriarsi di una specifica qualità magica invisibile – che ha spesso nomi e caratteristiche diverse a seconda delle culture specifiche - da cui si ritiene dipenda direttamente la forza vitale degli esseri umani, la loro salute in termini fisici e la prosperità di quei beni da cui l'uomo dipende direttamente (mossi, bestiame allevato...). Da questa specifica concezione si evince chiaramente come la caccia odierna, sebbene abbia perduto il suo aspetto di attività necessaria dal punto di vista del sostentamento materiale, continua a rispondere ad altrettanto rilevanti bisogni vitali, meno tangibili forse, ma non per questo meno necessari.

Se la vediamo sotto questo profilo la battuta di caccia diventa, in questo specifico contesto, un modo molto singolare per appropriarsi di beni che altrimenti non potrebbero essere né ottenuti, né tanto meno evocati. Come l'eroe della fiaba e Gilgames, il cacciatore himalayano sa

che la propria sopravvivenza, in termini magici - se vogliamo usare questo termine - è direttamente vincolata ad un insieme di atti - rischiosi - che hanno come oggetto e ambito proprio la foresta e gli esseri che la popolano. No preghiere, no riti. Ma una battuta di caccia che diventa essa stessa un rito. Un rito che è però anche un'impresa, dal momento che si svolge all'insegna del "rischio" - la foresta in sé e il pericolo di essere attaccati dalla entità che la abitano - e dell'aleatorio. Aleatorio perché se è vero che, in ogni comune rito religioso, la parola ed il gesto sono di norma considerati sufficienti a determinare un effetto, ad impetrare ed ottenere, nella caccia la selvaggina va al contrario catturata realmente. Non basta pregare e implorare gli dèi. Qui, nella caccia ritualizzata, occorre muovere gambe e braccia. Essere abili, desti, forti. Occorre inseguire, scovare e abbattere la selvaggina. E questa può esserci come non esserci. La cattura può verificarsi come non verificarsi. Questo l'aleatorio: un rito dall'esito non certo.

Per capire cosa sia il "rischio" si aggiunga anche un altro elemento, in parte oscurato dal rituale di sacrificio che, obbligatoriamente, è officiato ogniqualvolta i cacciatori himalayani catturino una preda e la offrano agli dèi della selva. È l'elemento sommessamente sacrilego sotteso a questa pratica. Mi spiego: catturare un quadrupede selvatico significa, in sostanza, prelevare dal suo habitat naturale, sottrarlo al suo invisibile proprietario. Appropriarsi indebitamente di un qualcosa che non ci appartiene originariamente. Diciamolo pure: è compiere un saccheggio, un furto. Necessario, dal momento che da esso dipende la sopravvivenza magica della gente del villaggio. Ma pur sempre un furto. Nonostante l'offerta restituisca parte del bottino al suo proprietario invisibile, dell'altra viene trattenuta a vantaggio esclusivo dell'uomo. I cacciatori himalayani questo devono saperlo. E lo dimostrano le recitazioni rituali che spesso aprono la battuta di caccia in foresta: preghiere, invocazioni in cui si chiede agli spiriti della selva di non nuocere, di non attaccare i cacciatori inviando loro malattie, causando incidenti, o neutralizzandoli con le loro frecce invisibili capaci di provocare improvvise paralisi. In queste preghiere il senso sommerso di paura e anche di molto "imbarazzo rituale". Come dire: una specie di scusa preventiva, un mettere la mani avanti, una *excusatio non petita* che ce la dice lunga su quello che i cacciatori stanno accingendosi a compiere.

In tutto questo circuito la carne di una preda è quella realtà materiale che consente il trasferimento di forze invisibili dal territorio selvatico al mondo abitato dagli uomini. Nella preda si catalizza il simbolo, che non è solo un simbolo, di quella dipendenza dell'universo civile da quell'antico mondo selvatico che costituisce un serbatoio inesauribile di vita.

Echi di questi antichi mondi si trasmettono fino al nostro universo venatorio contemporaneo. Mi vengono in mente, a questo riguardo, alcune forme di caccia così come sono diffuse in Europa. Penso ad alcuni aspetti del *pirsch*, che sembra conservare l'impronta di una concezione della caccia in cui il confronto diretto e paritario tra cacciatore e preda costituisce la precondizione stessa della caccia e la garanzia che questa si mantenga entro un ordine etico ben definito. Penso soprattutto alle pratiche "rituali" che fanno qui seguito all'abbattimento della

preda e che, nel loro complesso, esprimono l'attestazione e la ratifica di una comunione simbolica.

Lo sciamano rapito

Viaggio, confronto, pericolo, conquista ed eroismo. Queste alcune parole chiave, che potrebbero tornare a ripetersi in un numero infinito di volte ogni volta che ci rivolgiamo alle selve sacre. Parole che tornano ancora, anche quando prendiamo in considerazione le forme religiose di tipo sciamanico. Un altro breve salto quindi. Dall'Himalaya passiamo a nord, nelle regioni siberiane. E scegliamo questa regione come puro pretesto dal momento che quello che stiamo per dire in relazione allo sciamanesimo di queste aree ha una serie di temi concettuali e formali comuni anche ad altri contesti sciamanici dal nord-america, al sud-est asiatico, dalla regione andina alla Lapponia.

Nello sciamanesimo, la foresta riveste un ruolo di spicco sia a livello di concezioni sia a quello della prassi rituale. La foresta è qui, innanzitutto, considerata come un luogo di potere. Dimora di spiriti e divinità e, in particolar modo, di quelle specifiche entità che hanno una diretta relazione con l'iniziazione dei giovani sciamani e la stessa vocazione dei neofiti. Risiede infatti nella selva l'iniziativa che, di norma, apre il circuito di relazioni tra il mondo umano e quello dell'invisibile. Nella selva la prima scintilla che rende possibile una comunicazione fra questi due mondi. Questo perché nello sciamanesimo si ritiene che lo sciamano diventi tale grazie all'intervento diretto di uno spirito della selva. Anche nei contesti culturali in cui lo sciamanesimo e il connesso conferimento dei poteri abbia un carattere ereditario, ebbene il contatto con la selva rimane tuttavia un'esperienza fondamentale, indispensabile direi, nell'iter di consacrazione di ogni giovane sciamano.

Gli spiriti della selva sono coloro che chiamano e scelgono. I segni della loro presenza potranno essere vari e diversificati: dal sopraggiungere di un'improvvisa ed inspiegabile patologia, al manifestarsi di una singolare forma di temporanea alienazione psichica. In altri casi si parlerà di entità della selva che potranno manifestarsi in occasione dei sogni o di visioni. In circostanze ancora più significative ed estreme la selva non si limiterà semplicemente a fiorire e trasvasare nell'esistenza quotidiana del prescelto. Farà di più: assorbirà materialmente il neofita nel proprio grembo. Nello sciamanesimo siberiano non sono infatti rari i casi in cui le biografie di sciamani riportino, come tratto distintivo vocazionale, quello di una "fuga" temporanea nella selva. Talvolta si potrà parlare perfino di un vero e proprio "ratto" in foresta, messo in atto dalle entità iniziatrici del neofita. I resoconti etnografici che riguardano queste esperienze sono spesso molto dettagliate riguardo alle modalità attraverso cui questa esperienza prende forma. Gli sciamani, riferendosi al periodo caratteristico della propria crisi vocazionale, raccontano di aver sentito un improvviso, inspiegabile ed irrefrenabile desiderio di recarsi in foresta. Altri dicono in

essere stati esplicitamente chiamati, invitati in foresta da entità apparsi durante i sogni. Per altri il richiamo è stato quello del suono di un tamburo, un suono lontano che proveniva dal profondo della selva e dal quale ci si è lasciati sedurre.

Quello che nei sogni e nelle visioni era soltanto un preludio, una volta che ci si sia materialmente trasferiti nella selva, si trasforma in realtà qualcosa di ben più tangibile. È qui infatti che avviene il contatto diretto tra il neofita e quelle che, ben presto, diventeranno le sue entità guida. Grazie alla segregazione in foresta, le entità iniziatrici dello sciamano hanno modo di impartire tutta quella serie di istruzioni che hanno come scopo la trasmissione del sapere sciamanico concernente sia il *corpus* mitico inerente la professione sciamanica, sia l'insieme delle conoscenze e degli atti rituali che contraddistinguono la prassi magico-rituale di monopolio specifico degli sciamani. Il giovane, grazie al contatto diretto con le divinità della selva, imparerà lentamente a conoscerle, a riconoscerle, a nominarle, ad evocarle. Apprenderà lentamente a familiarizzare con l'intero pantheon di spiriti ed entità che faranno da controparte costante nel corso delle sue future avventure nel mondo invisibile. Accanto alle conoscenze vi sono poi i poteri. È infatti sempre in occasione della segregazione in foresta che avrà luogo la trasmissione di quell'insieme di formule, recitazioni, canti, danze che fungeranno da sostrato e da attiva espressione dei poteri magici dello sciamano. Questi imparerà a conoscere le malattie e i suoi mandatarî invisibili. Apprenderà come curare le une ed esorcizzare gli altri. Palcoscenico per questa prima apparizione e presentazione rimane costantemente la foresta.

Ma come avveniva già per i nostri eroi di fiabe o di miti, la foresta riserva sempre un doppio volto: gli spiriti iniziatori non mancheranno di saggiare in profondità le capacità e il valore di colui che hanno prescelto. Lo sottoporranno a prove difficili e spesso cruento, la cui forma estrema è probabilmente quella riportata da non pochi sciamani siberiani i quali narrano di essere stati sottoposti ad una cottura del proprio corpo, ad una bollitura od ancora ad uno smembramento al quale avrebbe fatto poi seguito una ricomposizione. Esempi ed immagini. Forti e cruento le quali, nel loro complesso, rimandano al motivo costante del rischio di morte e di totale annichilimento che è connaturato all'esperienza vocazionale. Ma che rinviano anche al carattere rigenerante ed iniziatico connesso a queste esperienze. Sentire il corpo fatto a pezzi dai propri spiriti iniziatori e poi vedere come questi stessi lo rimettano assieme significa attraversare e superare una prova. Estrema. Significa morire e rinascere. Per intero. E rinascere per mano degli spiriti significa rinascere come un essere nuovo, come un figlio dell'invisibile.

Sempre nel corso della permanenza in foresta gli spiriti iniziatori mostreranno al neofita il prototipo dell'abito rituale che dovrà confezionare al momento di rientrare al villaggio. Daranno istruzioni specifiche sul modo di costruire il proprio tamburo, strumento indispensabile nella ritualità sciamanica siberiana.

La trasmissione dei poteri e delle conoscenze, in determinati contesti potrà avere come ulteriore suggello anche quello dello stabilirsi di una relazione sessuale con una specifica divinità ini-

ziatrice della selva. Questa relazione giungerà, in certi casi, perfino tradursi in una vera e propria relazione gamica, parallela a quella umana e carnale, che consentirà al futuro sciamano di mantenere costantemente attiva la relazione istituita con la sorgente invisibile dei propri poteri.

Una volta che le istruzioni saranno completate, il giovane sarà rilasciato. Barcollante e stordito farà ritorno al villaggio. Qui verrà accolto dagli anziani sciamani che avranno il compito di completare la trasmissione delle conoscenze ricevute in foresta. Al momento del rientro tuttavia il neofita riceverà un trattamento particolare. Non verrà accolto immediatamente in seno alla comunità. Al contrario verrà trattato come un essere anomalo, come una creatura in cui i tratti più propriamente umani, cancellati dalla temporanea segregazione in foresta, devono essere lentamente ricostruiti. Chi torna dalla foresta non è più un uomo. È qualcosa di diverso. E qualcosa di più. E quel "in più", che è stato trasmesso dalla foresta e dalle creature invisibile che la popolano, deve essere lasciato, come dire, "decantare" prima che possa diventare qualcosa di efficace e di utilizzabile. Prima che possa diventare un potere capace di curare le persone - e operare dunque in favore dei bisogni stessi della comunità a cui il giovane sciamano appartiene - l'"in più" deve essere "addomesticato" grazie al lavoro degli anziani sciamani.

Gli spiriti offrono i poteri. L'uomo deve apprendere ad utilizzarli in modo appropriato. Il rito diventerà quella cornice e quel contesto appropriato che consentirà ai poteri acquisiti dallo sciamano di trovare una giusta collocazione ed essere canalizzati in direzione di specifici scopi. E il rito stesso per poter essere efficace, ogniqualvolta venga celebrato, deve richiamare in vita e ribadire lo stretto, inscindibile legame che unisce lo sciamano al mondo della selva che è passato nel suo corpo e nella sua coscienza. Avverrà attraverso la produzione controllata della *transe* che, nel rievocare la prima crisi vocazionale dello sciamano, rende nuovamente possibile il contatto diretto con gli spiriti e con la sorgente profonda dei suoi poteri. Avverrà attraverso l'impiego di strumenti ed oggetti rituali, molti dei quali hanno efficacia proprio in virtù di una loro diretta attinenza o derivazione del mondo selvatico. Oggetti che, per il materiale stesso con cui sono fabbricati, richiamano la relazione con il mondo della selva, quasi ne fossero un tassello potente riportato in seno al mondo domestico in cui il rito si celebra. Oggetti che hanno il loro più eloquente emblema nel tamburo, strumento il cui prototipo, come sappiamo, è stato mostrato dagli spiriti della selva e il cui esemplare che ogni sciamano possiede è costruito abbattendo uno specifico albero indicato direttamente dai suoi spiriti iniziatori. Battere il tamburo significa dunque per lo sciamano mettersi direttamente in comunicazione con il mondo invisibile. Ancora una volta, rievocare e proiettarsi nuovamente nell'esperienza dell'antico contatto con la foresta. Permettere, in virtù di questa esperienza e dell'autorità che ne è derivata, che siano ora le divinità della selva ad essere evocate dallo sciamano così da rispondere al suo richiamo e presentarsi obbedienti al suo cospetto. Di essere, in definitiva, rapite dalla selva e di venire temporaneamente segregate nel villaggio così da soccorrere lo sciamano e incrementare l'efficacia del rito che sta officiando.

Senza armi, un giovane si reca in foresta sedotto da degli spiriti. La sua avventura è quella di vedere faccia a faccia gli dèi e di ricevere dalle loro mani dei poteri. Al suo ritorno egli è diventato qualcosa di altro. Si è "impregnato" di un altro mondo che, una volta addentatolo, non permette più che questa ferita si cicatrizzi e che l'eredità di quanto è avvenuto in foresta sia cancellata. La capacità di curare le malattie e di agire come mediatore tra il visibile e l'invisibile è il trofeo che riporta da questo incontro. Chi elargisce questa possibilità, questo diritto e prerogativa è sempre la selva. In modi sempre diversi, ma davvero, secondo una logica profonda che sembra essere infallibile e costante.

Non è un caso che appartenga proprio alla foresta tutta quella vasta schiera di entità selvatiche che, nell'immaginario popolare di molte regioni del nostro settentrione italiano, sono immaginate come le custodi di beni e tecniche trasmesse generosamente all'uomo così da avviarlo verso un sicuro progresso civile. Tra le molte menzionabili la pastorizia, la pratica dell'agricoltura, l'uso delle erbe medicinali, la tecnologia connessa con la metallurgia e ben altro ancora.

Sù sù, fino ad arrivare, a ben altri contesti dove i beni custoditi ed elargiti non sono più semplicemente, falci, messi e del caglio animale. Contesti in cui il bene ricercato ha a che fare con dimensioni intime, profonde e totalmente spirituali. È qui che, allora, ci potremmo imbattere in un cavaliere che va alla ricerca del Graal, potentissimo simbolo che ancora una volta riunisce foreste, avventure e sconfinite opportunità. Itinerari segreti che, per ogni cavaliere che decida di incamminarsi per essi, squadernano sotto di lui il doppio vettore dell'avventura in foresta e del viaggio nelle recondite regioni del proprio spirito.

Al di là delle specificità, delle motivazioni e degli scopi, chiunque si avventuri in foresta, inevitabilmente, corre dei rischi: ostacoli, difficoltà, morte. Tutti questi nomi, indistintamente, non sono quasi tuttavia mai il sinonimo di una fine. Alludono sempre ad una possibilità che è quella di un trascendimento e di una conquista.

Precondizione necessaria a questa conquista è l'accettazione di una perdita totale della propria finitezza individuale, l'affrancamento totale da ogni possibile ordine prestabilito. È soltanto dopo aver attraversato questa esperienza di dissolvimento totale che la ricomposizione della persona può aver luogo. Che qualcosa di nuovo e differente può accadere e che dell'autenticamente nuovo possa aggiungersi. Che nelle mani della persona possano materializzarsi poteri e beni non altrove reperibili. Nell'azzerare persone e cose, la foresta le rimette in gioco, caricandole di nuove e infinite potenzialità. Trasformazione, evoluzione, potere.

Come dire: se qualcosa può ancora accadere, quel qualcosa sembra non poter accadere se non in quel terribile luogo senza volto e senza identità che è la foresta.

Bibliografia

- Béguin Albert, Bonnefoy Yves (a cura di), *La Quête du Graal*, Paris, Seuil, 1965
- Boitani Piero (a cura di), *Sir Gawain e il Cavaliere Verde*, Milano, Adelphi, 1986
- Caillois Roger, *L'homme et le sacrée*, Paris, Gallimard, 1950
- Calvino Italo (a cura di), *Fiabe italiane*, Torino, Einaudi, 1956
- Centini Massimo, *Il sapiente del bosco: il mito dell'Uomo Selvatico nelle Alpi*, Milano, Xenia, 1989
- Comba Enrico (a cura di), *Riti e misteri degli indiani d'America*, Torino, Utet, 2001
- Conrad Joseph, *Cuore di tenebra*, Milano, Feltrinelli 1995
- D'Aronco Gianfranco, *Le fiabe di magia in Italia*, Udine, Arti grafiche friulane, 1957
- Franz Marie-Louise von, *Creation Myths*, Zürich, Spring Publications, 1972
- Frazer James, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, MacMillan & Co., (3a ed.), 1955
- Ginzburg Carlo, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989
- Grimm Jakob, Grimm Wilhelm, *Le fiabe del focolare*, Torino, Einaudi, 1951
- Jung Carl G., Kerényi Károly, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1964 <1940-'41>
- Eliade Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951
- Hamayon Roberte, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990
- Harrison Robert, *Forêts: Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992
- Hell Bertrand, *Le sang noir : Chasse et mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, 1994
- Hell Bertrand, *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion, 1999
- Leroi-Gorhan André, *Le geste et la parole. Techniques et langage*, Paris, Albin Michel, 1964
- Leroi-Gorhan André, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965
- Gaël Milan, *Il licantropo: un superuomo?*, Genova, ECI, 1997 <1993>
- Nicoletti Martino, *La foresta ancestrale: memoria, spazio e rito tra i Kulunge Râi del Nepal*, Milano, Franco Angeli, 1999
- Paul-Lévy Françoise, Segaud Marion (a cura di), *Antropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre de Création industrielle, 1983
- Sanders N.K. (a cura di), *L'epopea di Gilgames*, Milano, Adelphi, 1986 (1960)
- Sermonti Giuseppe, *Fiabe del sottosuolo*, Milano, Rusconi, 1989
- Snorri Sturluson, *Edda*, Milano, Adelphi, 1975
- Propp Vladimir Ja., *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1985 <1946>
- Thompson Stit, *Motif-Index of Folk Literature*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1955
- Tolkien John Ronald R., *Il signore degli anelli*, Milano, Rusconi, 1970 <1966>
- Tolkien John Ronald R., *Lo Hobbit o la riconquista del tesoro*, Milano, Adelphi, 1973 <1966>
- Vico Giovan Battista, *La scienza nuova seconda*, Bari, Laterza, 1953 (4° ediz.)
- Zolla Elémire, *Discesa all'Ade e resurrezione*, Milano, Adelphi, 2002

GLI ITINERARI DEL SACRO TRA BENI MATERIALI ED IMMATERIALI: IL CAMMINO DI SANTIAGO DI COMPOSTELA

Paolo Caucci von Saucken - *Presidente Centro Italiano di Studi Compostelliani*

Molto si è parlato, anche recentemente, del valore e significato delle vie di pellegrinaggio per la formazione dell'identità europea. In occasione dell'Anno Santo Compostellano del 1982, Giovanni Paolo II, in una famosa presa di posizione poi riportata in una lapide nella stessa cattedrale di Santiago, lo indica come una delle radici essenziali dell'Europa cristiana. Dal punto di vista laico e culturale si sono espressi sulla questione, sia il Consiglio d'Europa nel 1987 nell'altrettanto famosa *Declaration de Saint-Jacques* sugli itinerari culturali europei, che l'Unesco che dichiarava il Cammino di Santiago "Patrimonio dell'Umanità". Recentemente dalla Fondazione *Príncipe de Asturias* veniva assegnato al *Camino de Santiago* il prestigioso *Premio Concordia* a voler sottolineare alcuni valori esemplari del pellegrinaggio, quali la solidarietà e la fraternità.

La nostra epoca, quindi ha collegato al Camino de Santiago un insieme di valori spirituali, religiosi, culturali e di comportamento che sono costitutivi del pellegrinaggio compostellano e che attualmente sono riconosciuti formalmente da alcune delle più significative Istituzioni internazionali.

Si tratta, pertanto di un eccezionale patrimonio culturale e di una straordinaria risorsa che è bene conoscere nella sua formazione storica e nella sua proiezione attuale ai fini di farli divenire elementi attivi non solo nella pratica del pellegrinaggio, ma anche del contesto generale in cui si svolge.

Uno degli approcci più sicuri per impostare qualsiasi discorso sul pellegrinaggio a Santiago de Compostela,¹ e credo anche per affrontare le problematiche essenziali di ogni pellegrinaggio medievale, è senza dubbio quello che prende le mosse da un manoscritto di eccezionale valore storico e documentale, presente nella sua copia più completa, nell'archivio della cattedrale di Santiago e noto come *Liber Sancti Jacobi*, o *Codex calixtinus*.² Un testo che costituisce, non solo una vera e propria summa di tutti i problemi connessi al pellegrinaggio compostellano, ma che offre anche utili riferi-

¹ Sul pellegrinaggio compostellano esiste una vastissima bibliografia raccolta nella sua parte essenziale nel catalogo dell'Esposizione *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura de la peregrinación a Compostela*, a cura di Serafin Moralejo e Fernando López Alsina, Santiago de Compostela 1993, pp.517-554 e in *Santiago, l'Europa del pellegrinaggio*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Milano 1993, pp.369-381. Sulla questione si veda anche per un inquadramento generale P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacobea*, in Atti del Convegno *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico* (XX Semana de estudios medievales, Estella , 26-30 luglio 1993), Pamplona 1994, pp.19-57.

² Il testo può essere consultato nella recente edizione a cura di K.HERBERS e M. SANTOS NOIA, *Liber Sancti Jacobi-Codex Calixtinus*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 1998 ; mentre l'analisi più approfondita si deve a M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice calixtino de la Catedral de Santiago.Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela 1988.

menti a molteplici aspetti dell'itineranza devozionale dell'uomo medievale, a partire dall'aspetto che vogliamo trattare.

Compilato verso la metà del XII secolo, certamente tra il 1139 e il 1172, è formato da cinque libri, strettamente connessi tra di loro. Il primo è composto da preghiere, omelie, canti liturgici da usare in occasione delle festività dell'apostolo Giacomo, il secondo è costituito da una raccolta di miracoli scelti per il loro valore esemplare, ma anche con un criterio di distribuzione e promozione geografica del pellegrinaggio, il terzo riporta una *translatio* che spiega come mai il corpo dell'apostolo, dopo il martirio subito nel 44 sotto Erode Agrippa, sia giunto a Santiago, il quarto è formato da una dettagliata cronaca carolingia attribuita a Turpino, vescovo di Reims e paladino di Carlomagno ed ha la funzione di unire Carlomagno e Santiago in un processo di reciprocità che rispondeva alla politica culturale dell'Ordine di Cluny nel cui ambito il codice si era formato, il quinto libro è una vera e propria guida per i pellegrini che si dirigevano a Santiago. In esso, infatti, vengono riportati, itinerari, tappe, strutture ospitaliere, difficoltà, luoghi di culto che il pellegrino doveva visitare (L'imperativo *visitandum est* e di *postulanda sunt* risuonano in tutto l'ottavo capitolo) e quant'altro potesse essere utile al viaggio per raggiungere Compostella.

A questo intervento che tende a dimostrare il ruolo avuto dagli itinerari medievali di pellegrinaggio, e segnatamente da quello a Santiago de Compostela, nell'ambito dei processi di formazione della cultura europea, può essere utile iniziare il discorso proprio dal quinto libro del *Codex calixtinus* e dalla definizione degli itinerari compostellani che costituiscono forse il legame più evidente, più continuato e più stretto del gran popolo di pellegrini che da ogni latitudine si mosse incessantemente sulle strade medievali.

Quelle per raggiungere Compostella sono indicate, con chiarezza nel primo capitolo del libro: "Quattro sono le strade per Santiago - dice Aymericus de Picaud, il probabile autore del *Codex* - che a Puente la Reina, ormai in Spagna, si riuniscono in una sola. Una va per Saint-Gilles, Montpellier e Toulouse e il passo de Somport; un'altra passa per Notre-Dame del Puy, Sainte-Foy di Conques e Saint-Pierre di Moissac; una terza vi si dirige da Sainte-Marie Madeleine di Vézeley, Saint-Léonard di Limoges e dalla città di Périgueux; un'altra ancora passa per Saint-Martin di Tours, Saint-Hilaire di Poitiers, Saint-Jean d'Angély, Saint-Eutrope di Saintes e la città di Bordeaux. La strada che passa per Sainte-Foy, quella di Saint-Léonard, quella di Saint-Martin - conclude Aymericus - si congiungono ad Ostabat e, superato il porto di Cize, a Puente la Reina si uniscono alla strada che attraversa il Somport e da lì formano uno solo cammino verso Santiago".³

Non furono queste le uniche strade per raggiungere Santiago, nemmeno all'epoca di Aymericus de Picaud, ma le sue indicazioni sono utili per individuare gli assi essenziali intorno ai quali con il passare degli anni si venne articolando una complessa rete viaria che si estese praticamente a tutte le nazioni cristiane. Una rete che costituisce il primo elemento e la struttura essenziale intorno alla

³In *La Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus. Secolo XII*, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano 1989, p.76.

quale si organizzarono la maggior parte di quegli elementi che sono utili alla ricostruzione del nostro quadro, per la cui definizione occorre partire, innanzitutto, dalla considerazione di ciò che costituisce una via di pellegrinaggio. Infatti, dalla valutazione degli elementi che ci permettono di identificarla, possiamo osservare come i fattori che la configurano corrispondono ad un medesimo processo formativo e identificativo.

Per definire una via di pellegrinaggio occorre iniziare dal presupposto che i pellegrini si dirigevano ai santuari della propria devozione partendo dalla porta della propria casa e che quindi ogni strada, in questo senso, è una strada di pellegrinaggio. Alcune di queste tuttavia sia per trovarsi nella direzione maggiormente seguita, sia per essere dotate di una migliore organizzazione ospitaliera, sia per un uso antico ed affermato, conservano un maggiore quantità di elementi coerenti ed omogenei che ci permettono di definirle come vie di pellegrinaggio.

La prima considerazione da fare, a tale fine, è che l'itinerario deve essere funzionale al raggiungimento della meta, che ne costituisce il punto di riferimento costante e che orienta e dà il senso a tutto quello che avviene lungo di esso. Il santuario stesso, o il luogo che si vuole raggiungere frequentemente dà addirittura il nome al percorso che vi porta: abbiamo così *vie lauretane*, *vie micaeliche*, o *vie romee*. Il caso più noto e dalle caratteristiche esemplari è costituito senz'altro dal *Camino de Santiago* che, pur essendo anche via commerciale e militare, prende il nome dalla sua funzione più specifica che è quella di condurre i pellegrini al sepolcro dell'apostolo Giacomo rinvenuto in Galizia, *in occasum mundi o_in finibus terrae*, nella parte più estrema del mondo medievale allora conosciuto.

Occorre inoltre che una via di pellegrinaggio abbia, oltre una meta ben definita e chiara, anche una importante struttura ospitaliera di sostegno. Il pellegrino non avrebbe potuto raggiungere una meta a volte assai distante soltanto con i propri mezzi. Aveva bisogno di appoggiarsi a una sistema assistenziale che gli permetteva di realizzare un viaggio che spesso era pericoloso e difficile. Nasce così lungo queste vie una rete articolata di *hospitales*, ospizi, xenodochi che accoglievano, curavano ed orientavano il pellegrino. Spesso sono semplicissimi, costituiti da una sola stanza ed un pagliericcio per dormire, a volte al contrario possono ospitare centinaia di persone come nel caso di quello di *San Marcos* di León, dell' *Hospital de los reyes católicos* di Santiago, o di quello di *Santa Maria della scala* di Siena; a volte sono tenuti da privati, più spesso da confraternite, da corporazioni, o da ordini militari ed ospitalieri. Occorre fare attenzione perchè questi *hospitales* si trovano su tutte le strade medievali e non sono da soli sufficienti per affermare che si tratti di vie di pellegrinaggio. Certamente laddove ce ne sono parecchi, in maniera continuativa, abbiamo un fattore indicativo ed utile al nostro discorso.

Possiamo notare che i criteri che determinano la nascita degli *hospitales* sono simili su tutte le strade⁴, sia perchè rispondono alle stesse necessità sia perchè rientrano indubbiamente nello spirito

⁴ Molto chiara a proposito è la suddivisione in tre fasi dello sviluppo dell'accoglienza ospitaliera fatta da H.C. PEYER, *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Bari 1990, p.139: "negli anni a cavallo fra il X e XI secolo si delinearono i primi segni di un'ondata di nuove fondazioni concentrata dapprima sulle vie commerciali e di pellegrinaggio che conducevano

e nel principio della caritas e delle opere di misericordia che facevano parte del bagaglio spirituale e culturale della chiesa e della società dell'epoca, sia perchè spesso sono tenuti da ordini sovranazionali come quello di *San Giovanni di Gerusalemme*, detto poi di Rodi ed oggi di Malta, o di quello *del Tempio* che tendevano ad uniformare le prestazioni e ad inserirle nello stesso sistema ideologico. Il carattere sovranazionale degli ordini ospitalieri si estende presto anche ad ordini minori, come quello di Altopascio⁵ o di sant'Antonio di Vienne,⁶ che pur nati con delle esigenze locali, il primo per l'attraversamento dell'Arno, il secondo dei valichi alpini, rapidamente si estendono su tutte le strade d'Europa. Non va trascurato nemmeno il ruolo dei grandi monasteri che avevano l'obbligo dell'ospitalità e che accoglievano nelle proprie foresterie pellegrini e viandanti⁷ e di congregazioni, come quella dei canonici riformati. Grandi ospizi come quello di Roncisvalle, del Gran San Bernardo, di Novalesa, o di Santa Maria della scala organizzano, lungo i tracciati più prossimi, una serie di ospizi dipendenti, dove i pellegrini venivano accolti ed orientati. In questo spazio, nel contatto che si realizza tra i pellegrini provenienti da ogni parte del mondo cristiano, si consuma e rafforza il senso di appartenenza ad una civiltà comune, ribadito anche dal carattere spesso sovranazionale delle istituzioni che li accolgono.

verso l'Italia e la Spagna, e in seguito estesa a tutta l'Europa, fino a comprendere, nei secoli XIII e XIV, quasi tutte le sue città e villaggi. Allo stato delle conoscenze attuali possiamo individuare a questo proposito tre fasi principali: sulla scia del riformismo cluniacense e cistercense sorsero nei secoli XI e XII ospedali per pellegrini sostenuti da sovrani, nobili o monasteri, mentre a partire dal XII secolo queste istituzioni vennero fondate, sull'onda della nuova consapevolezza che si diffuse sul problema della povertà, soprattutto da laici caritatevoli i quali poi ne affidavano la gestione a ordini religiosi cavallereschi, a canonici agostiniani o confraternite pie; in essi trovavano accoglienza o i soli pellegrini e viaggiatori veri e propri, oppure anche i poveri dei dintorni. Nella terza fase a partire cioè dalla metà del XIII secolo e arrivando fino al XIV, l'assistenza si diresse sempre più esclusivamente a favore dei bisognosi del luogo; e sempre più spesso gli ospedali vennero sostenuti e gestiti dalle città o altre entità comunali".

⁵ Una buona impostazione dei vari problemi connessi all'Ordine di Altopascio in AA.VV., *Altopascio, un grande centro ospitaliero nell'Europa medievale*, Atti del Convegno (Altopascio, 22 luglio 1990), Altopascio 1992. Si veda anche N. ANDREINI GALLI, *Altopascio. Il segno del Tau*, Firenze 1976 e L. BERTELLI, *Regola degli ospitalieri del tau di Altopascio A.D. 1239*, Altopascio 1995. Diverso materiale potrà trovarsi nel recente catalogo della mostra (Altopascio 21 Settembre 1996- 6 gennaio 1997), *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo delle strade*, a cura di Alessandra Cenci, Lucca 1996, con una buona bibliografia sul tema alle pp. 216-221.

A volte alcuni ospedali, come quello di Santa Maria della scala di Siena, ampliano a dismisura le proprie funzioni, anche per sollecitazione degli anni santi romani, ed estendono le proprie strutture per lunghi tratti lungo i cammini da e verso Roma.

⁶ Non ancora approfondito il ruolo ospitaliero dell'Ordine di Sant'Antonio di Vienne approvato da Bonifacio VIII nel 1297. Il problema è stato impostato da I. RUFFINO, *Le prime fondazioni ospedaliere antoniane in Alta Italia, "Documenti"*, in Atti del convegno *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare*, Torino 1966 e in *Canonici regolari di sant'Agostino di sant'Antonio di Vienne*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma 1973, coll. 137-147. Cfr. anche G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Napoli 1981.

⁷ L'accoglienza dei pellegrini e dei viandanti nei monasteri benedettini si fondava nel concetto che Cristo è presente nell'ospite e che pertanto questi deve essere onorato ed accolto nel migliore dei modi. Cfr. A. DE VOGÜÉ "Honorare tous les hommes". *Les sens de l'hospitalité bénédictine*, in "Revue d'ascétique et de mystique" XL (1964), pp.129-38, e A. LINAGE CONDE, *La hospitalidad en la tradición benedictina. De San Benito a unos comentaristas de fines del XIX y principios del XX*, in Atti del Convegno *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca 1992, pp.263-271.

Un altro elemento che ci può aiutare a definire il nostro tema è la presenza di specifici culti connessi alla civiltà e alla cultura del pellegrinaggio. Cappelle, chiese, affreschi dedicati a san Giacomo, san Cristoforo, san Martino, san Nicola, o ad altri santi connessi alla spiritualità del pellegrinaggio, cicli iconografici rappresentanti miracoli accaduti agli stessi pellegrini sono certamente indicativi e si estendono su tutte le strade. Anche qui occorre distinguere: la presenza di san Giacomo non vuol dire sempre che si tratti di un itinerario compostellano, anzi spesso segnala solo dove c'è un luogo di accoglienza messo sotto la protezione del santo patrono per eccellenza dei pellegrini. L'ospedale di san Giacomo di Roma, ad esempio, serviva soprattutto per l'accoglienza dei pellegrini diretti ad *Petri sedem*, così come quello di San Giacomo di fronte alla cattedrale di Bari era destinato all'accoglienza dei pellegrini che visitavano il corpo di San Nicola.

Esiste anche un linguaggio simbolico comune, ben noto e comprensibile al pellegrino che gli permette di riconoscere la giusta via. A volte la strada è indicata da segni lasciati dagli stessi pellegrini, come graffiti, croci, labirinti o più genericamente dal simbolo della conchiglia che diviene il *signum peregrinationis* per eccellenza.⁸ Spesso la strada di pellegrinaggio, al di fuori dai borghi e delle città è segnata dalla presenza di tabernacoli, di fonti, di croci piantate negli incroci, di segni che i pellegrini conoscevano e si trasmettevano e che entravano a far parte del loro bagaglio di cognizioni itinerarie, da recepire e trasmettere. Questo linguaggio si estende su tutte le vie di pellegrinaggio e il saperlo riconoscere diviene un ulteriore elemento di appartenenza e di identità. E lo stesso accadrà nel ritrovare lungo le strade la memoria di temi e leggende legati e al pellegrinaggio e divulgati dagli stessi pellegrini, come i miracoli più famosi. Quello del "pellegrino della forca e del gallo", diffuso inizialmente dallo stesso codice callistino e poi dai leggendari devozionali a partire da quello di Jacopo da Varazze, si diffonde in tutte le strade d'Europa, dal mondo scandinavo alla Sicilia, dal Portogallo alle ballate popolari slave. Altre volte sono le leggende carolingie che indicano il passaggio di pellegrini.⁹ Il Camino di Santiago si riempie degli echi della battaglia tra il gigante Ferragut ed

⁸ K. KÖSTER, *Les coquilles et enseignes de pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des Routes de Saint-Jacques en Occident*, in catalogo dell'esposizione *Santiago de Compostela. Mil ans de Pèlerinage européen*, Gand 1985, p. 85-95. Si veda anche P. CASTELLI, *Dalla conchiglia di Venere alla conchiglia di Sant' Jacopo. La metamorfosi di un simbolo*, in *Actas del Congreso de estudios xacobeos*, Santiago de Compostela 1995. Patrizia Castelli dopo un'ampia disamina sul significato della conchiglia dal mondo classico al pellegrinaggio compostellano, conclude alludendo ad un contenuto allegorico filtrato dal mondo classico e paleocristiano che spingerebbe nella direzione di una interpretazione connessa alla resurrezione dell'anima: "Il simbolo della conchiglia, caricato già nella tarda antichità di un significato connesso alla resurrezione ed alla glorificazione, quest'ultimo di eredità classica, trova in ambito cluniacense una nuova esegesi connessa sia alla resurrezione, ma anche alle opere di carità che contrassegnano la vita dell'uomo pio. Il suggerimento proveniente dall'uso allegorico del termine *concha* intesa come tomba che allude al pari della *concha*- conchiglia, alla vita futura diviene parte significante dello stesso oggetto. I significati allegorici di *conca*, intesa come avello, nave, conchiglia sembrano tuttavia rimandare in modo stringente al concetto di resurrezione paragonabile all'itinerario del pellegrino che guadagna durante il cammino una nuova vita" (p.117).

⁹ Oltre il classico studio di J. BÉDIER, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de Geste*, Paris 1912 ed edizioni successive (in particolare il t. III il cui capitolo *Les Chansons de Geste et le pèlerinage de Compostelle*, pp.41-182 ed. 1929, è interamente dedicato alla questione), si vedano i recenti studi di A. HÄMEL - A.DE MANDACH, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, München 1965 e H.W. KLEIN, *Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland*, München 1986.

Orlando, di lance che fioriscono davanti alle tende dei paladini, di toponimi che alludono a tradizioni carolingie che hanno il loro centro nel passo di Roncisvalle, luogo di transito obbligato per la maggior parte dei pellegrini compostellani. Corni, olifanti, corazze, sepolture di guerrieri accompagnano il pellegrino, lungo tutta la via turonense e con particolare insistenza nella zona di Bordeaux e dei Pirenei, Ad Arles il grande cimitero di Alyscamps, che nel quinto libro del codice callistino si raccomanda che è da visitare con un perentorio *visitandum est*, raccoglie migliaia di tombe¹⁰ che si diceva contenessero i corpi di cavalieri e soldati di Carlomagno che rappresentano, per i pellegrini italiani, tedeschi, slavi che seguiranno la via tolosana, il primo impatto ed il primo segnale che si trovano sulla strada di Roncisvalle. Ma non solo i cammini di Santiago si riempiono di memorie carolingie,¹¹ la via francigena si popola di passi, di querce d'Orlando, di palazzi, tavole e grotte di Carlomagno che continuano anche oltre Roma, lungo l'Appia e soprattutto in Puglia, vicino ai porti per la Terrasanta, dove molti dolmen sono stati convertiti in tavole di Orlando o di Carlomagno per un fantastico ed immaginario banchetto, sotto gli occhi dei pellegrini e dei crociati, che d'altra parte spesso trovavano raffigurato, il ricordo delle battaglie grande imperatore dei franchi e dei suoi paladini nei pavimenti e nei portali delle chiese romaniche pugliesi.

Né fu solo immaginazione o fantasia di pellegrini. Il "sogno di Carlomagno" che troviamo all'inizio della cronaca carolingia detta dello *Pseudo Turpino* inserita anch'essa nel codice compostellano come quarto libro, è, probabilmente, raffinata ed abile operazione politica dell'Ordine di Cluny che voleva unire in un unico processo Santiago e Carlomagno. Il "sogno" che era poi il cluniacense sogno di una Europa cristiana unita tra mondo slavo e mondo musulmano, descrive un imperatore assorto nella contemplazione della via lattea celeste simbolo del Cammino di Santiago da liberare. Un tema che elegantioreficerie e preziose miniature diffonderanno negli ambienti colti europei: da Aquisgrana fino ai poemi in franco veneto che, nell'autunno del medioevo, continuano a tenere desta con *la Prise de Pampelune* e *l'Entrée d'Espagne*, le vicende del *Camino de Santiago* e del leggendario intervento dell'imperatore in terra di Spagna.¹²

¹⁰ R. OURSEL, *Le strade del Medio Evo. Arte e figure del pellegrinaggio a Compostela*, Milano 1982, p. 29: "Apparve allora il Cristo. Solennemente benedisse il luogo; poi, con umiltà, andò a inginocchiarsi tra i vescovi. Alla fine disparve, e tutti poterono constatare che la pietra aveva serbato l'impronta del suo ginocchio. (...) Scacciato il malefico pagano dal Cristo che si era degnato con una concessione unica e inconsueta, di accogliere nella sua umanità misericordiosa tutti i morti che colà giacevano e che gli erano stati testimoni, gli Alyscamps divennero, per i cristiani del Rodano, il luogo di sepoltura dove essi erano sicuri di riposare accanto a Cristo e sotto la sua protezione. Lungo tutto il fiume si imbarcavano i cadaveri che la corrente trasportava fino a Arles, li venivano scaricati, poi trasportati agli Alyscamps, dove ricevevano sepoltura. Si racconta che i prodi caduti al servizio di Cristo, nei combattimenti contro i pagani a Narbonne, a Orange, perfino a Vienne, v'erano stati riuniti e che sant'Onorato in persona aveva accettato di diventare il loro guardiano". Successivamente i combattenti per la fede vennero identificati nei paladini e soldati di Carlomagno.

¹¹ F. CARDINI, *Per l'Europa risuona ancora l'olifante*, in *Sulle Orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, a cura di A.I. Galletti, Padova 1987, pp. 20-31.

¹² R. LEJEUNE, *La légende de Roland dans l'art italien du Moyen Age*, in *Atti del Convegno La poesia epica e la sua formazione*, Roma 1970, pp. 299-314. In particolare si veda la tesi di laurea di L. MAROZZI, *La tradizione compostellana nell'epica franco-veneta: L'Entrée d'Espagne e la Prise de Pampelune*, Università degli studi di Perugia, Anno accademico 1994-95.

Carlomagno e Santiago appaiono nel codice callistino come due cardini, uniti in un processo di reciproca autodignificazione, al quale probabilmente non fu estranea la regia che in quegli anni intorno al pellegrinaggio compostellano si tesseva da Cluny attraverso una laboriosa trama di fondazioni strategiche di monasteri, di matrimoni reali, di contatti diplomatici tra la sede episcopale santiagohe e la Borgogna, come risulta evidente fin dal *Liber Sancti Jacobi* attribuito al borgognone e cluniacense Callisto II.

In tale ambito va considerata anche la politica dell'arcivescovo Gelmírez¹³ che tende al rafforzamento dei rapporti della diocesi compostellana più verso la Francia e verso Roma che verso le diocesi ispaniche con le quali è in contrasto per il primato. La sua politica *ultra montes* è uno degli elementi di rilievo nel carattere europeo della devozione compostellana. Il pellegrinaggio *ad limina Sancti Jacobi* diviene uno strumento in più, forse quello decisivo, nella sua proiezione verso l'Europa. Da qui anche i vari processi di sprovincializzazione di Santiago, la presenza di miniatori inglesi, di architetti e scultori francesi, di quei giullari provenzali che avranno un ruolo decisivo nella formazione dei *Cancioneiros de amor*.

La proiezione europea del *Codex* risulta chiaramente anche nel secondo libro che riporta le storie di ventidue miracoli ritenuti esemplari. Solo due di essi si riferiscono alla Spagna, mentre nove avvengono in Francia o hanno come protagonisti dei francesi, quattro in Italia, altri in varie nazioni europee e ben quattro riguardano pellegrini che si trovano imbarcati nel viaggio per mare a Gerusalemme. Dato il carattere esemplare della scelta dei miracoli, è evidente, vicino all'influenza francese dei compilatori del codice, anche la volontà di estendere il culto per San Giacomo a tutti i paesi cristiani ed addirittura collegarlo al pellegrinaggio a Gerusalemme. Inoltre alcuni di questi miracoli, vengono diffusi dai pellegrini nelle proprie zone di origine ed è possibile determinare, proprio attraverso i cicli iconografici, le *Sacre rappresentazioni*, la memoria conservata nel folclore, come il pellegrinaggio a Santiago sia sceso a fondo nella cultura occidentale cristiana. Valga per tutti l'esempio del V miracolo del secondo libro del codice callistino, il cosiddetto miracolo del "pellegrino, la forca e il gallo", presente in centinaia di affreschi, stampe, incisioni in tutta Europa, che ha dato origine a drammi sacri, ballate e tradizioni popolari dalla Scandinavia alla Sicilia, dal Portogallo al mondo salvo, radicandosi profondamente anche nel folclore, come dimostra il fatto, per non andare molto lontano, che è ancora ricordato nella tradizione orale della zona di Sellano in Valnerina, mentre uno degli affreschi più belli si trova nella chiesa di San Giacomo, a pochi chilometri da Spoleto.

Il pellegrino medievale quindi si muove in un mondo culturalmente proprio e omogeneo e rafforza la sensazione di appartenenza ad una unica civiltà, addirittura ad una sorta di *societas peregrin-*

¹³ Su Gelmírez si vedano: A. G. BIGGS, *Diego Gelmírez, first Archbishop of Compostela*, Wash. D. C. 1949; Sull' anno e giorno della sua morte (6 Aprile 1140) cfr R. A. FLETCHER, *The Archbishop of Santiago de Compostela between 1140 and 1173: anew cronology*, in "Compostellanum", XVII, 1972, p. 47; R. A. FLETCHER, *Saint James Catapult. The life and time of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford 1984.

norum, sovranazionale, facilmente riconoscibile dai segni che sulle sue vesti lo contraddistinguono, che lo fanno ammettere negli *hospitales*, e che gli garantiscono alcuni privilegi.

Gli stessi *indumenta peregrinorum* rappresentano, infatti, un elemento di unità oltre che di identificazione. All'inizio non troviamo grandi differenziazioni. Nelle miniature che illustrano le *Cantigas de Santa María*, pochi sono i segni che contraddistinguono il pellegrino dagli altri viandanti, forse il cappello ad ampie tese e il bordone, ma con il passare del tempo il pellegrino tende ad uniformare i propri abiti. Già nel codice callistino appare ben definito nel rituale della partenza che vi viene descritto. Il pellegrino riceverà prima di partire il bordone e la scarsella, con un rito esteso a tutta Europa: da Utrecht dove è testimoniato da Nicolas de Munkathvera nel 1154,¹⁴ al sud della Germania dove nel Duecento e nel Trecento è frequentemente rappresentato iconograficamente nella cosiddetta *benedictio perarum et baculorum*,¹⁵ fino al Settecento, dove è ricordato ancora in occasione della partenza da Napoli per Santiago di Nicola Albani.¹⁶

Nel Trecento stampe, disegni affreschi, sculture, iniziano a rappresentare sistematicamente il pellegrino con il suo bordone, con la sua bisaccia, con il cappello ad ampie falde e con una mantellina corta sulle spalle, spesso di cuoio, sempre ornata di conchiglie o degli altri simboli del pellegrinaggio. Indumenti che divengono quasi una divisa e che contribuiscono a rafforzare anch'essi l'idea di appartenenza ad una unica realtà. Indumenti a cui si ispirano le confraternite per gli abiti processionali e di cerimonia e che rivestono lo stesso San Giacomo che, dalla tunica di apostolo, passa ad essere rappresentato con gli abiti dei suoi devoti.

Anche la toponomastica, un altro degli elementi utili per riconoscere una via di pellegrinaggio, ricorda al pellegrino che si trova in uno spazio proprio. Luoghi chiamati Hospital, Ospitaletto, Spedalichio, o san Pellegrino, valichi di montagna detti di san Giacomo, o designati con i nomi dei santi protettori dei viandanti e dei pellegrini, rinsaldano l'idea di muoversi in una geografia propria e, in qualche modo, rassicurante.

Infine, per comprendere appieno questo senso di identità e di appartenenza, occorre rifarsi alla testimonianza diretta dei pellegrini che troviamo nella cosiddetta letteratura odepórica e cioè nei

¹⁴ La trad. del testo in inglese e per la parte a nord delle Alpi in: F.P. MAGOUN, *The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera, the road to Rome*, in "Medieval Studies" VI (1944), pp. 347-350; in italiano e per il tragitto italiano fino a Gerusalemme in F.D. RASCHELLA, *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo*, in "Filologia Germanica" XXVIII-XXIX, (1985-1986), pp.550-67. Il testo anche in R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, pp. 65-72 da cui citiamo: "C'è ancora un'altra strada da prendere dalla Norvegia a Roma: per la Frisia, per Deventer o per Utrecht, e lì la gente riceve il bordone e la bisaccia ed è benedetta per il pellegrinaggio a Roma" (p. 68).

¹⁵ R. PLÖTZ, *Benedictio perarum et baculorum und coronatio peregrinorum. Beiträge zu der Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum, en Volkskultur und Heimat*. Fest für Josef Dünninger, ed. D. Harmening e E. Wimmer, Würzburg, 1986, pp. 339-376. Lo stesso saggio con il titolo di *Contribución a iconografía de Santiago nos territorios de fala alemana*, in *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, a cura di V. Almazán, Vigo 1992, pp. 217-261.

¹⁶ N. ALBANI, *Veridica Historia o' sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia*, Napoli 1743-1745, ed. e versione al castigliano a cura di Isabel González, Madrid 1993, p. 31.

loro diari di viaggio, nelle loro relazioni, nei *tagebücher*, negli *itinéraires* e nelle guide a loro destinate.¹⁷ La letteratura odepórica offre infatti una grande quantità di notizie non solo sulla vita dei pellegrini, ma su dove sono passati, dove hanno sostato, sulla condizione delle strade e degli *hospitales*.

Ebbene da questi testi emerge chiaramente come il pellegrino diretto a Santiago, vuoi per fede o per *curiositas*, spesso compiva più di una delle delle *peregrinationes maiores*. Uno dei primi racconti di pellegrinaggio che possediamo è opera di Nomparsignore di Caumont che agli inizi del Quattrocento va a Santiago lasciandoci una descrizione abbastanza dettagliata del suo viaggio.¹⁸ Ebbene nello stesso manoscritto troviamo la testimonianza di un secondo pellegrinaggio *d'outremer en Jherusalem*, così come accadrà per Lorenzo, rettore della chiesa di San Michele di Fiesole, che trascrive le memorie dei suoi pellegrinaggi agli estremi opposti del mondo cristiano in ottava rima.¹⁹

A partire dalla fine del Quattrocento il sovrapporsi di più devozioni si amplia, chi va a Santiago non trascura di visitare i santuari mariani, ma anche di conoscere il mondo. Molto espliciti sono i ricordi di diversi pellegrini-viaggiatori tedeschi che nell'ambito del *ritterfahrt*, il viaggio del cavaliere che in genere veniva fatto dal giovane nobile prima di assumersi il carico delle responsabilità del feudo paterno, iniziavano un lungo viaggio di conoscenza del mondo spesso collegato alla visita dei principali santuari della cristianità. In tale prospettiva troviamo il resoconto del viaggio del cavaliere renano Harnold von Harff che riunisce le devozioni di Roma, Santiago e Gerusalemme compiendo un lunghissimo viaggio, tra il 1496 e il 1499, che produce un racconto di singolare interesse perché intessuto di notazioni sui costumi, sul modo di vivere, sulle tradizioni dei popoli conosciuti e corredato di numerosi disegni e sugli itinerari percorsi.²⁰

Alcuni anni dopo il pellegrino veneziano Bartolomeo Fontana compie un viaggio che unifica le principali devozioni della sua epoca. Partito da Venezia nel 1539 visita innanzitutto Loreto, quindi Roma che descrive attentamente anche in funzione dell'anno santo del 1550, anno in cui il suo diario viene pubblicato a stampa.²¹ Quindi inizia il suo pellegrinaggio per Santiago seguendo la francigena ed attestandone il suo uso compostellano, senza trascurare i luoghi della devozione francescana, prima di Assisi nel suo viaggio verso Roma, e poi della Verna. Varie vicende lo portano al nord delle Alpi fino a Digione (ma a Torino spiega che il *vero camino dritto de San Giacomo* sarebbe quel-

¹⁷ Cfr. J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages*. Turnhout, 1981 ; P.CAUCCI VON SAUCKEN, *La literatura odepórica compostelana*, in atti del Convegno *El Camino de Santiago*, Pontevedra-Santiago, 1987, pp. 45-59.

¹⁸ Il testo del pellegrinaggio a Santiago in J. VIEILLARD, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon 1938, pp.132-140. L'ed. del pellegrinaggio a Gerusalemme in LELIEVRE DE LA GRANGE, *Voyage d'outremer en Jherusalem*, Paris 1858.

¹⁹ G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, in Atti del convegno *Il Pellegrinaggio a santiago de Compostela e la letteratura jacoepica*, Perugia 1985, pp.311-343.

²⁰ E. V. GROOTE, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff...* Köln 1860.

²¹ B.FONTANA, *Itinerario o vero viaggio da Venetia a Roma ... seguendo poi fino a Santo Iacobo in Galitia*, Venezia 1550, ed. a cura di A. Fucelli, Università di Perugia, 1987.

lo per la valle di Susa, Monginevro ed Avignone), quindi a Barcellona, lungo la valle dell'Ebro che gli permette interessanti descrizioni dei culti mariani di Montserrat e del Pilar, fino a giungere a Santiago e Finisterrae.

Fontana rappresenta senza dubbio il pellegrino rinascimentale attento e curioso a tutto ciò che visita, ma anche l'uomo imbevuto della religiosità della sua epoca che è fortemente connotata dai culti mariani, come dimostrano le deviazioni per Loreto, Monserrat, del Pilar e di numerosi altri santuari che egli non trascura di visitare e ricordare.²²

Il Cinquecento è probabilmente il secolo in cui maggiormente si teorizza sull'unità dei pellegrinaggi sia quelli maggiori come fa Felix Fabri in una vasta opera in cui parla dei pellegrinaggi a Roma, Santiago e Gerusalemme come pellegrinaggi reali e come esperienze spirituali,²³ sia come viaggi di fede e conoscenza, sia come teorizzazione del pellegrinaggio, secondo la prospettiva di trattati come quelli di Loarte sul modo di compiere i pellegrinaggi,²⁴ in cui ancora una volta Roma, Santiago e Gerusalemme vengono messi insieme, valutati separatamente e complessivamente.

Un certa visione circolare dei pellegrinaggi di questa epoca è presente anche in qualche documento precedente dal mondo balcanico, come quei testamenti di pellegrini ungheresi che indicavano tra i santuari che avrebbero visitato, spesso, in un unico viaggio, Bari, Roma, Santiago, il pozzo di San Patrizio in Irlanda, il sepolcro dei Re Magi a Colonia, per ritornare lungo il Danubio in Ungheria. Un percorso che con l'eccezione di Gerusalemme li portava a visitare i principali santuari della cristianità.

Continuando ad utilizzare questo tipo di fonti, vediamo che nel Seicento e nel Settecento è ancora diffusa l'idea di tentare di unire i grandi pellegrinaggi. Lo stesso Domenico Laffi, forse il più noto tra i pellegrini italiani a Compostella, pubblica alla fine del Seicento il suo *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galizia e Finisterrae*, un libro che in pochi anni avrà certamente due edizioni e un numero imprecisato di ristampe.²⁵ Contemporaneamente pubblica un resoconto del suo pellegrinaggio a Lisbona, al luogo natale di sant'Antonio ed un altro a Gerusalemme. Ancora nel Settecento troviamo nel racconto di Nicola Albani lo stesso desiderio di unire più devozioni possibile, da San Pietro di Roma, a Loreto e Montserrat fino a Santiago.²⁶

²² Bartolomeo Fontana mette tra le sue motivazioni anche la *curiositas*, motivando il suo viaggio, "per vedere varie e istruite parti e diverse terre dell'universo" (*Itinerario...* cit., *supra* nota 22 p.72). Dello stesso tono è l'affermazione che troviamo in Laffi: "Spinto non so se più da naturale inclinazione di genio piegantemi alla curiosità di vedere cose nuove o da spirito di pietà verso il glorioso apostolo san Giacomo mi portai già a Galitia per adorare quelle sacre ceneri, vivi semi d'eternità", in D. LAFFI, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, Bologna 1681, ed a cura di A. Sulai Capponi, Università di Perugia 1989, p.49.

²³ Cfr. La scheda bibliografica sub voce (pp.387-388), in U. GANZ-BLATTER, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem - und Santiago - Pilger (1320-1520)*, Tübingen 1990.

²⁴ G. LOARTE, *Trattato delle Sante Peregrinationi. Dove s' insegna il modo di farle con molto frutto spirituale...* composto nuovamente, in Milano MDLXXV.

²⁵ Cfr. Nota n. 22.

²⁶ Cfr. nota n. 16.

Questo continuo intrecciarsi di pellegrini che si muovono in tutte le direzioni lo troviamo documentato anche nei registri degli *hospitales* che li accolgono dove sono registrati nomi e provenienze da ogni parte d' Europa e in ogni direzione.

Potremmo continuare a lungo su questa falsariga che ci permette di affermare una profonda unità concettuale e reale dei grandi pellegrinaggi medievali ribadita e proiettata ben oltre i termini storici del medioevo, anzi continuata con fervore nell'inesausto mondo dei pellegrinaggi praticamente fino ai nostri giorni. Inoltre occorre considerare che gli itinerari di pellegrinaggio si intrecciano con altri itinerari che vanno ad altre mete e che quindi si sovrappongono e compongono con sistemi devozioni orientati diversamente, ma essenzialmente simili. Se poi consideriamo che le strade sono percorse all'andata ed al ritorno è evidente che il contatto tra i pellegrini anche se diretti a santuari diversi finivano per coincidere. La *francigena* è un caso esemplare: chi la discende verso Roma è un pellegrino romeo, o se intende continuarla fino ai porti della Puglia, un pellegrino gerosolimitano, mentre chi la risale verso i valichi alpini, o è un pellegrino che torna verso la propria casa o è un pellegrino compostellano. In ogni caso si tratta di un uso molteplici dello stesso sistema, che determina un sovrapporsi di legami e di un intreccio culturale e devozionale tra quanti la percorrono. E quindi di identità e di appartenenza.

Tra i vari pellegrinaggi medievali, ad ogni modo, quello per Compostella acquista un valore particolare che già Dante aveva notato in quella sua quasi ineludibile citazione.²⁷ Credo che tra i vari motivi che possono aver contribuito alla formazione di questa convinzione, peraltro ribadita anche da *Alfonso el Sabio* nelle *Partidas*,²⁸ c'è la lontananza della Galizia ed il suo essere *finisterrae* del mondo medievale.

Questa lontananza anziché produrre effetti centrifughi determina una eccezionale occasione di conoscenza e di scambio di informazioni e costituisce un elemento di rilievo per definire quegli elementi che permettono di configurare una comune cultura europea. Spazio e tempo quindi, oltre a rappresentare luoghi sacri in cui matura l'esperienza interiore del pellegrino, costituiscono la base del suo contatto con molteplici realtà che non avrebbe mai conosciuto se non avesse intrapreso il suo viaggio. La strada, gli *hospitales*, i luoghi di sosta, divengono un eccezionale spazio culturale in cui si trasmettono informazioni, dati, conoscenze che entrano a far parte del patrimonio comune di molte nazioni d'Europa. Lo scambio di idee di informazioni, di esperienze, dovette essere fittissimo e dovette incidere profondamente nella mentalità e nella cultura del pellegrino che nel suo lungo viaggio che durava mesi ed a volte anni aveva appreso una sorta di gergo comune che gli permetteva di comunicare con gli altri in qualsiasi direzione o da qualsiasi parte provenissero.

Quanto detto ci permette di concludere che il pellegrinaggio a Santiago de Compostela ha lasciato nel territorio un'enorme quantità di segni, riconoscibili non solo nel patrimonio artistico e letterario, ma anche in quei beni quali i costumi, la mentalità, le tradizioni orali ed il folclore che nella

²⁷ Vita nova, XL, 7.

²⁸ Partidas, I, XXIV.

ripresa attuale dei pellegrinaggi sono forse gli elementi che maggiormente hanno riacquisito vigore. In tal senso il patrimonio culturale jacobeo, inteso nella sua globalità ed articolazione di beni materiali ed immateriali, mostra di nuovo una grande vitalità e viene a costituire una straordinaria risorsa di grande rilievo in tutti i campi, obbligandoci ad una riflessione sempre più attenta sul suo significato e sulle prospettive che attiva nella nostra epoca.

EL CAMINO DE SANTIAGO EN EUROPA. LAS RUTAS FRANCESAS

Felix Benito Martin - *Escuela Superior de Arte y Architectura (Madrid)*

El Camino de Santiago fue una de las rutas determinantes de la formación europea en la plena Edad Media. Al igual que la peregrinación a Roma o también a Jerusalem, estas rutas constituyeron uno de los vínculos trascendentales para la formación de la identidad cultural europea a partir del siglo XI. Desde puntos muy alejados de Compostela, en toda Europa se configuran caminos que se dirigen hacia el extremo occidental del continente, aprovechando en gran medida los itinerarios y las vías tradicionales como las calzadas romanas o las más importantes vías medievales que ponían en comunicación las diversas regiones del continente.

Todos estos caminos penetraban en la Península Ibérica por el Pirineo a través de los puertos de Somport y Roncesvalles y ya en territorio español se juntan en Puente la Reina, al sur de Pamplona y desde allí se dirigen hacia el oeste hasta Santiago de Compostela en el tramo más característico del Camino, que los peregrinos recorren con la vista puesta en la tumba del apóstol como elemento definitorio del recorrido.

El fenómeno de la peregrinación a Santiago tiene sus orígenes en el descubrimiento del Cuerpo del Santo en el siglo VIII. En el año 951 el obispo de Puy, Godescalco es uno de los primeros peregrinos franceses. A partir del siglo XI el peregrinaje a Compostela conoce su momento de esplendor. Este momento coincide con el apogeo de la Orden de Cluny que promueve las peregrinaciones a los santuarios. En Francia hay numerosos de estos lugares que guardan reliquias de santos. Son iglesias que jalonan el Camino sin eclipsar el protagonismo de Santiago.

El Camino de Santiago gozó desde la Edad Media de la existencia de una importante promoción escrita, sobre todo para la época en que se desarrolla. La Guía del Peregrino, incluida en el Códice Calixtino (escrita presumiblemente por un francés del Poitou, Aimery Picaud, hacia 1139), describe en esta época las principales rutas del Camino en Francia: "Hay cuatro rutas que dirigiéndose a Santiago, se reúnen en una sola en Puente la Reina, en territorio español; una pasa por Saint Gilles de Gard, Montpellier, Toulouse y Somport; otra por Notre Dame du Puy, Sainte Foy de Conques y Saint Pierre de Moissac; otra atraviesa Santa María Magdalena, de Vezelay, Saint Leonard en el Limousin y la villa de Pèrigueux; otra más pasa por Saint-Martin de Tours, Saint Hilaire de Poitiers, Saint Jean d'Angely, Saint Eutrope de Saintes y la villa de Bordeaux".

En el centro de Europa las grandes vías continentales drenan hacia el oeste a través de Alemania en torno a dos ejes fundamentales la Oberestrassen y la Niederstrassen, (vía "superior" y "vía inferior"), que recorren el centro del continente hacia Francia. La Oberestrassen recorre desde la parte oriental de Alemania por la Sajonia, Franconia, Baviera para atravesar Suiza y lle-

gar a Francia al Valle del Ródano y alcanzar la Vía Podiensis y el Macizo Central en Le-Puy en Velay. Viene desde Berlín, Praga y Europa del Este y pasa por Leipzig, Nurnberg, Ulm, Munich, Einseldein, Berna, Fribourg y Ginebra.

La Niederstasse parte de la ciudad hanseática de Lübeck, donde recoge peregrinos de Escandinavia y recorre el norte del territorio alemán por las ciudades también hanseáticas de Hamburg y Bremen. Desde aquí se establecen diversos itinerarios. La mas directa recorre el Mosela, vía Tréveris, alcanza la Borgoña en Vezelay donde comienza la Vía Lemovicense, que recorre el territorio central francés hacia el mediodía, donde se une con las otras vías. Otra posibilidad era partir de Colonia hacia Aachen (Aix la Chapelle) y atravesando territorios de Flandes unirse en Arras con las vías que a través de París se dirigían a la vía Turonensis. *(foto 02)*

Las vías que proceden de Gran Bretaña y de los Países Bajos y Flandes se unen en la Picardía en el norte de Francia y a través de Arrás y Amiens llegan a París. Un camino directo desde Gran Bretaña hacia Francia es a través de Normandía y Rouen hacia Tours, donde comienza, ya según el Códice, la vía Turonensis. Otro modo de llegar los peregrinos británicos era embarcando en Plymouth llegaban a Mont Saint Michel desde donde se dirigían hacia el Camino donde llegaban a Poitiers o Saint Jean D'Angely. *(foto 03)*

Desde el sur de Europa las antiguas calzadas romanas recorren el territorio de la península itálica en dirección a la Provenza francesa hasta llegar a Arlés y Saint Gilles de Gard y recorrer la Vía Tolosana hasta atravesar el Piríneo en Somport. Precisamente la calzada que se dirige desde Roma hacia el norte se denomina la vía Francígena o vía de francos, sinónimo de vía de peregrinación. Discurre sobre la calzada romana Vía Cassia, que conserva esplendidamente su estructura pétra original en numerosos tramos. *(foto 04)* Recorre Viterbo, Bolsena, Acquapendente, Siena, Pistoia, Lucca, atraviesa el Apenino en el col de Cise y llega a Parma, donde recoge los peregrinos del Adriático, que vienen por la vía Emilia. Cruza el Pó en Piacenza y tras pasar Turín alcanzan los Alpes, que traspasa por el col de Mongenevre, puerto de montaña atravesado por Aníbal y Julio César en sus respectivas campañas. Desde allí, pasando por Briancon, descienden al valle del Ródano en Avignon *(foto 05)* desde donde se dirigen directamente a Saint Gilles de Gard. Allí los peregrinos de la vía Francígena se reencuentran con los que recorren el camino de la costa, que por la Liguria y Génova alcanzan la posición de Arlés, importante lugar de peregrinación donde se veneran las reliquias de San Trófimo, hoy ligadas al importante templo románico.

Tras esta breve introducción de la configuración del camino en Europa resumimos las cuatro vías en territorio francés, conocidas tal como se recogen en el Códice Calixtino.

La vía Turonensis, que comienza su recorrido oficial, de acuerdo con el Códice, en Tours pero parte de París y recorre Chartres y Vendôme. En París recoge los caminos de Gran Bretaña y de Flandes y Países Bajos que llegan a través de la Picardía, Arrás y Amiens. Alcanza el río Loire en Tours y de aquí hacia el sur atraviesa Poitiers, Lousignan, Melle, Aulnay, Saint Jean D'Angely,

Saintes, Pons, Blaye, Bourdeaux y a través de Las Landas alcanza el País Vasco francés donde se une con otras vías en Sauvaterre de Bearn cerca de Saint Jean de Pied-de-Port.

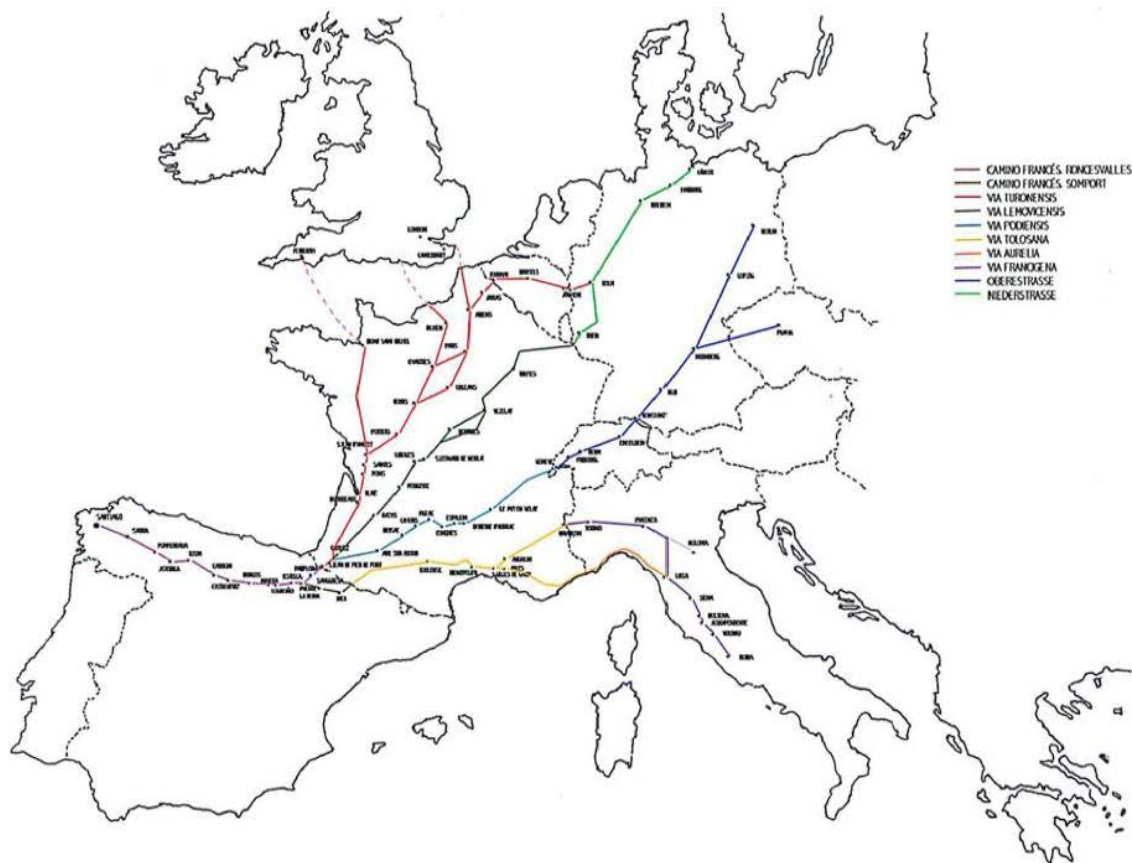
La vía Lemovicensis parte de Borgoña, donde recoge los peregrinos de la Niederstrasse, del norte de Alemania, del Valle del Mosela y Tréveris, a través de Chalons, Troyes y Auxerre y se reagrupa al pie de la colina de Santa Magdalena de Vezelay y tras atravesar el Loire en la Charité-sur-Loire llega a Bourges y se dirige al Limousin, donde alcanza el importante lugar de Saint Leonard de Noblat y desde allí Limoges, Perigeux, La Reole, Pontdaurat, Bazas, Las Landas, Saint Sever y Orthez para reagruparse después con la vía Turonensis.

La vía Podiensis parte de Le-Puy en Velay en pleno Macizo Central. Recoge los peregrinos del Valle del Ródano, que proceden de la Oberestasse, que recorre el sur de Alemania, Suiza y todo el centro de Europa. Desde la ciudad episcopal de Le Puy asciende el Camino hacia el Macizo Central donde alcanza su punto más alto en la Domerie D'Aubrac y luego desciende al Valle del Lot, en lugares como Saint Chely d'Aubrac, Espalion, Estaing, desde donde dejan puntualmente el valle para alcanzar el santuario de Sainte Foi de Conques, en el valle del Dourdou, uno de los puntos fuertes del Camino, por su interés histórico y ambiental. Desde aquí se dirige a Figeac y recuperando en valle del Lot, alcanza el lugar de Cahors y por la Pont Valentré se dirige a Moissac, L'Aire sur Adour y se une a las rutas occidentales en el lugar de Gibraltar poco al sur de Sauvaterre de Bearn, desde donde juntas se dirigen a Saint Jean de Pied de Port y el puerto de Roncesvalles.

Una ruta conecta las vías Lemovicensis y Podiensis a través del lugar mariano de Rocamadour, donde, en un enclave espectacular, se sitúa un importante centro de peregrinación de la Virgen. (foto 06)

La vía Tolosana recoge los peregrinos procedentes de Italia y del sur de Europa, tanto de la vía Francigena como los de la vía Aurelia, que cruzan el Ródano estos últimos en Arlés y los primeros por Avignon, que en el siglo XIV cobró una gran relevancia como sede papal. Tras cruzar el Ródano, ambos caminos se unían en Saint Gilles de Gard, donde comienza oficialmente la ruta según el código calixtino. Desde allí se dirige a Montpellier, Saint Guilhem le Desert, Castres y Toulouse, ciudad que da nombre a la ruta, Auch y busca el Pirineo por el paso de Canfranc. El último tramo se dirige al Pirineo, que cruza por el paso de Canfranc. Antes ha recogido un ramal que recorre el pie del Pirineo y que pasa por el lugar de Cominges, donde se encuentra la catedral de Saint Bertrand. (foto 07)

Pasamos a describir los lugares que las diversas rutas recorren a través de su recorrido francés en busca de los pasos del Pirineo y antes de penetrar en la península Ibérica.



01 MAPA DE LOS CAMINOS DE SANTIAGO EN EUROPA

Este mapa está vinculado a la Declaración del Camino de Santiago por el Consejo de Europa como primer Itinerario Cultural Europeo en 1991. Aquí se ve como los grandes caminos europeos drenan hacia las cuatro rutas francesas: los peregrinos británicos vía Calais, Amiens hacia Paris, vía Rouen hacia Tours, vía Plymouth, Mont Saint Michel, Angers, Poitiers o Saint Jean d'Angely. Los peregrinos de la Niederstrasse procedentes del norte de Alemania o de Escandinavia llegados a Lübeck penetraban por Flandes, vía Colonia y Aachen, Bruselas y Arras a la vía Turonensis o bien vía Trier, Troyes, Auxerre a Vezelay a la vía Lemovicensis. Los peregrinos del este de Alemania y del centro de Europa, vía Leipzig o Praga se reunían en Nurnbreg y desde allí por la Oberrestrasse por Suiza y cruzando el Ródano en Lyon llegaban a la vía Podiensis en Le Puy en Velay. Al sur, los peregrinos italianos se reagrupaban en Piacenza, cruzaban los Alpes por la vía Francigena y a través de Avignon se reencontraban en Saint Gilles de Gard con los procedentes de Arles y de la costera vía Aurelia.

02



02 TRIER. PORTA NIGRA

La Niederstrasse, procedente de las ciudades henseáticas, remontaba el Rin y el Mosela y llegaba a la ciudad de Traer, donde pasaba junto a la emblemática Porta Negra romana antes de penetrar en territorio francés.

03 ARRAS

Las dos plazas de la ciudad flamenca francesa de Arras veían pasar a los peregrinos procedentes de Fandes, Países Bajos y norte de Alemania vía Aachen.

04 AVIGNON

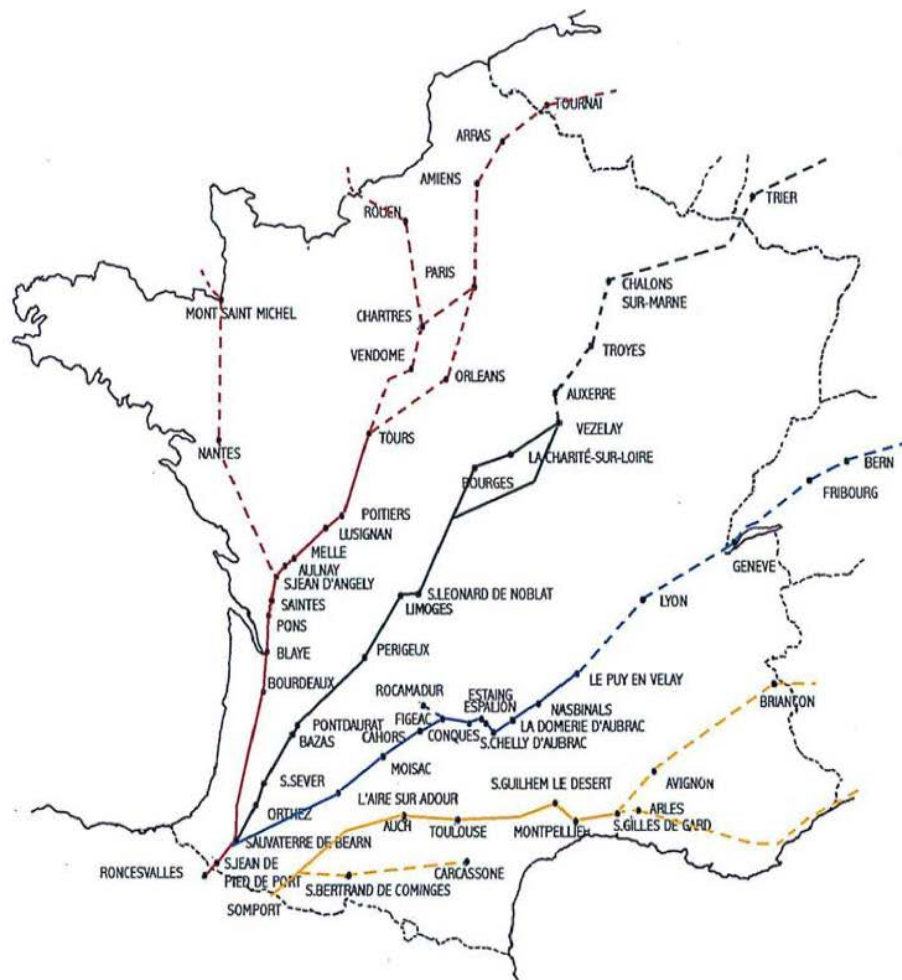
El palacio de los papas de Avignon, junto al cual pasaba la vía procedente del col de Montgenevre y de la vía Francigena en busca de la vía Tolosana en Saint Pilles de Gard, se mira en el Ródano.

05 VÍA CASIA

La vía Casia, que se dirigía desde Roma hacia el norte, sirvió de base a la medieval vía Francigena, que drenaba la mayoría de peregrinos de Italia y del sur de Europa, que se dirigían hacia la vía Tolosana. Aquí vemos un tramo conservado de la calzada en el Lacio, entre Viterbo y Acquapendente.



05



07 MAPA DE LOS CAMINOS DE SANTIAGO EN FRANCIA

Este mapa recoge las cuatro grandes vías francesas, recogidas en el Códice Calixtino. La oriental cruza los Pirineos en Somport y las tres occidentales se unen antes de cruzarlos en Roncesvalles. Se ven también las conexiones con las rutas europeas. Vemos la vía Turonensis con su primera etapa en París y su conexión con Tours bien por Chartres o bien por Orleáns y su prolongación hacia el sur por Poitiers, Saintes y Bourdeaux; la vía Lemovicensis drena fundamentalmente los peregrinos del norte de Alemania hacia Vezeley, Bourges, Noblat; Limoges, Périgieux; la vía Podiense recibe los peregrinos del centro de Europa a través de la Oberestrassa a Le Puy en Velay, el valle del Lot, Moissac. Las tres vías confluyen al pie del Pirineo en Saint Jean de Pied de Port; más al sur los peregrinos del Mediterráneo cruzaban el Ródano por Avignon o por Arles y confluyeron a la vía Tolosana en Saint Gilles de Gard, pasaban por Toulouse y cruzaban el Pirineo por Somport.



06



08



09

06 ROCAMADOUR

El centro mariano de Rocamadour con sus diversas capillas y santuarios colgados sobre la roca es un lugar excepcional ligado a los caminos que conectaban las vías Lemovicensis y Podiensis.

08 ARLES. SAINT TROPHIME

La portada de la gran iglesia románica de Saint Trophime, patrón de Arlés. Muestra su gusto clásico como la de Saint Pilles de Gard.

09 SAINT GILLES DE GARD

Los jacobinos del sur de Europa, procedentes del sur de Italia, que vía Arles o Avignon cruzaban el Ródano, se reagrupaban en Saint Pilles de Gard para recorrer la meridional Vía Tolosana. Aquí aparece la fachada románica de la iglesia de Saint Pilles con su triple portada de resonancias clásicas.

Vía Tolosana

La vía costera que procede de Italia, la vía Aurelia, tras recorrer toda la costa sur francesa, llega a Arlés, ciudad romana desde los tiempos de Augusto, antes de cruzar el río Ródano. Allí se encuentra la iglesia catedral de Saint Trophime, donde se veneran las reliquias del primer obispo de Arlés. Este templo es un importante ejemplar de la arquitectura románica con sus naves, su claustro, su campanario y principalmente su portada occidental, una obra maestra de la escultura románica provenzal. Junto a este edificio hay muchas otras iglesias medievales que nos remiten a la época de las peregrinaciones, como el enterramiento medieval de los Alyscamps. Todo ello entre los numerosos restos romanos, entre los que destaca el grandioso anfiteatro. *(foto 08)*

Los peregrinos que venían de Italia por la vía Francigena llegaban al Ródano en Avignon. Este lugar tuvo un gran apogeo a partir del siglo XIV con el cisma de occidente que convierte a esta ciudad sede papal, lo cual atraía numerosos peregrinos. Desde aquí cruzaban el Ródano, donde aún hoy se proyecta la silueta del palacio papal y llegaban a Saint Gilles de Gard donde se unían a los peregrinos que procedían de la costa y de Arlés para continuar camino de Toulouse.

La parte de la ruta recogida en el Códice Calixtinus comienza en la abadía de Saint-Gilles de Gard, que también era un santuario de prestigio en la edad media, meta de peregrinación con motivo del santo, que fue abad de este lugar en el siglo VII. Ahora reposa en la cripta, como ocurre con otros santos en tantos otros lugares del camino. Del edificio, que fue ampliado en el siglo XII, destaca su fachada occidental de triple portada ricamente esculpida; también la iglesia, la cripta y los elementos subsistentes de la antigua cabecera, que fue demolida. También completan el conjunto las instalaciones claustrales. En la villa se conservan además otros edificios románicos, uno de ellos frente a la abadía y como conjunto una parte del núcleo urbano. Se conserva, en el recorrido jacobeo, la puerta de la muralla por donde los peregrinos salían de la villa y un arrabal en torno a la calle de Santiago, que se recorría tras salir de la citada puerta. *(foto 09)*

El camino de Lunel y Montpellier seguía por el pequeño lugar de Saint Jacques en Monteux donde subsiste el hospital de Saint Gallargues-le-Montueux. Pasado Montpellier, ciudad que luego se consolidará como cabecera de la región del Languedoc, y que cuenta con un notable conjunto de parroquias medievales y la catedral, hay una pequeña desviación de la ruta.

En primer lugar se pasa el Puente del Diablo, sobre el Herrault; se trata de un puente medieval construido en el siglo XI en la desviación de la vía Tolosana para llegar a Saint Guilhem. *(foto 10)* Esta última localidad conserva numerosos elementos ligados a la época de las peregrinaciones. En el lugar de Saint Guilhem, la Abadía de Gellone cuenta con la iglesia, la cripta y parte de los antiguos edificios alrededor del claustro. El conjunto central del claustro fue vendido y

exportado. Se expone actualmente en "The Cloiters" New York. El conjunto integrado en un entorno natural bien conservado mantiene el carácter evocador de las peregrinaciones, con los restos de muralla, la puerta de entrada de los peregrinos, las calles que conservan los nombres con evocación histórica, la "Tour de Prisons", el castillo, los molinos, la iglesia parroquial de San Lorenzo, románica, así como numerosos edificios de vivienda que se remontan a la época románica, de la que conservan la estructura, la tipología y numerosos elementos de la fachada e interiores. La abadía y todo el conjunto constituyen una expresión completa y sugerente del mundo de las peregrinaciones y en concreto del Camino de Santiago. (foto 11)

Toulouse, la principal ciudad del mediodía francés y cabecera de la región situada al pie del Pirineo fue una etapa principal de la ruta jacobea y precisamente otorga su nombre a la vía que procede del sur de Europa y de Italia. La ciudad, situada junto al Garona se desarrolla en un centro cuyo origen urbano es romano con sus dos calles perpendiculares y donde se encuentra la catedral de Saint Etienne que los peregrinos se encontraban nada más entrar en la villa. A poniente surge el arrabal de Saint Sernin, donde se alza la basílica del santo, uno de los más importantes templos románicos de la cristiandad y, sin duda, uno de los lugares mayores del Camino de Santiago, que representa la arquitectura de las peregrinaciones. La existencia de esta doble estructura urbana, con ciudad central con la catedral y burgo en torno a un santuario es muy común en el urbanismo francés y lo encontramos a menudo en el Camino; Tours, Limoges, Perigeux. Desde este punto los peregrinos se dirigían por la Rue Romiergues a través de las iglesias de Saint Pierre y Jacobins hacia el puente sobre el Garona. (foto 12)

El paso del río Garona es un lugar clave del Camino. Allí se conserva algún tramo del puente antiguo, que formaba parte del camino y estaba flanqueado por dos edificios emblemáticos desde el punto de vista histórico. En el lado norte, el de la ciudad, el edificio de La Daurade, que siempre conservó su impronta de antigüedad relacionada con el origen de la ciudad hasta la transformación de su arquitectura a finales del siglo XVIII. En el lado sur, en el arrabal, se sitúa el Hotel Dieu de Saint Jacques, edificio muy transformado pero que conserva algunos vestigios de épocas anteriores (s. XVI) e incluso algún elemento medieval y especialmente su función, tan ligada a la existencia del camino. Recientes descubrimientos han tenido lugar en el antiguo convento de San Juan de Jerusalem, junto a la iglesia de L'Albade, en el extremo oriental de la villa, donde en un sepulcro románico aparece la imagen de Santiago peregrino con las conchas y el bastón.

Desde Toulouse el camino se dirigía al Pirineo central que atravesará por el paso de Somport, tras pasar entre otras poblaciones por Auch, ciudad catedralicia. Mas al sur la vía Tolosana recibe un camino secundario que desde la ribera del Mediterraneo y la ciudad de Carcassone recorre paralelo al pie del Pirineo y pasa por el importante lugar jacobeo de Saint Bertrand de Comminges.

El conjunto de Comminges y la vecina iglesia de Saint Just de Valcabrere se encuentran al pie del Pirineo. Este lugar constituye un buen ejemplo de valor de conjunto como elemento ligado a la ruta: la catedral de Saint Bertrand, con su arquitectura gótica, en la cima de la colina, con su claustro abierto, que se mira en el Pirineo, la pequeña villa con sus puertas -Porte Cabirol y Porte Majeu- que vieron desfilar numerosos peregrinos, así como las iglesias de Saint Julián y los restos arqueológicos que la circundan y que reposan al pie del recinto amurallado. La imagen del conjunto desde la cercana iglesia románica de Saint Just de Valcabrere resume el valor ambiental de este enclave, altamente significativo de la época de las peregrinaciones. (foto 13)



13 SAINT BERTRAND DE COMINGES

Desde la pequeña iglesia románica de Saint Just de Valcabere se goza de esta vista de la colina, donde al pie del Pirineo se levanta la villa de Saint Bertrand de Comminges, coronada por su catedral gótica y encintada por un recinto del que se ve una puerta.



10 LE PONT DE DIABLE

Pasado Montpellier la ruta cruzaba este puente medieval, desde donde un pequeño desvío se dirigía hacia Saint Guilhem le Desert.

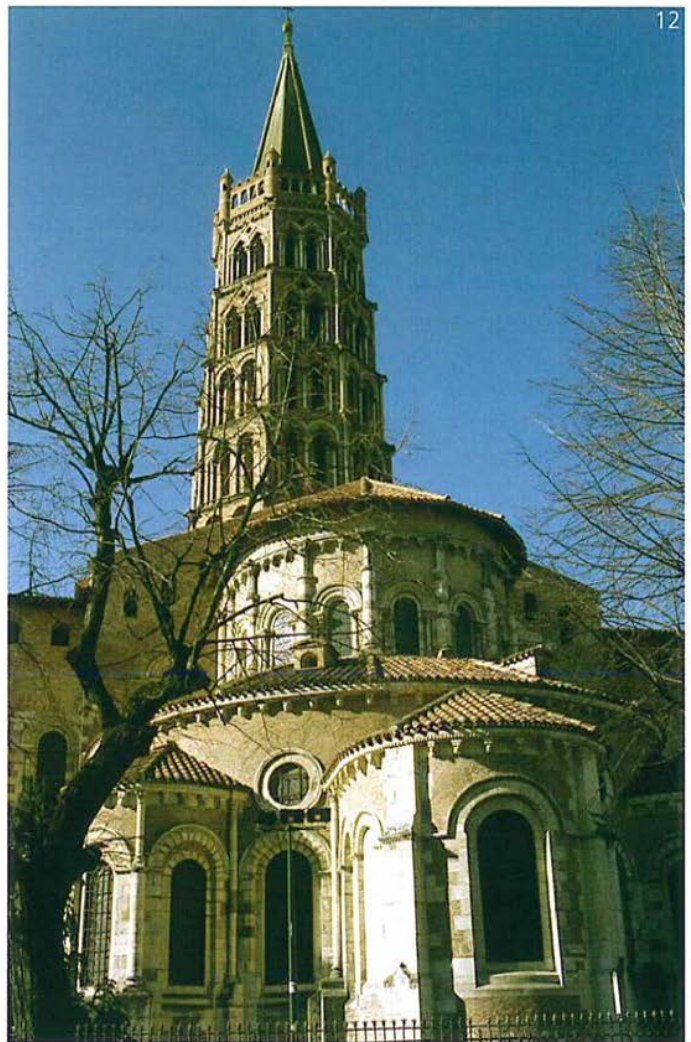


11 ABADÍA DE GELLONE. SAINT GUILHEM LE DESERT

Saint Guilhem le Desert es un pequeño núcleo de carácter medieval en un bello paisaje calizo que envuelve la abadía de Gellone, uno de los edificios clave de las rutas jacobeanas.

12 SAINT SERNIN DE TOULOUSE

La iglesia de Saint Sernin de Toulouse es junto con la catedral de Santiago de Compostela uno de los monumentos emblemáticos del Camino, Aquí se ve su espléndida cabecera con deambulatorio y capillas radiales coronada por su torre cimborrio octogonal de cinco niveles de arcos románicos y coronada por el chapitel.



12

Via Podiensis

Le Puy en Velay, centro de una importante peregrinación medieval a la Virgen es el punto de partida de una de las cuatro grandes rutas de Santiago en territorio francés. Recoge los peregrinos del centro de Europa que vienen a través de la Oberestrasse y el valle del Ródano. Le Puy cuenta, en la cima de un roquedo que da origen a la villa, donde estuvo situado el castillo, con un importante conjunto catedralicio: está compuesto por catedral, campanario, claustro, sala capitular, dependencias del cabildo, así como el recinto de la catedral "cloître", con el baptisterio, casa del preboste, capilla de peregrinos y otras dependencias, junto con las puertas conservadas de este recinto murado. Este complejo urbanístico, antaño muy común en las ciudades de origen medieval, se conserva muy escasamente en Francia, debido, en gran medida a que las importantes intervenciones del siglo XIX, tendentes a "recuperar" la integridad arquitectónica de los edificios medievales, despojaron a muchas de las catedrales de todos los edificios claustrales, dejando exentas las iglesias solamente. De ahí la gran importancia histórica del conjunto catedralicio de Le Puy en Velay. Junto a la catedral se encuentra otro de los notables elementos jacobeos existentes en Le Puy, el Hotel Dieu de Saint Jacques, que conserva elementos medievales: puerta, sala de enfermos y se integra con el ala occidental de los edificios capitulares del claustro. *(foto 14)*

En la parte norte de la villa se encuentra el Burgo de San Miguel con la subida a la capilla de Saint Michel de l'Aiguille, sobre un agudo roquedo, el puente medieval de San Miguel que recorrían los peregrinos que venían del valle del Ródano, la capilla de Saint Clair, la vecina cruz y los restos de la muralla del Burgo. Este burgo se conecta con la ciudad murada de Le Puy por la puerta conservada que ligaba ambos núcleos y por la rue de Tables se desciende a la place de Plot, donde se conserva una fuente en parte medieval junto a la cual los peregrinos se agrupaban antes de comenzar el itinerario de la vía Podiensis rumbo a Saint Jean Pied-de-Port y Santiago de Compostela.

De la place de Plot, arranca la rue de Saint Jacques, por donde salían de la ciudad los peregrinos jacobeos, por una puerta hoy desaparecida y seguían ya extramuros por las calles actuales de Capuchinos y Compostela, cuyos nombres evocan la peregrinación. *(foto 15)*

La Vía Podiensis se dirige ascendente hacia el macizo central; pasa por Saint Privat d'Alier, Monistrol, Saugues y Aumont d'Aubrac. Un lugar muy expresivo del camino es Nasbinals, en la subida al macizo, con su iglesia románica y el camino que se conserva a la salida de la aldea.

En lo alto del camino, en el cruce del Macizo central, se encuentra la Domerie d'Aubrac, pequeño enclave que conserva la iglesia, el hospital del siglo XVI, algunas edificaciones auxiliares y una torre que dominaba el conjunto. Es este uno de los lugares representativos de la ruta por la conexión de diversos edificios todos ellos ligados funcionalmente al sentido del

camino y el auxilio a los peregrino. Junto a las ciudades y monumentos, este tipo de enclaves son de los mas significativos de la ruta. *(foto 16)*

Ya descendiendo se llega a Saint Chely d'Aubrac, donde hay un puente del camino con una cruz en la que está representado un peregrino. El itinerario continúa por el valle del Lot, recorriendo entre diversos lugares, Espalion, con su puente y la calle de "romeros". Junto al puente se encuentra el palacio del obispo y cerca de la calle de romeros la iglesia parroquial. Tiene gran atractivo la imagen del núcleo asomado en ambas márgenes sobre el río Lot, con su edificación de origen medieval con los pisos superiores volados sobre jabalcones de madera encuadrando en ambas márgenes del río el hermoso puente medieval que cruzaban los romeros, cualificado el conjunto por la presencia del palacio episcopal. En el valle del Lot, tras pasar Espalion, el camino llega a Estaing, pequeño núcleo de considerable interés de conjunto, coronado por su castillo, en el que iglesia, puente y cruz tienen una relación directa con la ruta y que ofrecen su bella imagen en la margen derecha del valle. *(foto 17)*

Desde allí la ruta deja el valle del Lot y se dirige a Conques, "lugar mayor" de la vía Podiensis. En torno a la abadía de Sainte Foy, con su iglesia, prototipo de templo de peregrinación se despliega un extraordinario conjunto urbano y natural que desprende el poder evocador de las peregrinaciones y de la ruta jacobea. Su caserío, de tipología tradicional, que en ocasiones se remonta a la Edad Media, sus puertas de muralla, sus calles de romeros -calle Alta y Carlomagno- con la capilla de San Roque, -espléndido belvedere- el puente sobre el río Dourdou y todo el encuadre natural contribuyen a definir un lugar de alto valor emocional. *(foto 18)*

En el centro de este extraordinario conjunto se encuentra la basílica de Sante Foi, uno de los grandes templos románicos de las peregrinaciones, quizás con Saint Sernin de Toulouse y la catedral de Santiago las arquitecturas sobresalientes del Camino. Todo en el refleja la complejidad de la peregrinación: sus tres naves, su deambulatorio, su transepto, sus capillas radiales, el claustro. Especialmente notable es la escultura de la basílica concentrada en gran medida en su portada occidental donde está representada la clásica imagen románica del juicio final, con el pantocrátor en el centro y una curiosa representación de la santa en actitud orante. En el museo se completa el recorrido artístico con la presencia del relicario de Sainte Foi, verdadera joya de la orfebrería medieval, que representa una imagen sentada de la santa. Es este enclave uno de los mas claros ejemplos de centro de peregrinación por si mismo y al tiempo etapa clave en la ruta jacobea.

Tras pasar el puente sobre el Dourdou, el camino vuelve a cruzar el río Lot y llega a la ciudad de Figeac con su centro histórico, las iglesias de Notre Dame-de-Puy y San Salvador, la rue de Saint Jacques y el hospital del mismo nombre. Desde Figeac el Camino retorna al valle del Lot, que en este tramo alcanza una gran belleza por la presencia de diversos castillos y pequeños núcleos medievales como Saint Circ Lapopie, lugar que con su castillo e iglesia coronándolo domina el valle desde lo alto de un imponente roquedo.

Por esta ruta la siguiente etapa es la ciudad de Cahors, circundada por un meandro del río Lot. El centro histórico, paisajísticamente definido por el río y las montañas que lo circundan, está dominado por la catedral, ejemplar románico angevino con los tramos de la nave coronados por cúpulas sobre pechinas, como las iglesias de Souillac, Angulema o Perigeux. Los peregrinos salían de la villa y cruzaban el río Lot por la Pont Valentré, uno de los puentes medievales más importantes y hermosos de Europa con sus tres torres. (foto 19) Una vez pasado el río los peregrinos se dirigían hacia la abadía de Saint Pierre de Moissac uno de los lugares de referencia del románico, especialmente por su riqueza escultórica y tras pasar por La Romieu y Comdom llegaba a Aire sur Adour, donde el camino atravesaba el citado río.

En Aire sur Adour se encuentran las reliquias de Santa Quiteria, lugar de reposo de los peregrinos de la vía Podiensis. Como tantos otros lugares, Saint Gilles de Gard, San Seurin de Bordeaux o Saint Eutrope de Saintes, la cripta es el elemento central y simbólico del enclave. A continuación la ruta se entronca con los caminos occidentales -Vezelay y Tours-, que en el lugar de Gibraltar se unían para atravesar los Pirineos y atravesar anteriormente el lugar jacobeo de Saint Jean de Pied de Port, antes de cruzar el puerto de Ibañeta camino de Roncesvalles.

Saint Jean de Pied de Port es uno de los lugares significativos de la ruta por su posición, antes de atravesar los Pirineos, por su estructura urbana claramente lineal, de camino, como tantos núcleos jacobeos en la península y por los elementos singulares que conserva ligados al significado del Camino. Toda la pequeña villa refleja el papel que tuvo en la ruta jacobea: su carácter amurallado, al pie de la ciudadela, su estructura lineal, su calle mayor, dividida en dos tramos a ambos lados del río y del puente, la calle de Santiago y de la ciudadela al norte y la calle de España al sur. Tiene varias las puertas de la muralla, entre ellas la puerta de Saint Jacques, que los peregrinos atravesaban al entrar en la villa tras haber pasado la capilla de Santa María Magdalena. Tiene también otros monumentos como la prisión de los obispos y la iglesia parroquial, con la torre, que se localiza junto al paso del camino, contigua al puente. De hecho,

la imagen del río Nive, con su puente medieval, las casas asomadas al cauce, la torre de la iglesia y el arco sobre la vía constituyen una de las imágenes más características del camino. Pocos metros aguas arriba se encuentra otro puente, este de carácter medieval, el Pont Eyerraberry. (foto 20)

14 LE PUY-EN-VELAY. CATEDRAL

La magnificencia de la catedral de Puy-en-Velay servía de partida para los peregrinos de Santiago de la Via Podiensis, que bajaban por la Rue de Tables a la Place du Plot.



15 LE PUY. PLACE DE PLOT. RUE DE SAINT JACQUES.

La Place du Plot, en la parte baja de la ciudad, al pie de la colina de la catedral era el lugar de referencia de los peregrinos de la vía Podiensis, a donde se dirigía por la Rue de Saint Jacques.

16 LA DOMERIE D'AUBRAC.

En lo alto del Macizo Central los peregrinos se encontraban este enclave en la que junto a una capilla había una hospedería y otros edificios auxiliares, todo ello protegido por una torre fuerte.

17 ESPALION

Desde lo alto los peregrinos de la Vía Podiensis descendían al Valle del Lot. Allí se encontraban el lugar de Espalion y cruzaban este puente medieval con la vigilancia del Palacio del Obispo, que se ve al fondo.

18 CONQUES

Desde el valle del Lot los peregrinos se dirigen a Conques, donde en un paraje excepcional se encuentra el Santuario de Sainte Foy, una de las obras maestras del románico. Hoy mantiene todo el poder de sugestión, rodeado de un núcleo medieval bien conservado.

17





19 CAHORS. LE PONT VALENTRE

Cahors es un importante lugar ligado a la Vía Podiensis, situado en un meandro del curso del Lot. Los peregrinos que salían de la villa cruzaban el río por la Pont Valentré, un puente restaurado con tres torres, de los más completos del medievo en Europa.

20 SAINT JEAN DE PIED DE PORT

En esta imagen se observa el puente sobre el río Nive que los peregrinos recorrían y unían las dos partes del núcleo de carácter lineal sobre el tramo urbano del propio camino.

21 AUXERRE

Entre Troyes y Vezelay los peregrinos pasaban por la villa de Auxerre donde sus iglesias, como Saint Germain y la catedral de Saint Etienne se miran en la ribera del río Yonne.

22 VEZELAY

En el interior de la iglesia de Vezelay vemos la célebre portada, una de las joyas de la escultura románica y el interior de la iglesia románica con al cabecera de finales del siglo XII, ya preludiando el gótico.



23



24



23 LA CHARITÉ SUR LOIRE

El ramal norte de la vía Lemovicensis cruza la Charité sur Loire lugar donde se levanta una hermosa abadía románica, a la que veos rodeada por la villa y al puente medieval sobre el río.

24 BOURGES. CATEDRAL

La vía Lemovicensis, por su ramal norte a la salida de Vezelay, pasaba por Bourges donde se levanta una hermosa catedral gótica, singular desde el punto de vista tipológico, con cinco naves escalonadas y sin transepto, que aquí vemos en su imagen exterior.

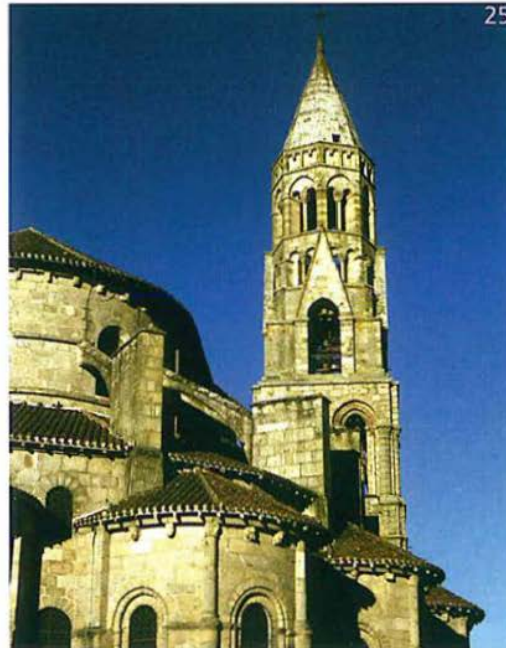
25 SAINT LEONARD DE NOBLAT

La iglesia de Saint Leonard de Noblat constituía un punto fundamental de la vía Lemovicensis. Hoy el lugar de Saint Leonard, junto al río Vienne constituye uno de los enclaves más evocadores del Camino.

26



25



26 LIMOGES

Pasado Saint Leonard de Noblat, los jacobeos de la vía Lemovicensis llegaban a Limoges, donde les esperaba el santuario de Saint Martial, del que hoy solo quedan restos arqueológicos. Pero, cruzada La Vienne, lo primero que encontraban de la ciudad era la imagen de la catedral de Saint Etienne.

Via Lemovicensis

Las rutas que recorren el norte del continente, siguiendo la vía natural de la Niederstasse alcanzan la confluencia del Rin y el Mosela a la altura de Coblenza y río Mosela arriba llegan a la histórica ciudad de Trier, la antigua Tréveris romana con su espléndido vestigio de la época imperial de la Porta Negra. Desde este punto penetraban los romeros en actual territorio francés y recorrían las poblaciones de Chalons, Troyes y Auxerre, para adentrarse en la Borgoña y dirigirse hacia las reliquias de la Magdalena en Vezelay. Troyes y Auxerre son dos ciudades llenas de referencias medievales y de las peregrinaciones. Troyes cuenta con un importante conjunto de iglesias góticas de las que sirven de referencia Saint Urbain y la notable catedral de gótico radiante, así como un pequeño barrio conservado con casas construidas con entramados de madera. Auxerre, ya ciudad borgoñona muestra la imagen de sus iglesias, entre ellas la abadía de Saint Germain, y de su catedral gótica de Saint Etienne en una hermosa vista de conjunto sobre el río Yonne. Cuenta, también en el centro con una torre de reloj sobre la vía principal del núcleo. *(foto 21)*

Llegados al pie de la colina donde se alza Vezelay, los peregrinos se reagrupaban en kilómetros torno a la iglesia de Saint Pierre d' Asquins, distante dos, para iniciar el camino Lemovicense, bien por Bourges, bien por Nevers. En lo alto de la colina se encuentra una de las joyas del románico europeo, tanto por su arquitectura como por su escultura. En el año 1055, tras la llegada de las reliquias de Santa María Magdalena, se comienza a construir la nueva iglesia, de tres naves, con bóvedas de arista y una hermosa bicromía en la sillería de los arcos fajones. Así se construye el cuerpo de las naves. Entre 1140 y 1160 se amplía la nave con un nártex que permite alojar la portada de los pies, obra maestra de la escultura románica. Mas tarde se construye el cuerpo delantero con el presbiterio, deambulatorio y capillas radiales, obra que ya anuncia los comienzos del gótico (1171-1209). La iglesia y todo el conjunto anejo corona la colina y domina todo el territorio circundante. El núcleo de población de Vezelay, bien conservado está organizado en torno a una sola calle que asciende hasta la iglesia de la Magdalena. *(foto 22)*

El camino septentrional se dirige al Loire, que atraviesa por el gran puente de La Charité sur Loire, población que el camino recorre antes de cruzar el río. La ruta pasa junto a la iglesia de La Charité, una de las obras clave de la arquitectura románica borgoñona, junto con la vecina de Paray le Monial. La iglesia de La Charité sur Loire es de grandes proporciones, son tres naves y un hermoso deambulatorio, con una notable imagen tanto interior como exterior. Coronan el conjunto la torre, situada a los pies, y el cimborrio sobre el crucero. *(foto 23)*

Tras franquear el Loire el camino se dirige hacia Bourges, importante ciudad histórica que conserva una de las importantes casas medievales civiles francesas, el palacio del Jacques Coeur, y un pequeño enclave de edificación residencial medieval. No obstante, lo verdaderamente des-

tacado de Bourges es su catedral de Saint Etienne. Las principales catedrales góticas clásicas francesas pertenecen a un mismo modelo arquitectónico que encuentra su referencia en Chartres: tres naves, con la central mas alta que eleva su claristorio por encima del triforio ciego, que corresponde al exterior a la cubierta de las naves laterales, mientras que el nivel mas bajo de la nave central corresponde a las arquerías que comunican al interior con las naves laterales. Los contrafuertes y arbotantes exteriores permiten elevar la altura del cuerpo superior y por tanto de los ventanales. La organización en planta se completa con el transepto y el deambulatorio con capillas radiantes. Esta organización que encentra su modelo en Chartres se prolonga en Reims y Amiens, ganando progresivamente altura hasta llegar al extremo de Beauvais, que solo concluye con este modelo la cabecera.

Pues bien, en Bourges se establece otro modelo totalmente distinto del cual la catedral de Saint Etienne es una joya única, aunque templos de cinco naves encontramos en otros lugares, como Toledo por ejemplo. Se trata, en efecto, de un templo de cinco naves escalonadas, con alzado de triple nivel: arcada, triforio y ventanal. Pero, precisamente debido a la existencia de cinco naves, las laterales a la central son muy elevadas con lo que la arcada de separación con la nave central es muy grande y el claristorio relativamente menor. Entre estas naves laterales y las extremas se repite el mismo esquema: arcada, triforio y ventanales superiores. Esto produce un aumento muy vigoroso de las visiones transversales entre las cinco naves, de las cuales las tres centrales son muy amplias y elevadas. En efecto cuando se percibe una visión claramente transversal observamos un alzado interior de cinco niveles: ventanal del muro exterior, triforio de la nave lateral, ventanal de la nave lateral, triforio de la nave central, ventanal de la nave central. A todo ello hay que añadir que el templo carece de transepto y las dobles naves laterales se prolongan directamente en el doble deambulatorio. Todo ello configura un espacio espléndido pocas veces repetido en otros lugares. En el exterior se advierte la brillantez y rotundidad de esta solución en el nítido volumen del templo, cuya rotundidad se completa con la fachada occidental con sus cinco portales. *(foto 24)*

Desde Bourges el camino se dirige hacia el sur, donde se reencuentra con el ramal de Nevers, que recorre la abadía cisterciense de Noirlac y Neuvy-Saint Sepulcre y se dirige hacia el sur en dirección a Noblat.

Saint Leonard de Noblat, es uno de los lugares que en su conjunto resultan más evocadores del fenómeno del Camino en su doble vertiente de ruta de peregrinación y también de conjunto de lugares de peregrinación de interés por si mismos. Este, además, era un lugar muy querido al autor del Códice Calixtino La iglesia, con su amplio deambulatorio, aparece ligada al concepto de la peregrinación; también son de reseñar su campanario y su baptisterio. Toda la pequeña villa ofrece numerosos motivos de sugestión con respecto al Camino: el hospital de peregrinos, del que se conservan dos portadas románicas, las calles y viejas casas del conjunto urbano, la Casa de los Cónsules, el arrabal de las tenerías por el que los peregrinos de Santiago

entraban en la villa, la Rue de Saint Jacques. Pero también se conserva el camino que desciende al río, el puente medieval sobre la Vienne, el arrabal de Noblat que se desenvuelve en este enclave, los restos del castillo que lo vigilaba y los vecinos molinos. Todo el conjunto, tanto urbano como el medio natural que lo envuelve constituyen una clara expresión del Camino que se refleja en los ambientes urbanos y en sus diversos monumentos, principalmente en la iglesia de Saint Leonard. *(foto 25)*

Pasada esta villa el camino se dirige a Limoges una de las etapas clave de la vía, ciudad dúplice con la cité en torno a la catedral de Saint Etienne que se mira en la Vienne y el burgo en torno a Saint Martial, abadía que atraía a numerosos peregrinos y de la que hoy solo queda la cripta. Limoges es, pues, una ciudad muy transformada que en la edad media fue una importante etapa del Camino. Conserva también algunas calles del centro con arquitectura medieval. *(foto 26)*

La ruta se dirige hacia el sur donde alcanza la ciudad de Perigeux, sede de la abadía de Saint Front uno de los templos emblemáticos históricamente del camino. En el siglo XIX fue drásticamente restaurado por el arquitecto Paul Abadie autor del Sacre Coeur de París y parece ser que muy transformado. Era uno de los templos de bóvedas sobre las naves, como Angulema o Cahors. Desde Perigeux, el camino, con una variante que lo hacía en la bastida de Sainte Foi la Grand, atravesaba la Dordogne en la villa de Bergerac y se dirigía hacia el sur y cruzaba el Garona en el lugar de La Reole.

La ruta continúa y cuando pasa el pequeño cauce del río Bassane encuentra el pequeño lugar de Pontdaurat, etapa intermedia entre La Reole y Bazas en la vía de Vezelay y que constituye un ejemplo de la impronta de la ruta de Santiago. Junto al paso del río se sitúa una capilla de Saint Antoine y el vecino establecimiento religioso en torno a un claustro; el conjunto se completa con una hospedería para peregrinos. Lindando al puente, un molino contribuye a la conservación económica del conjunto. Todo él, con edificios ligados a la función económica y religiosa del enclave, constituye un notable ejemplo de instalación completa ligada al camino. *(foto 27)*

A continuación la vía asciende al lugar de Bazas, pequeña villa amurallada que desde un alto preside al inminente llegada a Las Landas. En la subida a la villa se recorre el arrabal de Saint Antoine con su hospital, donde los peregrinos reponían fuerzas antes de la travesía de Las Landas. Llega luego el camino a la hermosa plaza triangular de Bazas, casi enteramente porticada, donde en su vértice oriental se sitúa la catedral gótica que, construida a partir de 1233 y hasta el siglo XIV, sustituye a la primitiva catedral románica. Desde su espléndida posición domina la plaza y la pequeña villa amurallada de Bazas, de la que se obtienen hermosas vistas desde los valles laterales, principalmente desde el meridional. *(foto 28)*

El camino atraviesa a continuación Las Landas para llegar a Mont de Marsan y franquear el Adour en Saint Sever, donde se encuentra en el centro del pueblo la abadía románica de dicho

nombre, donde se rendía culto al santo. Hoy existe una completa iglesia románica con varios ábsides y un claustro en el lado meridional.

Finalmente, el camino llega a Orthez donde había un hospital de los Trinitarios, bajo la vigilancia de la Tour Moncade. A la salida de la villa hay un puente fortificado por Gastón Phebus en el siglo XIV con dos arcos y una torre en el centro. (foto 29)

Más adelante se alcanzaba el lugar de Sauvaterre de Bearn, en el paso de la "gave d'Oloron" donde el camino se unía a la vía Turonensis, para juntas unirse a su vez pocos kilómetros más adelante a la vía Podiensis en el lugar de Gibraltar.



27 PONTDAURAT

Tras cruzar La Garonne en La Reole, la Vía Lemovicensis pasaba el pequeño cauce del Bassane, donde se estableció una iglesia y un convento de Saint Antoine, ligada a la ruta, junto con una hospedería, un puente y un molino que contribuía a la conservación económica del enclave. Pontdaurat es un claro ejemplo de punto fuerte del Camino.

28 BAZAS

Entre el paso del Garona y la travesía de las Landas los peregrinos se encontraban con la villa de Bazas, sobre una colina, dominada por la catedral gótica, que se abre hacia una espaciosa plaza porticada.

29 ORTHEZ

La ruta Lemovicensis cruzaba la villa de Orthez y este puente medieval antes de unirse a las otras dos rutas occidentales y atravesar el Pirineo.



29

Via Turonensis

La vía Turonensis toma su nombre de la ciudad de Tours desde donde, franqueada La Loire, la ruta se dirigía con franqueza hacia el sur y recorría los lugares de Poitiers, Saintes y Bourdeux antes de entrar en la llanura pantanosa de Las Landas. Así lo recoge Aimery Picaud en la guía del peregrino. Esta vía, que recoge además los peregrinos de Gran Bretaña, Flandes, y los Países Bajos, venía de más al norte. Las rutas que llegaban al extremo septentrional de Francia venían de Flandes y de Gran Bretaña. De Flandes procedía de Bruselas, donde se unía otro ramal de la Niederstrasse, que partía de Colonia y por Aachen (Aquisgrán) llegaban a la citada ciudad flamenca. Recorrían la Picardía y la villa flamenca francesa de Arras con sus dos espléndidas plazas ornadas de fachadas en hastial. Tras pasar Arras los peregrinos procedentes de Flandes alcanzaban la ciudad de Amiens con su hermosa catedral perteneciente a la trilogía de grandes catedrales clásicas francesas con Chartres y Reims. *(foto 30)*

Desde Amiens la ruta se dirigía hacia París donde penetraba por el norte por la Rue de Saint Martín o por la Rue de Saint Denis donde había un hospital a comienzos del siglo XIV y se dirigía hacia el sur por el eje transversal norte-sur que en su origen medieval organizaba la estructura urbana de la ciudad del Sena. Por esta calle se llegaba a la iglesia de Saint Jacques de la Boucherie, hoy día desaparecida tras haberse quemado y de la que solo queda la hermosa torre flamígera del siglo XVI. Está situada en la margen norte del Sena muy cerca del centro de la ciudad. Desde allí hacia el sur los puentes atraviesan los dos brazos del Sena, de modo que el camino pasa delante de la catedral de Notre Dame y tras pasar el Pedir Pont, se dirige al lado sur de París, que recorre por la Rue de Saint Jacques, que tras pasar junto a la iglesia de Saint Severin y el Hotel de Cluny, sirve de salida de la ciudad y como su nombre sugiere da comienzo al camino de Santiago rumbo hacia Tours donde comienza la vía Turonensis. *(foto 31)*

De París Tours había dos caminos: uno buscaba La Loire y llegaba a la ciudad de Orleáns, junto al citado río y recorría este río por Blois y Amboise hasta llegar a Tours; el otro se acercaba al lugar mariano de Chartres y tras pasar por Vendome se reencontraba con la otra vía en Tours.

En Chartres visitaban la catedral de Notre Dame, la primera en el tiempo de las catedrales clásicas francesas, edificio comenzado a construir en 1194, tras un incendio del anterior románico del que quedan restos como el pórtico occidental. Va a constituir un modelo para el resto de las catedrales clásicas francesas: se deja de utilizar la bóveda sexpartita que obligaba a la alternancia de soportes y se instaura la cuatrimpartita; se eliminan las tribunas y se hace más sencillo el alzado interior de la nave central con tres niveles – arcos entre naves, triforio y ventanas superiores-. Estos irán ganando cada vez más altura con el sistema de contrafuertes y arbotantes exteriores. En planta, se refuerza el transepto y el coro con un deambulatorio de capillas radiales. *(foto 32)*

Queda de Chartres en la actualidad toda la ciudad alta medieval en una suave elevación flanqueada este por el curso del río Eure. En la colina emergen las torres de sus iglesias como la gótica de Saint Pierre y especialmente el volumen de la catedral. En el casco antiguo de Chartres hay zonas bien conservadas con numerosa edificación medieval, pero domina sobre todo la atracción de la catedral.

Una vez dejado el lugar de Chartres, el camino toma el curso del río Loir en Chateaudun, donde junto al castillo se conserva un pequeño pero coherente casco medieval con edificación bien conservada de entramados de madera dispuesto en la ladera hacia el Loir. En la parte superior Chateaudun se desarrolla en forma reticular en torno a una plaza central cuadrada.

Siguiendo el curso del Loir se alcanza la ciudad de Vendome donde espera la abadía benedictina de la Trinité con su gran iglesia gótica y otros lugares jacobeos del valle como Lavardín, con su iglesia románica de Saint Genest, Montoire, Troo con su pequeño hospital o Saint Jacques des Guerets con su conjunto de frescos de Santiago.

Así se llega a Tours ciudad situada sobre la Loire, donde empieza el tramo de la vía Turonensis recogido en el código calixtino.

La ciudad de Tours sigue un modelo muy habitual en las ciudades francesas de doble núcleo inicial: uno al este en torno al primitivo castillo y junto a el la catedral de Saint Gatien y otro mas al oeste en torno a la abadía de Saint Martín. Efectivamente este santuario mantuvo una gran importancia durante toda la edad media y es natural que de el partiera una de las grandes rutas a Santiago. De la gran abadía de Saint Martín quedan diversos restos, entre ellos dos torres, la torre de Carlomagno y la del reloj, pero no se conserva entera como tal. En torno a ella se formo un núcleo central de Tours con la plaza más urbana –plaza Pumareau- y es la zona donde la ciudad conserva en la actualidad su carácter mas urbano de raigambre medieval. (foto 33)

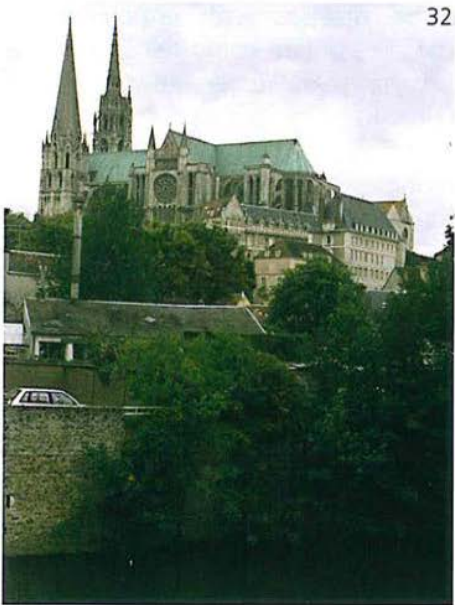
A Tours llegaba directamente otra ruta que utilizaban los ingleses, que desembarcaban cerca de Rouen y se dirigían hacia el sur a través de Le Mans para llegar a Tours y conectar con la vía Turonensis.

Desde Tours hacia el sur los peregrinos llegaban a Poitiers. Allí visitaban la iglesia de Saint Hilaire, obispo de la ciudad en el siglo IV, importante centro de peregrinación, con una extraordinaria cabecera con deambulatorio y un valioso ciclo pictórico. (foto 34) También en Poitiers, se encuentra la iglesia de Notre Dame la Grande, obra maestra del arte románico, Sainte Radegonde, edificio románico con notable cabecera y torre, así como la catedral gótica de Saint Pierre. Desde Poitiers el camino se dirigía a Lusignan, donde de su abadía benedictina subsiste la iglesia románica de Notre Dame y Saint Justin.

Melle es la siguiente etapa de esta ruta. El núcleo tiene un notable conjunto de edificios románicos, principalmente la iglesia de Saint Hilaire, en torno a la cual se despliega el arrabal que los peregrinos atravesaban tras pasar el puente sobre el pequeño río Beronne, al oeste del



30



32



31

30 AMIENS

Las rutas procedentes del norte, de Flandes, Países Bajos e Inglaterra, pasaban por Arras y Amiens hasta alcanzar París. Fachada de la catedral de Amiens.

31 PARIS. TOUR DE SAINT JACQUES

La tour de Saint Jacques, único resto de la iglesia de Saint Jacques de la Boucherie, vigila desde la margen derecha del Sena, el comienzo de la vía Turonensis, que atraviesa la Ile de la Cité y recorre hacia el sur la rue de Saint Jacques.

32 CHARTRES

Asomada desde la ladera de una colina, sobre el río Eure, la catedral de Chartres, etapa intermedia entre París y Tours de los peregrinos que se guían la vía Turonensis, sirvió de modelo al conjunto de catedrales clásicas francesas: Reims, Amiens, Beauvais.

33



33 TOURS. SAINT MARTÍN

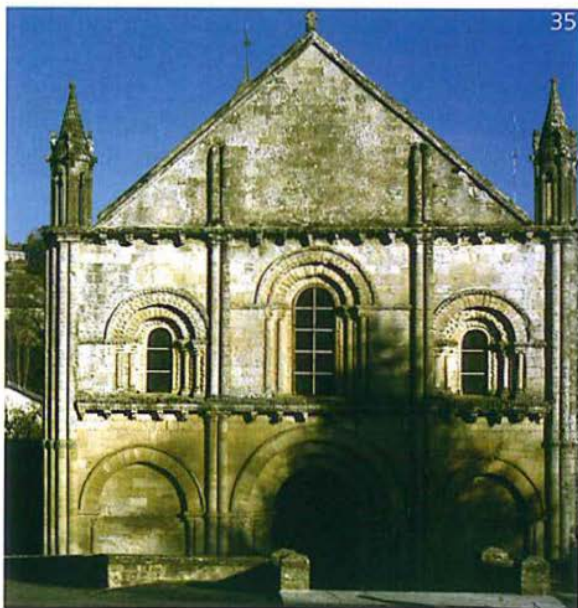
De la gran abadía de Saint Martín de Tours, uno de los edificios caracterizadores del camino, solo quedan restos, entre ellos estas dos torres que se ven en la imagen. En primer término la torre de Carlomagno, al fondo la torre del reloj.

34 POITIERS. SAINT HILAIRE

La iglesia de Saint Hilaire era el lugar jacobeo más específico de Poitiers, dentro de una población que contaba con numerosas iglesias. Aquí vemos el interior de este templo, con su estructura de tres naves que remata con un deambulatorio, en el que destacan las columnas exentas de la cabecera.



34



35

35 MELLE

La villa de Melle cuenta con diversas iglesias románicas. Extramuros, al pie de la colina, se asienta la iglesia de Saint Hilaire, la más completa, con su bella fachada de tres portadas, sus tres naves y su cabecera con deambulatorio.

recinto murado situado en alto. La iglesia es una joya del románico con tres naves, deambulatorio y tres capillas radiales tras el transepto, con otras dos capillas laterales. También está acompañada de notable escultura como la célebre estatua ecuestre del flanco norte de la iglesia. En la villa murada de Melle, también se encuentran las iglesias románicas de Saint Pierre y Saint Savinien y un notable ayuntamiento. *(foto 35)*

El siguiente punto de la ruta era la Iglesia de Saint Pierre de Aulnay, bellissimo ejemplar románico, de gran pureza de líneas y completo ciclo escultórico, aislada y enclavada en el interior de un cementerio. Es una iglesia de tres naves de cinco tramos con transepto de dos pequeñas capillas y capilla mayor muy configurada. Sobre el crucero se eleva una torre cuadrada verdadero hito del templo en su exterior. La arquitectura se completa con un importante ciclo pictórico en sus portadas y capiteles, como en el extremo sur del transepto o la portada occidental, con una puerta de entrada y dos laterales ciegas. *(foto 36)*

Desde aquí los peregrinos llegaban a Saint Jean d'Angely, donde quedan los restos de la abadía de San Juan Bautista, gran edificio medieval, varias veces reconstruido. Conserva restos medievales y de otras épocas posteriores. En el siglo XVII se vuelve a reinstaurar; un siglo más tarde se comienza a reconstruir la iglesia que queda inacabada con la revolución, tal como la vemos en la actualidad con el perímetro exterior y con las torres y fachada occidental terminados. De los edificios abaciales queda parte del claustro, la biblioteca, la sala capitular y otros elementos en torno a diversos patios.

El núcleo, anejo a la abadía, tiene interés por su relación con la ruta. Destaca la bella "rue de Gross Horloge", bajo una torre de 1405, antigua puerta de muralla por la que los peregrinos penetraban a la villa. Salían de ella por un puente, en el arrabal que se conoce tradicionalmente como puente de Santiago. *(foto 37)*

A Saint Jean d'Angely llegaban directamente los peregrinos británicos que embarcaban en Plymouth y alcanzaban el continente en Mont Saint Michel, importante lugar de peregrinación a su vez. Desde allí se dirigían hacia el sur y a través de Angers llegaban directamente a este lugar de Saint Jean. *(foto 38)*

Posteriormente se visita Saintes, antigua ciudad romana Mediolanuum Santorum, que conserva de esta época diversos elementos ligados a la ruta como el anfiteatro, junto a la iglesia de Saint Eutrope o el arco de Germánico. La ciudad se organiza en dos partes a ambas márgenes de la Charente. Los peregrinos penetraban en la villa por su lado oriental. Allí se encontraban con la abadía "aux Dames" importante edificio románico, fundado en el siglo XI para monjas benedictinas. La iglesia consta de una nave, un largo transepto y un coro en hemiciclo, de gran sobriedad de ejecución. En el siglo XII se añade la bella fachada occidental y una torre en el crucero con cuerpo cúbico coronado por otro octogonal.

Desde allí los peregrinos cruzaban la Charente y pasaban junto al arco de Germánico, aun hoy existente junto a la ruta. Anteriormente se cruzaba por un puente medieval torreado en su

punto medio y más elevado. Al entrar en la parte occidental de la villa, la más poblada, los peregrinos se acercaban a la catedral de Saint Pierre, gótica y los diversos hospitales.

Finalizaban el recorrido junto a la abadía de peregrinación, tanto local como formando parte del conjunto general del Camino en este caso la iglesia de San Eutropio, con su cripta, iglesia y campanario y restos de la abadía así como el burgo que preside. El santo reside en la cripta como en tantos otros lugares del Camino. Este conserva su arquitectura románica como gran parte de la iglesia, con su campanario y su nave y cabecera, que son elementos muy significativos desde el exterior. De hecho, la iglesia de Saint Eutrope situada en un lugar alto de la ciudad, no lejos de los restos del anfiteatro romano, domina con su campanario la imagen de Saintes. *(foto 39)*

La siguiente etapa de la vía Turonensis es Pons, ciudad lineal a lo largo del camino, que mantiene, por tanto, su estructura medieval, excepcional en Francia desde el punto de vista tipológico. Toda la villa y su disposición se relacionan con el camino: iglesia y arrabal de Saint Vivien; la fortaleza, uno de los elementos arquitectónicos definitorios de Pons; rue de San Martín con los vestigios de la iglesia y la Font-Pichot, situada a la vera de la ruta. Como principal elemento jacobeo Pons conserva el hospital, muy expresivo desde el punto de vista tipológico. Como aspecto de gran interés hay que subrayar que se encuentra emplazado justo sobre la ruta por encima de la cual cabalga una bóveda románica que sirve de cobijo para el acceso al inmueble. La imagen en la vía en Pons, cruzando bajo la bóveda del hospital es una de las más significativas del Camino. *(foto 40)*

Al llegar al estuario de la Gironde los peregrinos alcanzaban Blaye, donde recientemente se han descubierto vestigios de San Román de Blaye junto a la ciudadela Vauban que vigila la margen derecha del estuario, frente a la ciudad de Bourdeaux. Desde aquí, precisamente, los peregrinos de la vía Turonensis embarcaban para cruzar la Gironde y alcanzar Bourdeaux. Vecinas se encuentran las iglesias románicas de Saint Laurent d'Arce y Cors.

Bordeaux, la mayor ciudad del sudoeste de Francia, que tiene un importante desarrollo urbano del siglo XVIII, contiene diversos jalones del paso de la ruta jacobea. Los peregrinos, recién desembarcados, visitaban algunos de los elementos que establecen el diálogo histórico entre la ruta y la ciudad. En primer lugar, la iglesia de Saint Seurin, punto neurálgico de la peregrinación en la ciudad. Este era un lugar expresamente recomendado por la guía del peregrino. En la cripta reposa el cuerpo de Saint Seurin, obispo de la ciudad en el siglo V. Dejando la abadía románica, los peregrinos se dirigían al centro donde visitaban la catedral gótica de Saint André y luego seguían por la "rue de Saint James" y salían del recinto amurallado bajo la actual puerta de Saint Eloy con la torre y el reloj. Vecino se encuentra el hospital de Saint James, donde subsiste una capilla, al comienzo de la actual calle del Milagro. *(foto 41)*

Extramuros hacia el sur, los peregrinos recorrían los arrabales de Saint Michel y Sainte Croix. La iglesia de Saint Michel, cuenta con una capilla de Saint Jacques; está dominada por la esbel-

ta torre, con su aguja gótica de finales del siglo XV, (1472-1492). En el extremo del recorrido, los peregrinos visitaban la iglesia de Sainte Croix.

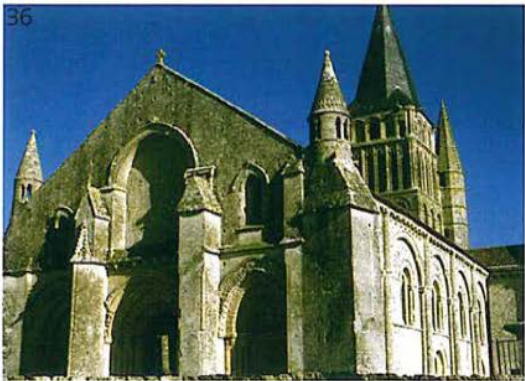
Desde Bourdeaux, la ruta seguía hacia el sur para atravesar las Landas. Tras cruzar esta zona la vía pasaba por Sorde l'Abbey y llegaba a Sauvaterre du Bearn donde se juntaba con la ruta Lemovicensis, para algún kilómetro después unirse con la vía Podiensis en el lugar de Gibraltar. En Sauvaterre se cruza la gave d'Oloron, con los restos de un puente medieval torreado al pie de la colina donde se levanta la pequeña villa coronada por su notable iglesia románica con su bella arquitectura en la que destaca la torre cimborrio y su portada occidental, que situada sobre dos arcos de medio punto y columna central presenta la clásica imagen del juicio final con el pantocrátor presidiéndolo.

36 AULNAY

Antes de llegar a Saint Jean d'Angely los peregrinos visitaban la iglesia de Saint Pierre d'Aulnay uno de los más completos ejemplos románicos ligados al camino. Iglesia de tres naves con transepto, cabecera y torre cimborrio en el centro.

37 SAINT JEAN D'ANGELY. RUE DU GROSS L'HORLOGE

La ruta entraba en la ciudad bajo la torre del reloj, estructura de puerta de muralla de comienzos del siglo XV y recorrían esta calle, que conserva diversas casas medievales y se dirigían hacia la basílica.



38



38 LE MONT SAINT MICHEL

Gran parte de los peregrinos británicos embarcaban en el sur de la isla y llegaban a tierras francesas cerca de Mont Saint Michel, Espléndida ciudad monumento enclavada en una península coronada por la abadía medieval de la cima. Desde allí se dirigían a la vía Turonensis a la que llegaban a Poitiers o Saint Jean d'Angely.

39 SAINTES. ANFITEATRO ROMANO Y TORRE DE SAINT EUTROPE

En la margen izquierda de La Charente, en Saintes, sobre una elevación, se encuentran los restos del anfiteatro romano, junto al cual se encuentra la iglesia de Saint Eutrope, lugar mayor de la ruta, muy recomendado por el Códice Calixtino. La iglesia es románica con su cripta y su notable cabecera, pero cuenta también con un campanario gótico, que vemos en la imagen.

40 PONS

Entre Saintes y Bourdeaux la vía Turonensis recorría la villa de Pons, de configuración lineal a lo largo del camino. Al final del núcleo pasaba bajo este arco medieval, de arquitectura románica, del hospital que se encuentra a la izquierda.

42 BOURDEAUX. CRIPTA DE SAINT SEURÍN

Los peregrinos de la vía Turonensis realizaban su primera visita de Bourdeaux en la iglesia de Saint Seurín. Era habitual en las ciudades del camino la presencia de santuarios, también motivos en sí mismos objeto de peregrinaciones. Es muy habitual la existencia de criptas donde se conservan los restos de los santos.

39



40



El camino de Santiago en Francia

El Camino de Santiago en Francia presenta un carácter diferencial con respecto a otros países, en concreto al tramo incluido en territorio español. En la Península Ibérica la vía se encuentra muy definida y conservada en gran parte. En territorio francés existe mayor diversidad en cuanto al carácter de las vías y la ruta se estructura en torno a jalones bien diferenciados que definen la secuencia del recorrido. Esta estructura deriva por un lado del propio papel desempeñado por el Camino en Francia como punto de encuentro de las vías de numerosos países que convergen hacia la Península, pero también de la propia situación histórica en el momento del florecimiento de la peregrinación. En efecto en el siglo XI y siguientes, Francia era el solar de una civilización de gran consolidación cultural, lo cual se manifiesta en una red de núcleos muy estructurada y en un conjunto de edificios de gran envergadura, tanto desde el punto de vista material como artístico. El fenómeno de las peregrinaciones, consustancial con el pensamiento y la civilización medieval encuentra en Francia sus más acabadas expresiones.

Numerosos lugares de peregrinación se encuentran ligados al fenómeno de las rutas jacobitas. Todos ellos constituían centros en sí mismos de atracción de numerosos lugares del entorno, algunos de ámbito comarcal o regional, otros de ámbito mucho mayor. Gran parte de ellos estaban ligados a las rutas de Compostela. Este carácter diferenciador de la ruta de Santiago en Francia, queda incluso reflejado en el Códice Calixtino, ya en la primera mitad del siglo XII. Si a partir del Pirineo, el Camino aparece detalladamente definido, en las cuatro vías francesas se configura como una sucesión de grandes centros de peregrinación, ligados entre sí y con el Camino de Santiago. *(foto 42)*

Desde estos primeros momentos de apogeo de la ruta se han ido configurando caminos que, uniendo esos grandes centros, van incorporando el sentido de la peregrinación. Gran parte de estos tramos se han perdido, otros se encuentran bajo carreteras de tráfico más o menos intenso. Pero, en todo caso, estas rutas van engarzando los lugares y enclaves que dan sentido al concepto del Camino: los grandes centros de peregrinaje, las ciudades que la ruta atraviesa, los pequeños lugares con iglesias, hospitales, puentes y otras estructuras que articulan el recorrido.

En los grandes centros de peregrinación, en torno a las reliquias de un santo o de la Virgen, la gran abadía que acoge a los visitantes con su iglesia, sus edificios claustrales y edificios anejos constituyen el centro. A veces es la catedral, en otros casos un monasterio, una colegiata o una iglesia. Muy frecuentemente todo el lugar envuelve el establecimiento religioso con sus barrios medievales, su muralla, sus vías de acceso a través de sus puertas, sus hospederías, sus cruces. En ocasiones la integración con el medio natural conserva y acrecienta el poder de sugestión del conjunto. En algunas de las más importantes ciudades, las transformaciones habidas en el siglo XVIII y XIX han configurado el nuevo carácter urbano. En estos lugares, los jalo-

nes de la ruta asumen un papel singular como testimonios concretos; la vía jacobea está representada entonces por una serie de edificios o enclaves articulados de un modo continuo o discontinuo que recorre el tejido urbano. (foto 43)

El conjunto de las cuatro vías jacobeanas, heredadas de la tradición que quedaba plasmada en el Liber Saint Jacobi, los elementos a ellas asociados, así como algún enclave exterior a ellos, pero intensamente ligado al camino, constituyen una parte sustancial del Camino de Santiago con respecto a toda Europa. Si en la Península Ibérica la ruta Jacobea presenta su perfil más definido, en su etapa final, en el territorio francés, alcanza algunos de sus aspectos culminantes. No en vano, el origen del esplendor y la fortuna histórica de la ruta se debió en gran parte a iniciativas surgidas en este país. La vocación protagonista durante la edad Media del peregrinaje jacobeo en territorio francés y su faceta de crisol de todos los caminos que de los más diversos lugares de Europa se dirigen a Santiago hacen del Camino de Compostela en Francia

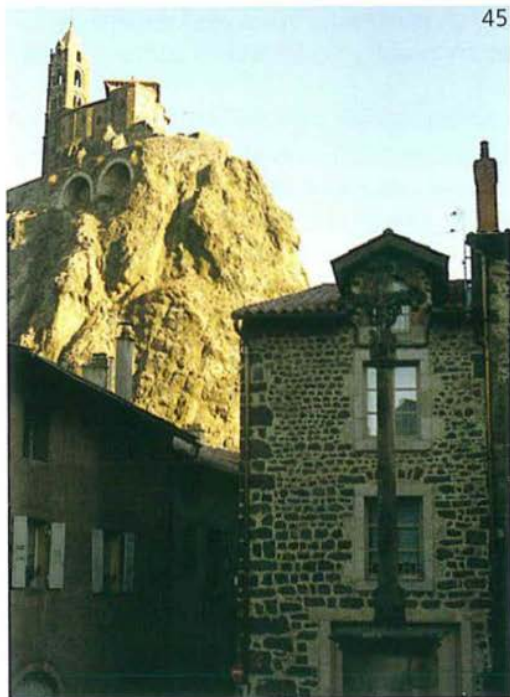
pieza indispensable en la comprensión del fenómeno y aglutinante de todos los caminos que recorren el continente europeo y se dirigen hacia la península.

Quedan de esta manera reflejados los distintos aspectos y elementos que reflejan el camino: monumentos aislados, tanto los incluidos en los cascos urbanos como los situados en el medio rural; los conjuntos históricos que se han ido formando en torno al camino o a los grandes santuarios; tienen también gran interés los enclaves o grupos de edificios que se generan en torno al camino, generalmente en el medio natural en un punto significativo del territorio como un paso de montaña o de un río.



41 BOURDEAUX. TORRE DE SAINT ELOY

Antes de salir del recinto y tras haber visitado la catedral de Saint André, los peregrinos recorrían la rue de Saint Jacques rematada por la puerta y torre del reloj o torre de Saint Eloy.



45

43 PIOTIERS. NOTRE DAME

No tan ligada al Camino como Saint Hilaire la iglesia de Notre Dame muestra una de las fachadas más notables de la arquitectura románica, con las tres portadas, el doble friso, las torrecillas laterales y el frontón superior.

44 SAINT JEAN D'ANGELY

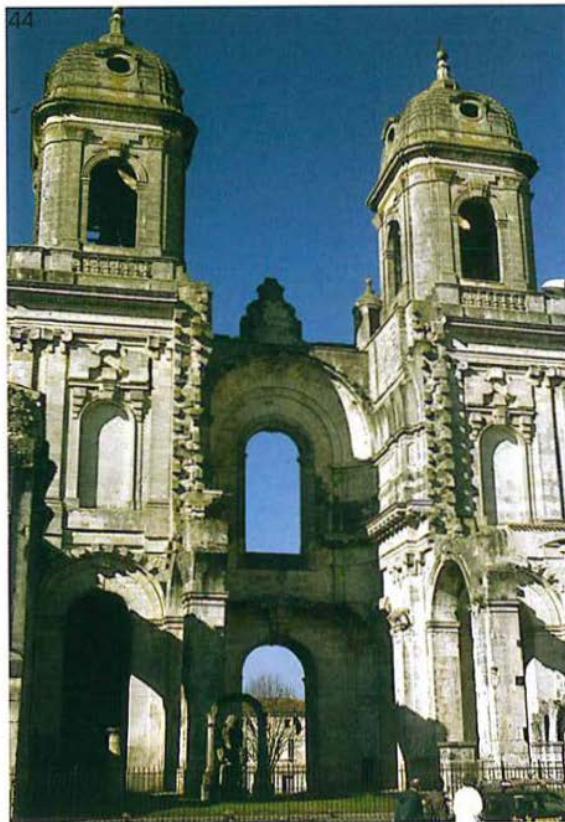
En Saint Jean d'Angely existió desde la edad media un santuario de San Juan Bautista, que fue derribado en las guerras de religión. En los siglos XVII y XVIII fue reconstruida la abadía. Las obras de reconstrucción de la iglesia resultaron inacabadas debido a la revolución. Así vemos hoy la iglesia, como en esta imagen de la fachada vista desde el interior del templo.

45 LE PUY-EN-VELAY. SAINT MICHEL

En Le Puy-en-Velay comienza la Vía Podensis. Sobre una roca la iglesia románica de Saint Michel de L'Aiguille. A sus pies, el arrabal con una cruz de término.



43



44

Monumentos

En diversas ocasiones los edificios se presentan en la ruta de una manera aislada, bien por su propia condición, bien por el hecho de que el entorno no haya conservado el carácter que evoque el fenómeno del Camino de Santiago. En el primer grupo podemos situar monumentos como "Le Pont du Diable", el puente de Saint Chely d'Aubrac, la iglesia de Saint Pierre d'Aulnay y dentro de los recorridos urbanos: Saint Gilles du Gard, Saint Sernin de Toulouse, Sainte Quiterie en Aire sur l'Adour, Saint Seurin de Bordeaux o Saint Hilaire de Poitiers. *(foto 44)*

Conjuntos

En algunas poblaciones la presencia del Camino se deja sentir no sólo en los edificios religiosos sino en todo el conjunto. Así ocurre por ejemplo en lugares como Le Puy en Velay, ciudad presidida por la catedral, pero en la que todo el barrio superior forma una unidad funcional y ambiental de matriz religiosa: catedral, hospital de Saint Jacques, palacio episcopal, baptisterio, casas de los canónigos, casa del pebostre, capillas diversas y la muralla que cierra con sus diversas puertas este recinto conocido como "le cloitre". Pero también está en la ciudad el enclave Saint Michel de l'Aiguille muy vinculado a la peregrinación, con la capilla en lo alto de la roca, la capilla de Saint Clair, la cruz y el puente de acceso. En la ciudad baja, aún intramuros, la Place du Plot, punto de partida de la vía Podensis y la rue de Saint Jacques también aparecen ligados al Camino. Realmente toda la ciudad antigua es una parte indisoluble del Camino. *(foto 45)*

Lo mismo ocurre en lugares más pequeños como Saint Bertrand de Cominges, con la villa alta amurallada en torno a la catedral, la villa baja, la iglesia de Saint Just de Valcabriere y el paisaje circundante. Rocamadour, el espectacular enclave mariano con varias capillas sobre un roquedo en el lateral del valle por encima de una calle lineal. Vezelay en su colina dominada por el gran basílica de Sainte Marie Magdalena dando comienzo a la Vía Lemovicensis, Bazas, con su catedral, o Saint Leonard de Noblat. Este último es un espléndido ejemplo poblacionte ligada al camino, con sus calles y plazas ligadas al paso del camino, como lugar de referencia la iglesia, el hospital, el camino hacia el vecino arrabal de Noblat en torno al puente sobre el río Vienne, esta entre otros ejemplos de conjuntos valiosos.

Saint Jean Pied-de-Port es un lugar indispensable para la comprensión del Camino. No solamente por la muralla, con sus puertas (Port de Saint Jacques), sino también por su configuración urbana y su carácter lineal. Todo el núcleo expresa la peregrinación, desde su configuración lineal en los dos barrios a ambas márgenes del puente sobre el Nive en torno a las calles de la "Citadelle" y "d'Espagne" hasta sus murallas, su iglesia y la torre bajo cuyo arco pasa la ruta. Todo ello recuerda el punto de unión de los tres caminos occidentales y el inminente paso de los Pirineos. *(foto 46)*

En la vía Tolosana el núcleo de Saint Guilhem le Desert también es un conjunto muy complejo en torno a la abadía, con su núcleo de carácter medieval ligado a las peregrinaciones y muy bien integrado en el paisaje.

Conques, en torno a la gran abadía de Sainte Foy, que junto con Saint Sernin de Toulouse y la catedral de Santiago los tres grandes templos románicos del Camino, es uno de los hitos culminantes en toda la ruta de Santiago y quizá de los lugares que mejor representan el fenómeno de las peregrinaciones en el medievo europeo. Todo el conjunto, desde la iglesia, su portada, la imagen de Sainte Foy, el camino, el núcleo y el paisaje forman un bien cultural excepcional, que bien podría ser considerado como Patrimonio Mundial por sí mismo; con mucha mayor razón ligado al Camino de Santiago. *(foto 47)*

Itinerarios en conjuntos

Sin embargo hay poblaciones donde el valor de conjunto disminuye en tanto que ligado a la ruta, debido, en gran parte, a las transformaciones que han sufrido. Así en las ciudades principales Tours, Poitiers, Bordeaux, Toulouse y otros núcleos de tamaño medio, como Saint Gilles de Gard, Saint Jean d'Angely, Saintes o Pons. En estos núcleos el Camino queda representado por un itinerario, con la consiguiente flexibilidad que siempre existía en un núcleo urbano, y jalonado por una serie de elementos que lo definen: generalmente un santuario o edificio religioso, la presencia de hospitales, los puentes, las puertas de la muralla, o las cruces que indicaban el Camino. Así en Toulouse, Saint Sernin, la "rue de Romiergues", el hospital de Saint Jacques, los vestigios del antiguo puente o los restos del convento de San Juan de Jerusalem pueden ser elementos que definen la ruta.

En Saint Gilles de Gard, además de la abadía, la calle que de ella partía salía por una puerta de la muralla que se conserva y un arrabal que mantiene el nombre de Saint Jacques.

En Saintes, la ruta procedente de Saint Jean d'Angely pasaba junto al gran complejo de la abadía de las Damas, y la calle enfilaba el puente sobre el río Charente y pasaba bajo el arco romano de Germanicus, hoy conservado; tras atravesar la ciudad murada y pasar junto a la catedral ascendía al burgo de Saint Eutrope para buscar la gran iglesia de peregrinación. *(foto 48)*

En el mismo Saint Jean d'Angely los peregrinos que venían de Poitiers penetraban en el recinto murado por una torre-puerta que se conserva en su arquitectura medieval así como la bella calle del Gross-Horloge, mediante la cual se dirigían a la abadía de San Juan Bautista y salían de la villa por un puente que conserva el nombre de Saint Jacques. Así se puede seguir la presencia de la ruta en todas las poblaciones que atraviesa: no es toda ella como conjunto adscribible al Camino, pero sí sus elementos definidores.



46 46 SAINT JEAN DE PIED DE PORT. PORTE DE SAINT JACQUES

Bajo la puerta de Saint Jacques los peregrinos de las tres rutas occidentales cruzaban juntos el lugar de Saint Jean de Pied de Port, núcleo de configuración lineal que desprende todo el poder de sugestión de la ruta y último de los lugares clave antes de cruzar el Pirineo.

47 CONQUES. CAMINO A TRAVÉS DE LA VILLA Saliendo de la basílica, el camino recorre la villa de Conques y pasa bajo el arco de la muralla antes de descender al valle del Dourdou. Al fondo la capilla de Saint Roch, junto a la que pasa el camino y desde la que se obtiene la mas completa vista general del asentamiento.

48 SAINTES. ABADIE AUX DAMES

En Saintes los peregrinos llegaba primero a la parte oriental de la ciudad, donde se encontraba la Abdie aux Dames, notable edificio románico, de bella fachada occidental. Después cruzaban La Charente, visitaban la catedral y se dirigían hacia la iglesia de Saint Eutrope.



Enclaves

Los ejemplos más característicos de "punto fuerte" en una ruta son aquellos lugares en los que germina una estructura de apoyo al camino. Una capilla y un hospital, frecuentemente ligados a un punto de paso -un río o un puerto de montaña-; junto a ellos surgen otros elementos que completan el pequeño conjunto. La Domerie d'Aubrac en el punto más elevado de la vía Podensis es buen ejemplo de ello con su iglesia, su hospedería, la torre fuerte y otros edificios auxiliares. Entre otros lugares de las cuatro rutas, Pontdaurat es un lugar muy representativo de este tipo de estructuras: en el paso del río Bassane se conserva el puente medieval; junto a él la capilla y el contiguo establecimiento religioso en torno a un claustro, formando parte del conjunto, el hospital de peregrinos; el conjunto se completa con un molino que contribuye al mantenimiento económico del lugar. Este tipo de enclaves son los que por su propia naturaleza mejor definen el Camino, son consustanciales al mismo y cuando se conservan son indispensables para su entendimiento.

Restos arqueológicos

También resulta necesaria la presencia de vestigios que, aunque actualmente carecen de gran relevancia arquitectónica, son indispensables para la comprensión histórica de la Ruta. Así ocurre con las ruinas de la iglesia de San Román en Blaye, junto a la ciudadela de Vauban o con los restos conservados de la gran abadía de San Martín de Tours o las excavaciones visitables de San Marcial de Limoges. No hay que olvidar que uno de los grandes fenómenos urbanísticos a que dieron lugar las peregrinaciones, junto con los asentamientos de carácter lineal, son las poblaciones medievales con dos centros: la cité, en torno a la catedral y el burgo, en torno a la iglesia de peregrinación. Así ocurre en Tours, en Limoges, en Perigueux o en Toulouse.

La situación actual del camino de Santiago en España, Francia y en el resto de Europa

En el año 1991 el Consejo de Europa declara el Camino de Santiago como primer itinerario cultural europeo. En el acto de la declaración pone de manifiesto un mapa que comprende el conjunto de los diversos caminos a través del continente, que en el extremo occidental se unen en un solo camino que recorre los últimos kilómetros en España, en el denominado por antonomasia Camino Francés o camino de francos, esto es de extranjeros venidos del otro lado del Pirineo. En este mapa que afecta a más de una veintena de países, quedan reflejadas también las cuatro vías francesas incluidas en el Códice Calixtino –Turonensis, Lemovicensis, Podiensis y Tolosana-; también las otras importantes vías medievales que drenan hacia ellas, como la Niederstrasse y la Oberstrasse en Alemania o las calzadas romanas (vía Casia o vía Aurelia) y la Vía Francigena en la península itálica.

En relación al Patrimonio Mundial la situación es la siguiente:

El Camino de Santiago está incluido en la Lista del Patrimonio Mundial, en su tramo correspondiente al territorio español, con el número C699. Fue inscrito el 11/12/93 en la reunión del Comité del Patrimonio Mundial que tuvo lugar en Cartagena (Colombia) de acuerdo a los criterios II/IV/VI de la Convención. Es la primera ruta o itinerario cultural que se incluyó en la Lista del Patrimonio Mundial. Con motivo de la declaración y al ser el primer caso de inclusión de una ruta o parte de ella, se preparó una reunión técnica de discusión sobre el citado concepto.

En Madrid, Noviembre de 1994 tuvo lugar una "reunión de expertos" promovida por el "Bureau" del Patrimonio Mundial en su reunión de Julio de 1994 (París). El objetivo del encuentro era profundizar en el concepto de Ruta o Itinerario Cultural en relación al Patrimonio Mundial. En las conclusiones de dicho Encuentro se fundamenta el concepto de Ruta Cultural, ligado al concepto más amplio de Paisaje Cultural. Queda reflejado en los siguientes aspectos:

- Idea de intercambio y continuidad en el espacio y en el tiempo.
- El valor de conjunto es superior a la suma de los elementos que lo constituyen.
- Revela una pluralidad de dimensiones.
- Es un tipo dinámico de paisaje cultural.
- Se basa en un conjunto de "puntos fuertes" y elementos tangibles.
- La prueba de autenticidad debe aplicarse en función del sentido y del mensaje del Itinerario Cultural.

La Ruta Cultural, queda expresada no sólo por los monumentos. Hay lugares, en ocasiones villas o aldeas, en las que los valores culturales e inmateriales quedan mejor y más completamente expresados por el conjunto que por el monumento aislado. Si, por ejemplo, nos referimos a las "etapas mayores" del Camino nos encontramos situaciones distintas, en el caso de San Sernín de Toulouse las transformaciones habidas en el entorno determinan que sea tan solo

el edificio el elemento que evoca la ruta. Sin embargo en Sainte Foy de Conques no podemos aislar el templo del entorno: del núcleo rural que lo envuelve, del trayecto urbano de la ruta con sus calles que han mantenido la fisonomía tradicional; de sus puertas de muralla; de las capillas al pie de la ruta; del puente sobre el río Dourdou; en fin del medio natural que le sirve de marco. En este mismo sentido existen numerosos elementos tangibles que, a diferente escala, expresan el contenido espiritual y cultural de la ruta.

Como se ha señalado el Camino de Santiago en España fue declarado como Patrimonio de la Humanidad en 1993 en el tramo que comprende la ruta principal en la Península, lo que siempre fue conocido como Camino Francés, que penetraba en España por los puertos pirenaicos de Somport y Rocesvalles. Cuando fue elevada la propuesta de declaración por parte del Gobierno español ante la UNESCO, se puso de relieve la preocupación de que solamente se declarara la parte española de un bien cultural que afectaba a numerosos países europeos. Se contestó que se planteaba como una declaración abierta a la que se podrían ir sumando otros tramos del camino de acuerdo al momento en que los diversos países tuvieran la información y el expediente preparado para ello.

En 1998 Francia presentó ante la UNESCO la parte del Camino de Santiago en Francia para su inclusión en el patrimonio mundial, que desde ese momento se unió a la parte ya declarada en territorio español.

El tramo francés del Camino de Santiago es determinante para su propia configuración por diversos motivos. En primer lugar porque quién dio gran parte de la carta de naturaleza al Camino en la Edad Media fue el Códice Calixtino que recogía los itinerarios franceses del camino con gran detenimiento, redactado por un francés Aymerid Picaud. Allí se establecen con claridad las cuatro vías que recorren el territorio francés y que se unen a través de los Pirineos en el Camino que se dirige desde Puente la Reina hasta Santiago. Por lo tanto estas cuatro vías canalizan todas las grandes vías del territorio europeo hasta los Pirineos y ulteriormente hasta Santiago. Por otro lado, como ya hemos puesto de relieve el valor artístico de los santuarios y basílicas que recorre el Camino en Francia es muy notable, no en vano el arte románico surge en gran medida en Francia y se expande en el territorio y a otros países a través precisamente de las rutas de peregrinación.

El conjunto de las rutas jacobeanas en Francia y en el conjunto de Europa alcanza, por tanto, una gran significación en la formación del arte y de la identidad cultural europea.

LUCUS E LUOGHI SACRI: LE DIVERSE TIPOLOGIE IN ITALIA

Cecilia Scoppetta - Dottore di ricerca in Pianificazione Territoriale e Urbana

Diverse tipologie di *lucus*

Lo “spazio del sacro” si va sempre più configurando come nuovo campo di indagine e di intervento nel quale sperimentare inedite forme di protezione e valorizzazione del patrimonio esistente.

Le montagne sacre, in particolare, sono state oggetto di un ampio dibattito a livello internazionale: infatti, prima ancora della definizione Unesco degli “*associative cultural landscapes*”, diversi luoghi sacri erano divenuti siti Unesco (e, tra questi, alcune montagne sacre)¹ come beni appartenenti al patrimonio naturale o culturale. La definizione degli “*associative cultural landscapes*” ha pertanto evidenziato la necessità di individuare le differenti tipologie di montagne sacre in rapporto alla loro potenziale iscrizione alla World Heritage List e, di conseguenza, di definire i possibili criteri-guida per la loro conservazione e valorizzazione. In questo senso, sono state proposte diverse classificazioni delle montagne sacre in rapporto alle diverse culture: si va dalle montagne sacre intese come centro del cosmo o del mondo o come fonte di una forza inaccessibile agli esseri umani, come divinità o come casa degli dei, come giardino e paradiso o come fonte di fertilità, come territorio degli spiriti degli antenati o come emblema di una comune identità, come luogo di ispirazione, rivelazione e trasformazione o come spazio arricchito di monumenti sacri, come sito associato ad una personalità religiosa o ad una leggenda.

Per quanto riguarda il caso dei *lucus* in Italia, il panorama è indubbiamente molto differente: non soltanto dal punto di vista geo-morfologico, ma anche dal punto di vista del significato, non si registra, infatti, la presenza di montagne sacre di una rilevanza paragonabile a quelle asiatiche o mediorientali. Piuttosto, le origini della sacralità dei boschi e dei monti può essere ricercata nello stesso termine di *lucus*² che, a differenza del *nemus* e della *silva* – il primo costituito da una *composita multitudo arborum*, la seconda caratterizzata dall’essere *diffusa et inculta* – indica un *arborum multitudo cum religione*: si tratta, cioè, di un bosco differente dagli altri perché ne è stato riconosciuto e sancito il carattere sacro in quanto dimora di una o più divinità. Per questo motivo esso non è coltivato ed è sottoposto, analogamente ai templi, ad

¹ Quali il monte Athos (Grecia), i monti Taishan, Emei e Huangshan (Cina), il Huascarán National Park (Perù), il Mount Kenya National Park/Natural Forest (Kenia), il Kilimanjaro (Tanzania).

² COARELLI F.; *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, in: *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l’Ecole Pratique des Hautes Etudes, V section, Naples Naples, 1993.

una serie di norme vincolanti: in questo senso, la *lex luci Spoletina* costituisce un efficace esempio.³ Questo tipo di boschi era molto diffuso nel mondo romano: solo a Roma se ne conoscono qualche decina,⁴ così come si ha notizia della presenza di altri nel Lazio ed, in generale, in tutta l'Italia e nelle province romane. E del resto, le tracce della diffusione di questi boschi – spesso consistenti anche in un piccolo gruppo di alberi – sono individuabili nella permanenza toponomastica: si va dai due casi umbri di Monteluco e Piediluco, a Luco dei Marsi, in Abruzzo (in continuazione del *Lucus Angitiaie*), a Lugo di Romagna, presso il santuario di Feronia a Bagnocavallo e della pieve di S. Pietro *in silvis*, fino al sito archeologico di *Lucus Feroniae*,⁵ presso Capena, in provincia di Roma. Sempre riguardo alla toponomastica, si riporta, inoltre, il caso del fosso Lucaràjjo (o Lucoràjjo), affluente di destra del Chiascio tra i comuni di Gubbio e Costacciaro, indicato sulla cartografia ufficiale con la forma modificata “Lucaria”: nell’area in esame, oltre che dai resti di antichi manufatti, forse riferibili ad architettura religiosa, l’esistenza di almeno due *luci*⁶ – quelli di Coretio e di Giovio – è attestata dalle Tavole Eugubine.⁷

³ PANCIERI S.; *La lex luci Spoletina e la legislazione sui boschi in età romana*, in: AA.VV.; *Monteluco e i monti sacri*, Atti dell’incontro di studio, Spoleto 30 settembre – 2 ottobre 1993, Centro Italiano di Studi sull’alto medioevo, Spoleto, 1994.

⁴ All’epoca del suo massimo splendore imperiale, Roma ospita numerosi, curatissimi frammenti delle selve (lecci, faggi, farnie, tigli, aceri, pini, lauri) che ricoprivano i sette colli prima della sua fondazione. I *luci* a Roma di cui si hanno attualmente notizie sono: *Lucus Facutalis*, *Lucus Larum Querquetulanum*, *Lucus Esquilinus*, *Lucus Poetelius*, *Lucus Mefitis*, *Lucus Junonis Lucinae*, *Lucus Vestae*, *Lucus Strenuae*, *Lucus Asyli*, *Lucus Bellonae*, *Lucus Feroniae*, *Lucus Lauretum*, *Lucus Furrinae*, *Lucus Albionarum*, *Lucus Petelinus*, *Lucus Semeles*, *Lucus Annae Perennae*, *Lucus Permagus*, *Lucus Sacri Nemus Argileti*, *Murtia*, *Lucus Viminalis*, *Lucus Fauni*. A questi *luci* si può aggiungere quello, leggendario, della ninfa Egeria (in realtà il bosco sacro dedicato ad Egeria era nei pressi delle Terme di Caracalla), una divinità arcaica minore connessa con le acque sorgive e con il parto, situato nell’attuale parco della Caffarella.

⁵ Il santuario-*lucus* di Feronia si trova al 18° Km della via Tiberina, presso Scorano, e sorge su una piattaforma di travertino e ha origini molto antiche così come antichissime sono le origini del culto della dea. È un culto italico e se ne trovano corrispondenze anche nei santuari di *Trebula Mutuesca*, *Terracina*, *Amiterno* e un altro in Umbria, scoperto recentemente. La dea Feronia era soprattutto la protettrice degli schiavi liberati e di tutto ciò che sottoterra esce alla luce del sole. Erano quindi sotto la sua protezione le acque sorgive e ogni tipo di fertilità: la fertilità del suolo, quella umana etc. Aveva inoltre proprietà guaritrici confermate anche dai numerosi ex-voto anatomici. La divinità, di origine locale, assume anche attributi greci e romani come Giunone Vergine e Persefone. Del luogo di culto si hanno notizie anche di alcuni storici (Dionigi d’Alicarnasso, Strabone e Livio) che affermano che il santuario era un centro fiorente già in epoca regia e vi si raccoglievano mercanti e fedeli dall’Etruria, dal Lazio e dalla Sabina. Il Santuario - famoso per le sue ricchezze - fu saccheggiato da Annibale nel 211 a.C., ma il culto continuò fino alla costruzione in quel luogo della *Colonia Iulia Felix Lucus Feroniae*. L’ultimo dato epigrafico che ci testimonia la frequentazione del santuario è del 266 d.C. e probabilmente il suo completo abbandono risale al V sec. d.C.

⁶ In Lucaràjjo potrebbe essere ravvisato, infatti, un toponimo composto da due parole latine fuse, successivamente, in sintagma: una forma genitivale plurale del sostantivo *lucus*, e cioè *lucorum*, ed il sostantivo *area*, o, forse, *ara*, resi qui al nominativo singolare, o plurale: “l’area dei boschi sacri”, o “l’altare dei boschi sacri”, potrebbero quindi essere le ipotetiche parafrasi interpretative del toponimo.

⁷ PROSDOCIMI A. L.; *Note sulle tavole di Gubbio*, in: “Atti e Memorie dell’Accademia Patavina”, LXXXII, 1969-1970, Devoto G.; *Le Tavole di Gubbio*, Firenze, 1977.

Pertanto il segno distintivo del *lucus* in Italia sembra essere, da un lato, quello della sua diffusione e, dall'altro, quello della stratificazione dei significati. Come, del resto, sottolineato da Franco Cardini⁸ la

“forma sacrale – forse definibile come “archetipica” (...) – costituita dal bosco, che sovente si incontra, convive e si accompagna con l'altra forma sacrale, la montagna (...)”

è molto frequente nel mondo antico e sembra affondare le sue radici in quel “modello di montagna cosmica” asse del mondo, che pone in contatto i differenti regni dell'universo, che è

“(...) centro (...), tempio in quanto sede delle divinità o del sovrano a sua volta divinizzato, sepolcro in quanto tumulo funerario e sede fisica pertanto dell'apoteosi (nei casi almeno nei quali la montagna assolve anche a questo ruolo, celando nelle sue viscere la grotta o la camera sepolcrale)”⁹

proprio in quel modello, cioè, riconoscibile nelle diverse tipologie individuate nell'ambito dibattuto a livello internazionale in relazione alla World Heritage List dell'Unesco. Né, d'altra parte, ciò appare sorprendente se si pensa alla interdipendenza dei sistemi culturali ed a quello che lo stesso Cardini definisce “il puzzle medievale”, nel quale inevitabilmente confluiscono le immagini proprie del mondo ebraico, di quello ellenistico-romano ed in quello celto-germanico, ciascuno dei quali

“(...) portava i segni profondi di precedenti incontri e di più o meno lontane dinamiche acculturatrici ed era il risultato, a sua volta, di processi alquanto articolati”¹⁰

L'estrema diffusione sul territorio italiano di boschi e montagne sacre sembra peraltro specularsi alla rilevante diffusione di immagini e costruzioni simboliche: si pensi soltanto alla Montagna Sacra del Purgatorio dantesco o all'“alta foresta” della Gerusalemme Liberata del Tasso.

Il *lucus* come “*desertum*” e come “*solitudo*”

A partire da queste premesse, una possibile classificazione dei numerosissimi monti e boschi sacri italiani, che prenda in considerazione l'attuale permanenza di significato, non potrà che prendere l'avvio proprio dall'età medievale, tralasciando – cioè – le epoche precedenti: appare, infatti, in tutta evidenza lo specifico legame tra i *lucus* italiani ed il processo di riappropriazio-

⁸ CARDINI F.; *Boschi sacri e monti sacri tra tardo antico e medioevo*, in: AA.VV.; *Monteluco e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio, Spoleto 30 settembre – 2 ottobre 1993, Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1994.

⁹ CARDINI F.; *op. cit.*

¹⁰ CARDINI F.; *op. cit.*

ne del territorio operato in seguito alla caduta dell'impero e culminato nel fenomeno della risignificazione della città, rispetto alla quale la *silva* si configura inevitabilmente come "altro". Ciò appare con maggiore evidenza in relazione alla fase dei disboscamenti e delle bonifiche di tipo intensivo tra la fine del X secolo e quella del XIII, quando il bosco – da spazio abitato ed abitabile da una cultura contadina e, soprattutto, silvopastorale – si va man mano caricando di quei caratteri "paurosi" di luogo incolto, selvaggio e "nemico" da civilizzare disboscandolo e colonizzandolo. Non a caso, quindi, la figura chiave di questa tipologia di *lucus* è quella dell'eremita, la cui fuga ascetica dal mondo nella *solitudo* del bosco, corrispondente al *desertum*¹¹ degli anacoreti del Vicino Oriente, assume il carattere di una sfida non soltanto contro le tentazioni, ma anche contro le difficoltà naturali. In questo senso, quindi, il *lucus* eremitico non è mai assolutamente estraneo e remoto rispetto ai centri abitati, ma si pone rispetto a questi in una posizione limitanea e marginale.

Monti-abbazie e monti-santuari

Questa seconda tipologia di montagna presenta delle forti analogie con quella individuata precedentemente e, in un certo senso, ne costituisce l'evoluzione: anche in questo caso, infatti, si riscontra il tema della fuga del mondo e della sfida bonificatrice ed il rapporto dialettico con il centro abitato. Le differenze sono invece individuabili nella figura di riferimento – che non è più l'eremita ma il santo – e nell'azione di appropriazione e risignificazione non tanto di un territorio da riconquistare alla coltivazione, ma soprattutto di uno spazio già sacro: il *lucus* assume, cioè, il significato di ultimo rifugio degli dei pagani e l'atteggiamento del santo è quello del missionario che mette in opera

*"(...) i due grandi cicli della distruzione-obliterazione e della sostituzione-prosecuzione con pronunziato carattere acculturativo"*¹²

E' il caso dei numerosissimi monti sacri legati al culto di S.Michele Arcangelo, a proposito del quale sono stati sottolineati gli elementi di continuità con precedenti divinità pagane: è infatti stata rilevata la presenza di più di duecento luoghi di culto micaelici nell'antica *Longobardia minor* consistenti, per la maggior parte, non soltanto in santuari, ma anche in chiese, cappelle, monasteri, oratori situati su alture o grotte e consacrati al santo in buona parte durante i secoli del dominio longobardo (ma anche, dopo il Mille, ad opera di bizantini e normanni). Insediamenti micaelici rupestri sono disseminati sul territorio pugliese, dal Gargano al

¹¹ LE GOFF J.; *Il deserto-foresta nell'occidente medievale*, in: LE GOFF J.; *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Roma-Bari, 1983.

¹² CARDINI F.; *op. cit.*

Salento: si tratta delle grotte di Sannicandro Garganico, di Cagnano Varano, di Orsara, di Altamura, di Minervino Murge, di Gravina, di Putignano, di Ostuni, di Mottola, di Massafra, di Castellaneta, di Statte, di Otranto. Altre regioni dell'Italia centro-meridionale (soprattutto Toscana, Umbria, Abruzzo e Molise) hanno conosciuto una forte presenza del culto per l'arcangelo con le sue caratterizzazioni silvo-montano-grottali, che frequentemente permangono nei numerosi agiotoponimi altomedievali disseminati in tutta la penisola, tra i quali – ad esempio – la chiesa di S. Angelo *de loco Altissimo*, presso il fiume Biferno (VIII secolo); il monastero di S. Angelo *in Luco*, tra Siena ed Arezzo (VIII secolo); l'oratorio di S. Angelo *di monte Altino*, a nord-est di Formia, su un'altura oggi chiamata monte S. Angelo (VIII-IX secolo); il santuario di S. Angelo *de gruttis*, attualmente santuario della Madonna del Riparo, in territorio di Foligno (IX-X secolo); la *crypta S. Angeli*, poi abbazia di S. Angelo sul monte Rapàro, in Basilicata (X secolo); il monastero di S. Michele Arcangelo *in monte Vulture* in una *crypta*, poi abbazia di Monticchio, in Basilicata (X secolo); il monastero di S. Michele Arcangelo *de monte Caveoso*, poi Montescaglioso, in Basilicata (XI secolo); la chiesa di S. Angelo *de silva nigra apud Nove*, probabilmente in territorio barese (XI secolo); la chiesa di S. Angelo *inter saxa*, a nord-est di Spoleto (XI-XII secolo); la chiesa di S. Angelo in gruttis, in territorio di S. Maria del Molise, di datazione incerta. Un reticolo fittissimo si registra, del resto, nel territorio spoletino: un esempio in questo senso è costituito dalla chiesa di S. Angelo *de colle Ciciano*, costruita tra VII e VIII secolo sul colle santo di Spoleto. Ulteriori siti sacri micaelici sono costituiti dalle grotte dedicate all'arcangelo nel territorio di Olevano, nel Tusciano ed in provincia di Salerno, sulle pendici occidentali del monte Raione, a circa 650 metri sul livello del mare, così come fanno riferimento all'arcangelo la chiesa rupestre di S. Maria del Parto presso Sutri – probabilmente un mitreo riutilizzato dai cristiani – o la grotta dedicata al santo sul monte Tancia¹³ in Sabina (a circa 10 km da Rieti) o, ancora, la cosiddetta Sacra di S. Michele, un'abbazia costruita, a partire dalla fine del X secolo, su un impervio sperone del monte Pirchiriano, in val di Susa. Sono, inoltre, da annoverare i numerosissimi centri abitati che, soprattutto nel meridione, sono intitolati a S. Michele ed ubicati in collina o in montagna: in generale, in Italia, sono attualmente circa 120 i comuni o le frazioni intitolati al santo, senza contare i toponimi minori.

Pur non volendo indulgere

"(...) alle tentazioni di quanti, riesumando di quando in quando – magari sotto accattivanti spoglie antropologiche – il vecchio luogo comune dei "santi successori degli dei", amerebbero vedere sic et simpliciter in Michele un Mithra o un Wotan cristiano (...). E in genere, proprio perché alcuni elementi di continuità tra paganesimo e cristianesimo sono forti ed

¹³ Riguardo al monte Tancia, è importante ricordare, da un lato, le attestazioni di boschi sacri alla dea Vacuna in età romana e, dall'altro, la presenza longobarda e benedettina (abbazia di Farfa) legata alla sistematica conquista di queste aree boschive con l'intento di ridurle a coltura.

evidenti, ci guarderemo bene dal risolvere qualsiasi culto mariano impiantato in aree che risultino archeologicamente e toponomasticamente interessate da precedenti cultuali pagani in termini metroaci, o isiaci, o partenici, o giunonici, o artemidei (...). D'altro canto, a proposito di migrazioni (e di conservazione) dei miti e dei simboli molti indizi fanno pensare. Così come gli attributi di Madonne, angeli e santi oggetto di speciali culti localistici fanno talora nascere il sospetto ch'essi pervengano da molto lontano nel tempo, allo stesso modo i resti di certi riti e di certi costumi obbligano a porsi la domanda se essi non giungano da molto lontano nello spazio"¹⁴

Se, tuttavia, nel caso dei luoghi micaelici, si può parlare di una risignificazione implicita dello spazio del sacro, il caso di S. Benedetto e Montecassino, sperone del monte Cairo, al confine tra il Lazio e la Campania, appare emblematico di una riappropriazione attiva e "combattiva"

"(...) che si insedia sulle "alture" di biblica memoria per cacciare di là antichi Baalim ormai ridotti a demoni"¹⁵

Il monte era infatti dedicato ad Apollo con un bosco sacro – uno dei tanti *luci* di quella religiosità di antica origine, codificata da Numa Pompilio, che ancora oggi in qualche modo sopravvive nei numerosissimi toponimi in cui è possibile riscontrare tracce dei termini *lucus*, *nemus*, *fanum*, *mons* – che sarà divelto da Benedetto, il quale trasformerà anche il tempio dedicato alla divinità pagana in oratorio consacrato a S. Giovanni Battista.

Un episodio analogo è quello legato al santuario di Monsummano a Santorso, presso Vicenza, che domina a quota 1299 metri la val d'Astico e la val Pòsina e costituisce uno dei cardini della più antica sacralizzazione del territorio vicentino: le sue origini,¹⁶ sono infatti collegate – oltre che al singolare universo mitografico che ruota attorno a S. Orso, santo parricida e poi pellegrino, il cui corpo riposa ora nel sottostante borgo di Santorso – al mitico evangelizzatore patavino S. Prosdocimo, che secondo la tradizione si spinse sul Summano per demolire gli idoli pagani e costruirvi un luogo di culto della nuova religione.

All'idea antichissima della sacralità della natura e della montagna come luogo della rivelazione divina (si pensi, ad esempio, al Sinai) si aggiunge quella dell'ascesa come elevazione spirituale e progresso verso la conoscenza che, già evidenziata in relazione al fenomeno eremitico, acquista un significato ulteriore:

"(...) la sacralità di Montecassino risiede nella persona del santo abate più che nel monte

¹⁴ CARDINI F.; *op. cit.*

¹⁵ CARDINI F.; *op. cit.*

¹⁶ Le prime notizie certe del santuario risalgono solo al 1305 e la chiesa attuale è una ricostruzione ottocentesca, che tuttavia ben esemplifica il carattere di "lunga durata" dell'insediamento.

stesso. *E' la cristianizzazione totale di un luogo materiale: il monte è santo perché accoglie il santo.*"¹⁷

Quindi

"(...) se prima il monte Cassino era sacro, ormai "Montecassino" si riferisce non più ad un monte, bensì ad un'abbazia. Questo Montecassino evoca S.Benedetto, ma in modo eminente il ruolo plurisecolare di una comunità nella Chiesa e nella società. Un luogo di sacralità è superiore ad un luogo di cultura e civiltà; la funzione primordiale, che ha trasformato il monte dedicato ad Apollo e a Giove in luogo sacro consacrato successivamente ai santi Giovanni Battista e Martino, poi a S.Benedetto stesso, è stata delineata nella Regola dei Monasteri. La trasmissione del patrimonio greco-romano attraverso tanti secoli è simboleggiata dallo scriptorium (ormai inesistente) e dalla biblioteca. La funzione economica e diplomatica è stata rappresentata dagli incarichi affidati ad alcuni abati, ma anche dalla "Terra sancti Benedicti" situata, in stato di fedeltà ai pontefici, tra i longobardi e i bizantini, poi tra altre impostazioni politiche territoriali. (...) La stessa presenza dei corpi di Benedetto e di Scolastica definisce la sacralità del monte (...)"¹⁸

Il rapporto tra questi monti-abbazie ed i centri abitati – tra città degli uomini e città celeste – appare quindi come tratto distintivo della tipologia individuata proprio per il ruolo svolto dal monastero nella definizione di nuove modalità di vita associata, così come per la funzione economica di ente promotore di un riordino territoriale basato su disboscamenti e dissodamenti: sono infatti i monasteri, protetti dalla loro stessa collocazione in luoghi impervi, a dar luogo – attraverso nuovi meccanismi di conduzione dei fondi – ad una inversione del processo di degradazione delle strutture insediative, avviato dalla parcellizzazione progressiva che il diritto longobardo poneva alla base dei trasferimenti ereditari e dall'assenza di un vero e proprio demanio regio. Svolgendo il ruolo un tempo svolto dalle città, i conventi tendono ad una politica di ricostituzione a forte impiego di capitali ed, attraverso i contratti a livello, garantiscono un corrispettivo economico immediato e, soprattutto, una notevole disponibilità di manodopera. Il ruolo di "supplenza" da parte dell'abbazia delle funzioni tradizionalmente esercitate dalla città appare evidente proprio in rapporto alla riconquista agraria dell'*ager* rispetto al *saltus* avviatasi verso la fine dell'VIII secolo: la coltura del castagno viene infatti ad integrare la base alimentare dei cereali e con essa tutte le risorse del bosco contribuiscono a definire un sistema integrato che supplisce alla scarsa resa dei sistemi di coltura ed alla relativa scarsità dei suoli fertili. In questa prospettiva, il confine tra il *cultum* e la *silva* diviene una frontiera sulla quale si combat-

¹⁷ GRÉGOIRE R.; *Modello di monte sacro: Montecassino*, in: AA.VV.; *Montelucio e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio, Spoleto 30 settembre – 2 ottobre 1993, Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1994.

¹⁸ GRÉGOIRE R.; *op. cit.*

te per la sopravvivenza stessa dei nuclei demici elementari e poi, forse, per la loro autonomia ed emancipazione: il disboscamento sarà quindi motivo di ripetuta conflittualità tra i *possessores* (le abbazie, prima, e le città, in seguito) ed i piccoli livellari delle *villae*.

Infine, se la sacralità si trasferisce dal luogo al santo, proprio la presenza del santo e del suo corpo (o di una reliquia) diviene motivo di pellegrinaggio che può assumere un carattere locale – proprio in virtù del peculiare rapporto tra il singolo centro abitato ed il “suo santuario” – o una dimensione più ampia, legata alla notorietà del culto: si arriva, così, a delineare una tipologia di luogo sacro che trova in Italia una vastissima diffusione e che si evidenzia frequentemente anche per il carattere di permanenza della relazione santuario/centro abitato. Sono numerosi, infatti, gli esempi di strutture di collegamento che “materializzano questo legame: tra questi, il caso del santuario della Beata Vergine di San Luca a Bologna, appare indubbiamente emblematico. Le origini del santuario, che sorge sul monte della Guardia risalgono all'anno 1192, quando Angelica di Caicle, poi Beata, donò il terreno ai Canonici di S. Maria di Reno per la costruzione di un monastero. La costruzione iniziò con la posa della prima pietra il 24 agosto 1194. All'interno si collocò l'immagine della Madonna con Bambino.¹⁹ Nel 1433 il popolo portò la Madonna in processione per implorare la cessazione delle rovinose piogge e giunti a porta Saragozza la pioggia cessò; per ringraziamento fu decretato che la processione si sarebbe dovuta ripetere ogni anno. La devozione aumentò ma la chiesa era in uno stato di degrado tale che si decise di ristrutturarla ed ampliarla; la nuova chiesa fu consacrata il 1 luglio 1481 dal vescovo di Sarsina. Tra il 1674 e il 1732 si costruì il portico, progettato da Gian Giacomo Monti, che si estende dalla chiesa fino a porta Saragozza, lungo un tracciato di quasi 4 km coperto da 666 archi. Il 26 luglio 1723 su progetto dell'architetto Francesco Dotti iniziò la costruzione del nuovo santuario che fu poi consacrato il 25 marzo 1765. Lo strettissimo legame tra la città ed il suo santuario sembra essere, inoltre, testimoniata dall'esistenza, fino al 1976, di una funivia realizzata alla fine dell'Ottocento con tecniche definite all'epoca decisamente innovative ed aperta al pubblico nel 1931.²⁰

Un esempio analogo è costituito dal santuario di monte Berico, che sorge su un colle sovrastante la città di Vicenza e costituisce la punta di diamante della sacralizzazione urbana. La sua origine è legata a due apparizioni mariane avvenute nel 1426 e nel 1428. Dopo la prima pic-

¹⁹ Secondo la tradizione, il pellegrino greco Teocle Kmnege ricevette, dai canonici della chiesa di S. Sofia a Costantinopoli, una immagine della Vergine dipinta dall'evangelista Luca, impegnandosi a portarla sul monte della Guardia. Quando egli giunse a Roma seppe che quel monte si trovava a Bologna e qui la tela vi giunse nell'anno 1160. In omaggio a quell'immagine fu poi costruita la chiesa.

²⁰ La funivia rimase in funzione fino ai primi bombardamenti della seconda guerra mondiale, poi il servizio fu sospeso per riprendere soltanto agli inizi degli anni Cinquanta. Negli anni Sessanta, forse a causa dell'uso maggiormente diffuso dell'automobile, cominciò il lento declino che, nei decenni successivi, avrebbe portato alla definitiva dismissione.

cola fabbrica del XV secolo, in parte ancora conservata come nucleo sacrale del complesso, si procedette all'edificazione di una grande basilica, opera del Palladio, che tra 1688 e 1703, fu sostituita dall'attuale, eretta dall'architetto Carlo Borella. Il percorso ascensionale è composto da due ripide salite che collegano la città al santuario, costituendo un mirabile snodo devozionale e urbanistico, in evidente analogia con quello della Madonna di S. Luca a Bologna. Il primo accesso è formato da una strada affiancata ai lati da uno splendido portico, lungo 700 m, eretto da Francesco Muttoni a metà '700, con l'intento di simboleggiare in 150 arcate i grani del Rosario. Il secondo, che s'apre con un arco marmoreo palladiano, consta a sua volta di 192 gradini ed è noto come Strada delle Scalette.

Un ulteriore esempio è costituito dal santuario della Madonna della Corona presso Verona, posto in un luogo detto, appunto, "Corona" da un antico termine *Kron* e *Korn* (roccia, parete o picco di roccia o anche genericamente monte roccioso). Il luogo s'impone all'attenzione per le sue caratteristiche morfologiche: una specie di poggio che interrompe una parete rocciosa di oltre 500 metri, di cui oltre un centinaio al di sopra e circa trecentocinquanta al di sotto. Appartiene al fianco orientale del monte Baldo, un massiccio isolato che si eleva tra la val d'Adige e il lago di Garda, formato da rocce calcaree e dolomitiche e considerato una miniera inesauribile di scoperte geologiche, morfologiche, faunistiche e botaniche. Originariamente il luogo era raggiungibile solo a piedi, salendo dal fondovalle e attraversando un profondo dirupo su cui fu teso un rudimentale ponte in legno, poi sostituito da manufatto, che scendeva dall'alto e che si immetteva nella stessa via del ponticello sopra il burrone. Nel secolo XVI e in quelli che seguirono fu attivato un sistema d'argano e carrucole per calare – dall'alto del ciglio roccioso – i materiali ed anche le persone. Il santuario fu prima di tutto un eremitaggio con una piccola comunità di religiosi dipendente o in qualche modo legata al monastero benedettino di S.Zeno nella città di Verona²¹ e la devozione mariana diede il titolo al luogo sin da questa prima fase. La Madonna vi si venerava in un primo tempo sotto il titolo di "Madre di Dio", ed era rappresentata in un affresco²² del secolo XIV-XV seduta in trono col Bambino Gesù sulle ginocchia.

²¹ Se ne ha testimonianza in alcuni documenti del 19 maggio 1193, del 18 febbraio 1195, ed in seguito nel 1278, nel 1286 e, nel secolo XIV nel 1307, 1331, 1339, 1375. Dal 1437, invece, la piccola chiesa e le sedi degli eremiti risultano legati alla Commenda dei Cavalieri Gerosolimitani (detti poi di Rodi e in seguito di Malta). In tale rapporto giuridico rimase fino al 1810, anno in cui avvenne la soppressione napoleonica dell'Ordine Militare di Malta.

²² La tradizione vuole che nel 1522, quando i turchi invasero l'isola di Rodi, un'immagine miracolosa dell'Addolorata misteriosamente sparisse e venisse di lì a poco miracolosamente trovata in un piccolo pianoro semi-inaccessibile sullo strapiombo che fiancheggia il Monte Baldo, verso la Val Lagarina. R.Brenzoni sostenne la tesi che l'immagine sia opera d'artista locale, probabilmente influenzato dalla maniera tedesca, tesi che convince maggiormente di quella più affascinante, ma piuttosto dubbia, della tradizione. Tale affresco è tuttora custodito presso il Santuario, al termine della "Scala Santa".

Dal secolo XVI,²³ la devozione si è polarizzata e precisata intorno al titolo dell'Addolorata, per la presenza di un gruppo marmoreo della "Pietà", fatto fare da Lodovico di Castelbarco²⁴ nel 1432. Nel 1625 i Cavalieri di Malta diedero inizio alla ricostruzione della chiesa ad un livello di 5 metri più alto della primitiva cappella. La fabbrica, ultimata verso il 1680, ebbe poi restauri e completamenti nel secolo XVIII e dopo le guerre napoleoniche e dopo il 1833.²⁵

Il fenomeno del pellegrinaggio è testimoniato dagli ex-voto costituiti da tavolette dipinte. Un inventario del 1485 elenca, tra le altre cose, stampelle, bastoni ed altri arnesi, lasciati dai devoti, come ex-voto²⁶: il più antico²⁷ presenta i caratteri della "pittura d'arte" rinascimentale, alla quale si avvicina notevolmente con la saggia distribuzione delle masse, il buon senso della prospettiva, i colori vivaci ed intonati. Gli stessi caratteri si ritrovano in una più rustica tela²⁸ del secolo successivo,²⁹ che raffigura la processione del popolo di Bardolino alla Madonna della Corona per impetrare la pioggia. Sono presenti, poi, ex-voto settecenteschi di gusto barocco;³⁰ nell'Ottocento la tendenza cambia in relazione alla composizione dei fedeli: non più nobili, ma popolani.³¹

Il santuario è, ancora oggi, certamente il più notevole della diocesi di Verona e costituisce meta spirituale non solo per la comunità veronese, ma anche per fedeli provenienti da varie

²³ Tradizionalmente dal 1522. Verso il 1530 fu costruita una piccola cappella sullo sprone di roccia e ad essa cominciò a pervenire un gran numero di fedeli in pellegrinaggio.

²⁴ Questo devoto, conosciuto solo per l'iscrizione sul piedistallo della statua, apparteneva ai Castelbarco, signori della Val Lagarina nell'epoca medioevale e rinascimentale.

²⁵ Ulteriori interventi risalgono al 1899 (rifacimento della facciata), al 1949 (primo ampliamento) e al 1975-1978 (generale rifacimento delle strutture e ulteriore ampliamento). La nuova chiesa fu consacrata il 14 giugno 1978. Il Santuario ha avuto il titolo di "Basilica Minore" in data 14 luglio 1982.

²⁶ Per la deperibilità del materiale e per i numerosi e frequenti rimaneggiamenti subiti dal tempio, gran parte di esse andò dispersa. Ne rimangono un centinaio, in una cappella a sinistra dell'altare ed in sacrestia.

²⁷ Si tratta di una tela di discrete proporzioni del 1547, raffigurante una giovane caduta nelle acque dell'Adige a valle delle "roste" della Catena. Una moltitudine di chierici, e di donne costernate la guarda dalla riva, mentre un uomo a cavalcioni sul fondo di una barca rovesciata tenta di allungarle una tavola.

²⁸ È l'unico ex-voto cinquecentesco e, probabilmente, anche l'unico documento esistente in cui sia raffigurata la primitiva cappellina, ornata sul frontone da una vistosa croce di Malta, stemma dell'ordine cui il santuario apparteneva.

²⁹ Pochi quadretti di questo secolo sono rimasti: per la maggior parte devono essere attribuiti, essendo scarsi i datati. Il più caratteristico di essi è una piccola tavoletta raffigurante un uomo sospeso per le mani al soffitto di un'aula di tribunale davanti a quattro severi giudici. Il quadretto, in discreto stato, è datato 1654 presenta colori cupi ed intensi, ambienti tetri, situazioni tragiche.

³⁰ I rigidi rettangoli delle tavolette s'ingentiliscono con cimase ondulate, con fianchi sagomati, con ricchi colori diventano più leziosi e si addolciscono, mentre le figure perdono il dinamismo dei secoli precedenti per assumere posizioni statiche. Si vanno perdendo gli sfondi. I temi si riducono a descrizioni d'interni narrati con discreta dovizia di particolari. Solo in pochi casi si ritorna all'aperto, in paesaggi che ci richiamano fortemente i ceramisti coevi.

³¹ Le tavolette del primo Ottocento hanno figure molto semplici, seppur gustose nella loro grande rusticità e nello sforzo dell'artista di rappresentare fedelmente i committenti che sfocia spesso nella caricatura: la somiglianza con i ceramisti popolari dell'epoca è fortissima: il riferimento è soprattutto ai piatti popolari delle Nove o alle stampe remondiniane che i mercanti ambulanti portavano per i paesi del Veneto.

zone d'Italia e non di meno dall'Austria e dalla Germania. Il Santuario è infatti molto frequentato da singole persone, da gruppi familiari, da comitive organizzate da parrocchie e da istituzioni varie. Circa 800-900 pellegrinaggi in gruppo (circa 70.000 persone) arrivano annualmente al santuario e circa 200.000 persone vi giungono singolarmente o in piccoli gruppi.

Il tema del percorso ascensionale che collega il centro abitato al santuario è presente anche nel caso di una delle emergenze di più alto valore storico e artistico di tutta la regione: il santuario dei SS. Vittore e Corona a Feltre, presso Belluno, fondato sul monte Miesna nel 1096 dal crociato Giovanni da Vidor. La chiesa è un rarissimo esempio di edificio medievale che coniuga influssi romanici, bizantini e transalpini in una sintesi architettonica mirabile e compiuta. Un vestibolo di ascendenza germanica precede un corpo a tre navate in cui s'innesta un presbitero quadrangolare intorno al quale gira una loggia a colonnette. Scrigno di opere d'arte preziose, si segnalano i cicli d'affreschi trecenteschi che ricoprono pareti e volte, le realizzazioni di scultura romanica e gotica, tra cui la splendida arca trecentesca dei martiri eponimi e la lapide del fondatore. Il culto dei SS. Vittore e Corona si irradiò sin dal Medioevo ben oltre l'area feltrino-bellunese, della quale comunque costituisce il polo sacrale e devozionale di maggior rilevanza, anche sul piano civico e dell'identità locale. Nel '600, quando il complesso era affidato alla Congregazione dei Girolimini, si procedette ad una rifunzionalizzazione del ripido percorso di avvicinamento al santuario mediante la costruzione di cappelle salienti che lo adeguarono ai sistemi ascensionali verso i luoghi di culto d'altura comuni dalla Controriforma in avanti. Un esempio in questo senso è costituito dal percorso di cappelle disposte lungo una ripida salita che conduce ad una chiesetta sei-settecentesca del piccolo complesso santuarioale intitolato a S. Francesco di Paola, a Revine Lago presso Treviso.

Sacri Monti e Calvari

Il tema del percorso ascensionale, organizzato con cappelle, costituisce l'elemento di continuità/specificità che distingue la terza tipologia individuata – quella dei cosiddetti "Sacri Monti", alla quale appartengono i Sacri Monti di Piemonte e Lombardia³² – da quelle già descritte ed estremamente diffuse in Italia.

³² I nove Sacri Monti iscritti nella World Heritage List dell'Unesco sono:

1) Sacro Monte o Nuova Gerusalemme di Varallo Sesia (1486), nel comune di Varallo Sesia (Vercelli); 2) Sacro Monte di Santa Maria Assunta di Serralunga di Crea (1589), nel comune di Ponzano Monferrato, Serralunga di Crea (Alessandria); 3) Sacro Monte di San Francesco di Orta San Giulio (1590), nel comune di Orta San Giulio (Novara); 4) Sacro Monte del Rosario di Varese (1598), nel comune di Varese; 5) Sacro Monte della Beata Vergine di Oropa (1617), nel comune di Biella; 6) Sacro Monte della Beata Vergine del Soccorso di Ossuccio (1635), nel comune di Como; 7) Sacro Monte della SS. Trinità di Ghiffa (1591), nel comune di Ghiffa (Verbania); 8) Sacro Monte Calvario di Domodossola (1657), nel comune di Domodossola (Verbania); 9) Sacro Monte di Belmonte, Valperga (1712), nei comuni di Cuorgnè, Pertusio, Prascorsano, Valperga (Torino)

Per quanto riguarda i Sacri Monti, il riferimento principale è costituito dalla definizione contenuta nel documento presentato e discusso nel Seminario di Studi Internazionale *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei. Linee di integrazione e sviluppo*, tenutosi a Varallo nel 1996:

“Il modello di Sacro Monte è una creazione italiana della fine del XV secolo che, con la Controriforma, si diffuse dall'Italia in Europa e nel Nuovo Mondo, in special modo per opera di S. Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano. Un Sacro Monte consiste in un recinto posto sul versante di una montagna con una serie di cappelle o edicole che riproducono, in scala minore, gli edifici in cui si è svolta la Passione di Cristo: il Cenacolo, il Pretorio, il Palazzo di Pilato, la Scala Santa e il Santo Sepolcro. Così la Via Sacra è il cammino che conduce al Calvario, con il rio e la valle del Cedron. Riproposizione della Nuova Gerusalemme, offre la possibilità ai pellegrini di visitare i Luoghi Santi, il cui accesso era reso pericoloso dall'occupazione turca. Alcuni Sacri Monti dedicati alla Vergine o alla vita di un Santo raccontano le azioni del titolare. Secondo Bonner-Correa (1989) se i Calvari sono parte essenziale dei Sacri Monti, non tutti i Calvari sono Sacri Monti, Perché i Sacri Monti sono collocati su di una altura elevata, mentre i Calvari possono essere edificati anche in un luogo piano. Diversa è anche la dedicazione dei Sacri Monti, che possono riguardare le storie di Cristo, ma anche della Vergine (Crea, Varese) o dei Santi (Orta, Arona); vi è anche una maggiore semplificazione della Via Crucis rispetto ai Sacri Monti, in quanto la prima è segnalata unicamente da croci o piccole edicole. Inoltre i Sacri Monti sono collocati in una posizione appartata, in un ambiente rurale più naturale, e vi si giunge sempre mediante un pellegrinaggio, diversamente dal Calvario, posto ai margini di uno spazio urbano e utilizzato con quotidianità. Infine i Calvari potevano essere frutto della committenza privata di un signore locale, un mercante o una corporazione municipale, mentre un Sacro Monte è l'espressione di un Ordine religioso, alla cui costruzione e gestione più complessa sovrintende necessariamente una comunità religiosa. In un Sacro Monte, infine, le ingenue rappresentazioni della Passione si convertono in teatri sacri, la devozione si trasforma in verosimiglianza, la scenografia in spettacolo sacro, in meraviglia”

Gli oltre 1.000 Sacri Monti, i Calvari e *Viae Crucis* realizzati sul territorio europeo – e che nelle regioni con una struttura etnica e una fede differenziata, quali luogo di ritrovo della gente di diversa nazionalità e religione, costituivano anche un simbolo di “piccola patria”³³ – sono entrati in modo permanente nel paesaggio culturale europeo. Si può dire, infatti, che i Sacri Monti si configurano come autentici sistemi territoriali leggibili alla scala europea: il fenomeno,

³³ Come, ad esempio, i Calvari di Kalwaria Zebrzydowska, Eisenstadt, Góra Sw. Anny, Banská Štiavnica.

infatti, prese l'avvio dapprima in Italia con la "Nuova Gerusalemme" di Varallo Sesia (VC) e quella di Montaione (FI), quasi contemporaneamente a Braga in Portogallo; si sviluppò poi sull'arco alpino – Svizzera (6), Italia (17),³⁴ Austria (oltre 60) – e nel resto d'Europa: Spagna (5),³⁵ Portogallo (7),³⁶ Francia (40 di cui 39 sono quelli Bretoni), Belgio (7), Germania (60), Cecoslovacchia (16) e con casi sporadici anche in Ungheria, Turchia, Russia e Jugoslavia.

In ognuno di questi esempi, pur con la peculiarità propria di ogni singolo complesso, rimane fondamentale (oltre alla matrice religiosa) il rapporto con la natura ed il paesaggio che circondano e sottolineano sempre, pur con effetti stilistici diversi, l'impianto urbanistico e compositivo di un Sacro Monte.

La terminologia che in tutti i Paesi europei caratterizza questi complessi devozionali deriva dal termine latino *calvaria*, con cui si indicava il luogo del supplizio di Cristo, tuttavia, mentre il concetto di Sacro Monte così come viene inteso in Italia, Spagna e Portogallo non trova riscontro nel termine francese *Mont Sacré*, più generalmente la cultura neolatina utilizza, a partire dal Seicento, un repertorio terminologico comune, tutto sommato abbastanza semplificato: Calvario (*Calvaire*), Monte Calvario (*Mont Calvaire*), Via Crucis, Cammino della Croce (*Chemin de Croix*), Via Dolorosa (*Voie Douloureuse*), ecc... La terminologia in uso nei paesi di lingua

³⁴ Oltre ai nove Sacri Monti iscritti nella World Heritage List dell'Unesco, gli altri Sacri Monti presenti in Italia sono: in Piemonte, il Sacro Monte del Santuario della Beata Vergine di Loreto di Graglia presso Biella (1615), il Sacro Monte del santuario di S. Giovanni Battista in valle di Adorno presso Biella (1738), il Sacro Monte del santuario dei Piloni di Montà d'Alba presso Cuneo (1775), il Sacro Monte di S. Anna di Montrigone a Borgosesia presso Vercelli (1630), il Sacro Monte di San Carlo di Arona presso Novara (1614); in Lombardia, il Sacro Monte della Scala di Cerveno presso Brescia (1752); in Veneto, il Sacro Monte delle Sette Chiesette di Monselice presso Padova (1605); in Toscana, il Sacro Monte di San Vivaldo di Montaione presso Firenze (1513).

³⁵ Nel mondo ispanico e portoghese, la cultura religiosa del manierismo ed il barocco contribuì all'esaltazione del culto della Vergine e dei santi, producendo un notevole proliferare di immagini di devozione in templi parrocchiali, conventi, monasteri e cattedrali, realizzandosi anche per mezzo del teatro urbano offerto dalle processioni della Settimana Santa. D'altra parte, il culto mariano può contare su un'antica tradizione nella penisola iberica, per cui molti santuari dedicati alla Vergine Maria, situati in cima a luoghi elevati, durante i secoli XVII-XIX, poterono contare sui loro rispettivi cammini di accesso, sul rinforzo devozionale e penitenziale di cappelle nelle quali si rappresenta la passione del Signore. Tali cappelle di semplice architettura, presentano al loro interno gruppi di sculture in pietra o in legno policromo che mostrano le scene più significative della passione. L'ubicazione dei Sacri Monti ispanici non si trova nelle vicinanze della corte madrilenana, e neanche presso i grandi centri episcopali – Toledo, Burgos, Salamanca o Siviglia – bensì in località di frontiera (nel caso di quelli galiziani) e periferiche, tanto al nord come al sud: Calvario de Lorca (Murcia), Abbazia del Sacromonte (Granada), Monte Calvario de Lumentza (Biscaglia, Paese Basco), Nuestra Señora de las Ermitas (O Bolo, Ourense) e Nuestra Señora de los Milagros de Monte Medo (Baños de Molgas, Ourense).

³⁶ In Portogallo invece, dove questa tipologia ebbe un maggior successo rispetto alla Spagna, si trovano distribuiti da nord a sud, nei pressi di alcuni centri parrocchiali significativi: Bom Jesus de Braga (Braga), Santo António dos Olivais (Coimbra), Nossa Senhora dos Remédios (Lamego), Santuario da Lapa (Lamego), Bom Jesus do Carvalho (Bombarrat, Óbidos), Calvario do Senhor da Pedra (Óbidos), Bom Jesus de Arrábida (Lisboa).

tedesca,³⁷ invece, compone semanticamente le varie parti strutturali della parola che individua questi complessi devozionali a seconda dell'aspetto caratterizzante prevalente³⁸ ed appare esemplificativa della molteplicità di elementi strutturali che compongono le singole devozioni: ad una maggiore o minore articolazione dei contenuti, e quindi ad una diversa manifestazione della religiosità, corrisponde necessariamente una più puntuale configurazione tipologica a livello strutturale di questi complessi devozionali (rappresentativa, architettonica, ecc...), da cui consegue una maggior varietà terminologica a livello linguistico.

I Sacri Monti in Italia sono posti principalmente nell'arco alpino, in prossimità dei laghi o al limite delle valli solcate dai fiumi affluenti del Po e percorse dalle vecchie importanti vie di comunicazione. La collocazione panoramica ed emergente di questi complessi, su colli o monti, grazie anche alla suddivisione in cappelle, li ha fatti diventare un riferimento territoriale ben identificabile. Tale era probabilmente anche una delle finalità, se consideriamo che la posizione strategica di questi monti consacrati perimetra a Nord il territorio della pianura padana, all'epoca da loro simbolicamente e cristianamente protetta.

Le radici della creazione dei Sacri Monti vanno ricercate nel periodo compreso tra l'XI e il XIII secolo: se, infatti, nel medioevo il pellegrinaggio verso la Terrasanta era un aspetto importante della religiosità e per la vita di ogni cristiano rappresentava un momento di adesione di particolare intensità, in seguito all'indebolimento dell'influenza occidentale in Oriente e al prevalere della potenza turca, il pellegrinaggio perse le connotazioni di fenomeno di massa per diventare un'avventura molto costosa, dalla quale si rischiava anche di non fare ritorno. Nel contempo erano anche venuti meno i presupposti per attuare il pellegrinaggio: instabilità politica, sviluppo dell'attività agraria e miglioramento delle condizioni generali di vita contribuirono

³⁷ Relativamente al monte calvario avremo così il *Kalvarienberg* e il *Kreuzberg*, diverso dal *Kreuzgruppe* (gruppo di croci), dal *Kreuzigungsgruppe* (gruppo di crocifissione) e dal *Kalvarienbergkreuz* (croce del monte calvario). Quindi il *Kalvarienberganlage* (complesso del monte calvario), *Kreuzbergkirche* (chiesa del monte calvario), *Kreuzbergkapelle* (cappella sul monte calvario). A seconda della connotazione che assume la Via Crucis avremo poi il *Kreuzweg* (via crucis), il *Fußfallweg* (via delle cadute), *Passionsweg* (via della passione), *Passionsstrecke* (percorso della passione), *Leidensweg* (via della sofferenza), *Andachtsweg* (percorso devozionale), *Kreuzweganlage* (complesso di via crucis), *Treppenanlage* (complesso a scale). Per quanto concerne le stazioni del percorso esse saranno indicate da: *Stationsanlage* (complesso a stazioni), *Kreuzwegstation* (stazione della via crucis), *Leidensstation* (stazione della sofferenza), *Stationskapelle* (cappella raffigurante una stazione), *Stationsreihe* (sequenza di stazioni), *Stationsweg* (percorso con stazioni), *Stationsandacht* (raccolgimento devozionale a stazione).

³⁸ Più semplificata la terminologia adottata dalla lingua polacca che non individua la connotazione prevalente del singolo complesso devozionale, come fa invece la lingua tedesca che, non di rado, la estende anche ad indicare il nome del luogo: *kalwaria* (calvario), *góra swieta* (monte sacro), *góra kalwaryjska* (monte calvario), *kaplica kalwaryjska* (cappella del calvario), *kościół kalwaryjski* (chiesa del calvario), *krzyz kalwaryjski* (croce del calvario), *sanktuarium kalwaryjskie* (santuario del calvario), *stacje kalwaryjskie* (stazioni del calvario), *droga kalwaryjska* (via del calvario), *Droga Meki Panskiej* (via della passione), *Droga Matki Bolesnej* (via dolorosa), *Droga Krzyzowa* (via crucis). Al pari di quella anglosassone - *Calvary*, *Mount Calvary*, *Way of the Cross*, *Stations of the Cross*, *Sorrowful Way* (via dolorosa).

anche a far diminuire questo desiderio. Fu così che, per dare la possibilità a chi non poteva affrontare i disagi di un viaggio oneroso e avventuroso, e per mantenere pur sempre vivo il senso della *peregrinatio*, furono introdotte le cosiddette “pratiche sostitutive”, in modo da acquisire, senza mettere a repentaglio la propria vita, un’indulgenza come quella che si sarebbe acquistata in Terrasanta. Per tutto il 1400 il pellegrinaggio verso un luogo particolare quale un santuario, connesso a qualche pratica religiosa, rappresentò un modo per sostituire Gerusalemme. Il legame ideale poteva essere maggiormente accentuato se questi luoghi eletti, oltre a conservare qualche particolare reliquia, possedevano – o nella dedicazione o nelle forme architettoniche e delle arti figurative – dei richiami con i Luoghi Santi, in modo da evocare al pellegrino la Gerusalemme Celeste. Del resto, quando i numerosi pellegrini di ritorno dalla Terrasanta a seguito delle crociate portarono con sé il ricordo dei Luoghi Santi e il racconto di fatti avvenuti in quelle regioni. Le reliquie che si diffusero in ogni parte dell’Europa trovarono accoglienza nelle chiese esistenti ed altre vennero erette in loro onore. Particolare diffusione ebbe il culto del Santo Sepolcro³⁹ sin dal VII secolo,⁴⁰ come è documentato dal grande numero di luoghi di culto eretti sotto questo titolo.⁴¹ E’ l’epoca della conquista di Goffredo di Buglione (1099) in risposta alla distruzione del Santo Sepolcro (1009) e della trasformazione latina delle architetture gerosolimitane, dei re cattolici sepolti accanto al luogo del martirio di Cristo. Dopo la riconquista di Gerusalemme da parte di Saladino (1187) furono bandite numerose crociate che, fino al 1291, ebbero esiti infruttuosi e solo nel 1342 i Cristiani tornarono stabilmente a Gerusalemme con l’Ordine dei Francescani, che ebbero il compito di custodire i Luoghi Santi. Si assistette, pertanto, all’affievolirsi dello spirito che aveva portato all’erezione di innumerevoli chiese poste sotto il titolo di Santo Sepolcro, in favore del diffondersi, a partire dal XV secolo, del culto della Passione, in cui il dramma si struttura intorno all’itinerario costituito dalla Via Dolorosa. L’imponenza e la monumentalità dei santuari cede quindi il passo ad una devozionalità più quotidiana, vicina ai sentimenti della gente comune, che trova conforto nell’immagine del Cristo deriso ed umiliato, alla quale ci si rivolgeva con più familiarità nelle stazioni delle Vie Crucis che proprio allora sorgevano nelle città o nei campi. Alcuni frati dell’Ordine dei Minori di San Francesco, presenti in Terrasanta tra la fine del 1400 e l’inizio del 1500, al loro ritorno, vollero ricostruire con fedeltà definita *topomimetica* i Luoghi Santi di Palestina. Per sopperire quindi alle difficoltà del pellegrinaggio in Terrasanta nacquero la Nuova

³⁹ La prima basilica del Sepolcro fu consacrata nel 335 a seguito del riconoscimento della religione cristiana da parte dell’imperatore Costantino (326). La chiesa fu più volte ristrutturata dai bizantini, dai persiani e dai crociati (1149). Essa comprende e riunisce i luoghi santi della cristianità: la collina prima del Golgota (poi del Calvario) ed il Santo Sepolcro.

⁴⁰ Quando Gerusalemme cadde in mano agli arabi (640) rendendo difficili i pellegrinaggi in Terrasanta.

⁴¹ La tomba di Cristo, anch’essa più volte ricostruita, fu presa come modello per analoghe riproduzioni che sorsero in tutta Europa. Tale diffusione fu favorita anche da un fiorente mercato di modellini, costruiti prevalentemente in legno o in madreperla (o con altri inserti preziosi) e prodotti per i pellegrini, che imitavano sia l’edicola del Santo Sepolcro che la basilica.

Gerusalemme di Varallo Sesia in Piemonte, ad opera di padre Bernardino Caimi e la Nuova Gerusalemme di Montaione in Toscana, ad opera di padre Tommaso da Firenze. Entrambe le realizzazioni diedero vita ad un pellegrinaggio ideale in Terra Santa, non rischioso o costoso e quindi ripetibile. Questi esempi coevi per il loro esplicito riferimento alla Terrasanta possono essere definiti *gerosolimitani* e rappresentano due momenti emblematici. Mentre la Nuova Gerusalemme di Varallo Sesia per la sua collocazione geografica prealpina subirà in seguito diversi cambiamenti, riflesso del mutare nelle varie epoche, delle condizioni storico-religiose e politiche e del modo di intendere la devozione e l'uso delle arti a servizio della religione cristiana, invece la Nuova Gerusalemme di San Vivaldo, sita al centro dell'Italia, giungerà quasi invariata a noi quale testimonianza dell'originario spirito fondatore.

La figura di S.Francesco d'Assisi costituisce indubbiamente un filo conduttore che lega in modo evidente il primo presepio di Greccio alle Sacre Rappresentazioni, alla custodia della Terrasanta, alla fondazione dei Sacri Monti e alle Vie Crucis. In quasi tutti gli esempi dei nove Sacri Monti di Piemonte e Lombardia troviamo infatti figure di padri francescani come ideatori (Bernardino Caimi a Varallo, Tommaso da Firenze a Montaione e Michelangelo da Montiglio a Belmonte) come progettisti (Cleto da Castelletto Ticino a Orta) o come predicatori (Giovan Battista Aguggiari a Varese, Fedele da San Germano a Oropa, Gioacchino da Cassano e Andrea da Rho a Domodossola). Inoltre, fra il 1731 e il 1751, sempre un francescano, Leonardo da Porto Maurizio, eresse ben 572 Vie Crucis in tutta Italia, mentre si deve ai padri Costantino Cerri e Giuseppe Latini il restauro ottocentesco e la rinascita del Sacro Monte di Crea. Minori osservanti o Cappuccini, sono sempre i seguaci del poverello di Assisi i più sensibili e attivi propugnatori di queste trasposizioni teatrali e plastico pittoriche.

E', quindi, nell'ambiente francescano – e in particolare in quello dei Minori Osservanti – che prende forma e in seguito si alimenta il fenomeno dei Sacri Monti. Nato alla fine del 1400 come Nuova Gerusalemme, si concreta con la costruzione dei singoli complessi ciò che alcuni storici considerano l'attuazione di un ampio disegno, consapevole e mirato, di sacralizzazione della montagna. Il monte è sacro e il sacro ha come palcoscenico privilegiato il monte.

Nel periodo che seguì il Concilio di Trento, a opera della Controriforma e di San Carlo Borromeo (1538-1584) e dei vescovi delle diocesi da lui dipendenti, prese forma – nel territorio delle Alpi e Prealpi Nord-Occidentali – una serie di percorsi di devozione definiti Sacri Monti. Abbandonati gli originari intendimenti della corrispondenza topografica propria della Nuova Gerusalemme, si sostituì quella cronologico-narrativa. Sulla base di questi rinnovati obiettivi, viene modificato il primigenio insediamento di Varallo Sesia e si fondano i Sacri Monti tardocinquecenteschi di Crea e di Orta. All'inizio del 1600 prende forma quello di Varese e nei decenni successivi quelli di Oropa, Ossuccio, Domodossola, Ghiffa e Belmonte. Per edificare questi nuovi complessi religiosi venivano scelti dei luoghi che già possedevano una valenza di devozione, quale un santuario, o tramandavano una memoria di ancor più antico culto pagano, ed

erano in tal caso riconvertiti, o si recuperavano località già famose per storia e tradizione. Per il solo caso di Varallo la scelta del luogo fu confacente al progetto di ricostruire una Nuova Gerusalemme in Occidente essenzialmente per i caratteri ambientali del sito e per la disponibilità della comunità locale a sostenerne i costi, mentre tutti gli altri sacri complessi furono edificati in sovrapposizione a tradizioni religiose più antiche.

Il cammino del pellegrino per raggiungere il Sacro Monte accoglie in sé il più alto significato simbolico e la maggiore ricchezza di contenuti emblematici quando, al culmine del rilievo montuoso dove è costruito il complesso architettonico, esso si dipana a formare la via di devozione fra un edificio e il successivo, sino al termine del racconto. Ogni Sacro Monte esprime la sua storia e manifesta la sua particolarità costruttiva anche con le diverse forme del percorso di devozione, che descrive per ciascun caso una sorta di *unicum* spaziale. La superficie del percorso può essere la più varia, acciottolata, lastricata, semplice traccia nel pendio erboso o sentiero ombroso immerso nel bosco. La natura dei luoghi esterni influenza le caratteristiche dei percorsi che variano da quello grandioso per dimensione e rifinitura, Varese, o disegnato come un sistema di vie urbane, Varallo, a quelli più integrati nell'ambiente, Crea, Belmonte, Ghiffa, che non si avvalgono neppure dell'acciottolato per disegnare il cammino in mezzo ai boschi. Un pascolo montano ripido ed erboso accoglie le cappelle di Oropa e il percorso che le unisce, benché non tracciato dalla mano dell'uomo, assume a valore di simbolo ancor più efficace nel rappresentare, mediante la fatica fisica per superare il notevole dislivello, le difficoltà di un cammino spirituale di asceti. Solitamente il percorso devozionale prende avvio da un contesto urbano o religioso e per il primo tratto si snoda nel paesaggio. In corrispondenza del suo ultimo tratto fra le cappelle, le forme e il ritmo del tracciato si fanno più rigorosi e sollecitano l'attenzione del pellegrino sulle scene sacre allestite all'interno. In alcuni tratti il cammino sul monte offre al pellegrino la possibilità di ammirare il paesaggio circostante, di riposarsi e di ristorarsi con sedute in pietra, porticati e fontane. Inoltre, la definizione del percorso, il disegno della vegetazione che lo accompagna e persino una mano dipinta sui muri delle cappelle ad indicare il giusto verso del racconto, sono utilizzati come mezzi efficaci per indirizzare lo sguardo e la mente verso il punto culminante della via sacra. In tutti i Sacri Monti il punto finale è marcato da un edificio, particolare per complessità architettonica o per contenuto artistico: le cappelle del Paradiso, le scene dell'Ascensione e dell'Assunzione, il trionfo della comunità dei Santi, una chiesa o un edificio più ricercato nelle forme. Gli spazi fra una cappella e l'altra sono raramente casuali, bensì strategici per evocare gli intervalli cronologici dell'azione e del racconto narrati dal Sacro Monte e per consentire al pellegrino la recita delle preghiere (ad esempio il Santo Rosario).⁴² L'accesso all'ambito spaziale che ospita le cappelle, soprattutto nei Sacri Monti recin-

⁴² Nel Sacro Monte di Varese, il ritmo della narrazione è anche materialmente evidenziato sul percorso dalla presenza di elementi simbolici di rilievo, quali archi con statue e fontane, che segnano il passaggio fra un tema sacro e il successivo.

tati, è sovente marcato da portali in pietra che conferiscono al luogo l'atmosfera di un eremo protetto, contrapponendo lo spazio profano a quello sacro, benché quest'ultimo raggiunga talvolta le forme complicate e suggestive di un vero e proprio giardino, come ad esempio ad Orta.

L'architettura delle cappelle distingue uno dall'altro i diversi Sacri Monti poiché le vicende costruttive del lungo periodo storico che ha compreso la loro evoluzione hanno influenzato i risultati finali. Nelle varie realtà ambientali che li accolgono, gli edifici seguono schemi tipologici apparentemente uguali ma prendono forme sempre diversamente caratterizzate dal disegno e dallo stile. Talvolta – come è stato evidenziato in precedenza – la costruzione dei Sacri Monti ha richiesto dei lunghi tempi e delle interruzioni a causa della mancanza di adeguati mezzi finanziari rispetto agli obiettivi ed alle finalità degli ideatori, e ciò ha favorito dei risultati formali stratificati in tutti i loro aspetti, sia alla grande scala, per quanto concerne l'ambiente e l'urbanistica, sia alla piccola scala, ovvero per le architetture ed i loro contenuti artistici. Tuttavia, è possibile individuare una regola comune: le centosessanta cappelle che compongono il complesso sistema edilizio dei Sacri Monti, sono generalmente costituite da un edificio centrale, a pianta quadrata, circolare o poligonale. Alcune hanno un pronao o un piccolo portico anteriore, altre un portico perimetrale, aggiunti per favorire il riparo del pellegrino e la sosta in prossimità della scena devozionale. L'espressione formale dell'architettura nasce per emulazione dei modelli tardo rinascimentali dell'opera alessiana di Varallo,⁴³ ma si diversifica da un luogo all'altro per disegno e dettagli costruttivi propri. Intorno alla metà del XVI secolo la Nuova Gerusalemme di Varallo divenne modello per la realizzazione architettonica ed urbanistica dei Sacri Monti: le cappelle, infatti, non sono soltanto dei contenitori edilizi delle scene, costruiti secondo l'uso locale da semplici capomastri, ma assumono anche particolari caratteristiche

⁴³ Il Sacro Monte di Varallo, primo originario modello di questo fenomeno artistico e religioso, sin dal suo nome evocativo di Nuova Gerusalemme, più di ogni altro esemplifica, nell'impianto urbanistico e nell'architettura degli edifici, le diverse fasi storiche e le differenti motivazioni religiose che portarono, nell'arco di due secoli tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Seicento, alla realizzazione dei diversi complessi. Nel 1481 l'idea del suo fondatore, il frate Bernardino Caimi, di realizzare luoghi di devozione che replicassero in Occidente i Luoghi Santi di Gerusalemme, determinò una scelta progettuale orientata essenzialmente sull'allestimento delle scene plastiche e pittoriche, con la voluta rinuncia ad un'espressione architettonica degli edifici troppo evidente o stilisticamente marcata, a favore di una semplicità formale di tipo francescano. Gli edifici del primo periodo di fondazione della Nuova Gerusalemme, pensati probabilmente dal Caimi stesso, sono infatti di semplice fattura e furono realizzati mediante l'aggregazione planimetrica di piccoli corpi di fabbrica, adattati ed articolati sul terreno senza trasformarlo molto. Con questo spirito di adattamento al sito, i primi edifici furono costruiti con tecniche tradizionali, con muri in pietrame intonacati e con tetti dai manti di copertura in pietra a lastre, secondo le tecniche della tradizionale architettura montana della Valsesia. Mantenendo sempre l'originario obiettivo di riproposizione topomimetica dei luoghi della vita e della passione di Cristo, il Caimi promosse la costruzione del nucleo della Natività, che racchiude al suo interno cinque delle più belle scene della vita di Gesù, e di quello del sogno di S. Giuseppe. In entrambi, egli si affidò volutamente all'estro artistico dei pittori, in particolare di Gaudenzio Ferrari, piuttosto che a quello degli architetti, nella precisa intenzione di privilegiare lo straordinario messaggio religioso ed artistico che sarebbe derivato con l'allestimento delle suggestive scene all'interno delle cappelle.

architettoniche e scenografiche che, seppur diverse da luogo a luogo, seguiranno sia le regole dettate dagli artisti e dagli architetti chiamati ad operare sia quelle impartite dalle rispettive diocesi, all'epoca quasi tutte dipendenti da quella di Milano.

Il ripetersi di modelli già utilizzati avvalorava ancora una volta la tesi circa l'attività poliedrica di artisti – e il valesiano Giovanni d'Enrico ne è l'esempio più significativo – che si prodigavano nella costruzione contemporanea di molte cappelle in più Sacri Monti. Senza condividere interamente la posizione che ne attribuisce il risultato alla combinazione dei dettami tridentini della Controriforma con l'azione pastorale e pianificatrice dei cardinali Borromeo, bisogna tuttavia notare che la mole di documentazione prodotta nei secoli sulla costruzione dei Sacri Monti è tale da non trovare giustificazione nel semplice desiderio o nell'intuizione di un singolo e nella successiva emulazione di altri. E' indubbio che quanto realizzato, sotto il profilo paesaggistico, artistico e devozionale, sia un evento di notevole rilevanza storica che va colto nella sua completezza e che non deve essere letto come mera successione di singole realizzazioni a sé stanti, limitate localmente e ad uso popolare. Ogni Fabbriceria (così era chiamato l'organismo che presiedeva alla costruzione) conserva infatti nel proprio archivio lettere, suppliche, contratti d'opera, ricevute di pagamento, decreti delle autorità religiose e civili, progetti, stampe, libri e guide di devozione. La documentazione dimostra che l'ideazione, la progettazione e l'esecuzione di ogni complesso furono regolate da norme precise, denotanti una prassi che accomuna tutti i casi in esame, la presenza di una regia generale e, un controllo superiore esercitato localmente, ma con rigore e attenzione. Tra i diversi documenti conservati si evidenziano le rappresentazioni storiche: in genere si tratta di illustrazioni a volo d'uccello, inserite nei libri di devozione, che raffigurano l'intero complesso già edificato secondo le intenzioni progettuali.

Le dediche e i temi narrati in ogni singolo complesso risentono delle preesistenze devozionali proprie del luogo e del particolare momento religioso e culturale all'epoca della fondazione.⁴⁴ In ogni caso, è la devozione mariana la più diffusa ed è sempre presente anche nei Sacri Monti dedicati alla figura di un santo, San Francesco a Orta, e alla Santissima Trinità, come è il caso particolare di Ghiffa. Oltre alla venerazione per la Madonna Assunta gloriosamente in cielo, Incoronata Regina, o ieratica immagine dalla carnagione scura – come per lo più è rappresentata nei Santuari – la fede dei pellegrini poteva provare, nelle scene all'interno delle cappelle, un forte impulso di religiosa pietà anche per una donna rappresentata nello strazio per la Passione del Figlio, trepidante per l'Annunciazione del suo sacro destino oppure intenta, come

⁴⁴ A Varallo prevale quindi la vita di Gesù Cristo, a Orta di San Francesco d'Assisi, a Oropa della Vergine Maria, mentre a Varese e a Ossuccio è la preghiera mariana del Rosario che viene visualizzata nei quindici Misteri. Nell'intento di ripercorrere con Cristo le tappe della sua Passione, a modello della Via Dolorosa percorsa da Gesù a Gerusalemme, si trasforma il Sacro Monte di Crea e si costruiscono i Sacri Monti Calvario di Domodossola e di Belmonte. A Ghiffa la devozione della Santissima Trinità risulterà difficile e astratta da raccontare e nella realizzazione parziale si ritornerà a un tema più consueto e immediato come quello della Via Crucis.

altre donne del popolo, a quotidiane faccende domestiche. Tutte le festività mariane dell'anno liturgico, dunque, sono celebrate con intensa partecipazione e sono anche un momento di collegamento simbolico fra il Santuario e il Sacro Monte. Talvolta le celebrazioni religiose coinvolgono il percorso devozionale e alcune cappelle, ma le più importanti si svolgono nei Santuari e rispettano il calendario liturgico. Le processioni sono un momento di raccoglimento presente in tutti i Sacri Monti dove, oltre a quelle tradizionali della Via Crucis nella Settimana Santa, si tramandano diverse forme di devozioni locali. Alcune partono da chiese esterne al Sacro Monte, come a Varallo dove, la Domenica delle Palme, l'antica Processione delle Sette Marie si avvia dalla sottostante chiesa della Collegiata, o come a Crea dove, annualmente per l'Annunciazione i fedeli giungono in processione con tutta la comunità di Serralunga. Al Sacro Monte della Trinità, la Processione notturna che precede il Natale ha, fra l'altro, l'importante significato simbolico di ricomporre l'unità pastorale di tutte le parrocchie di Ghiffa.

Ancora oggi tutti i Sacri Monti e i loro Santuari sono meta di pellegrinaggi individuali o in gruppo da ogni comunità religiosa delle rispettive diocesi e spesso i motivi all'origine di ogni pellegrinaggio sono testimoniati dalla grandissima quantità di ex-voto qui raccolti. In alcuni casi permangono anche delle tradizioni molto antiche, come quella verso il Sacro Monte di Varese, dove ogni anno giunge un pellegrinaggio da Malnate sin dal 1604, per rievocare il luogo e l'anno della prima predicazione finalizzata alla costruzione della Via delle Cappelle. L'antico pellegrinaggio fra il Sacro Monte di Orta verso quello di Varallo, attraverso il lago e poi il passo della Colma, è stato recentemente riproposto e riscuote annualmente una grande partecipazione, così come quello storico che, ogni cinque anni, porta la comunità religiosa di Fontainemore in Valle d'Aosta a raggiungere, attraverso un impervio percorso in montagna, il Santuario di Oropa.

Le scene sacre allestite nelle cappelle e raffigurate con evidente teatralità e drammaticità narrano momenti di vita: le innumerevoli statue a tutto tondo evocano situazioni reali, rafforzate dalle ambientazioni pittoriche e decorative degli interni, oltre che dal gioco di luci ed ombre, anch'esse attentamente studiati dall'ideatore dell'allestimento. Oggi, le statue, gli abiti e le parrucche che le ricoprono, gli arredi, gli animali e gli oggetti usati dai personaggi rappresentati nelle cappelle dei Sacri Monti, sono per noi degli straordinari documenti di quella realtà storica. E infatti, pur nella diversa impostazione scenografica o nel diverso uso di tecniche e materiali adottati dagli artisti, gli indumenti, i calzari e gli accessori che ricoprono le statue sono spesso delle fedeli riproduzioni delle mode e delle fogge di abbigliamento in uso all'epoca. Volti, atteggiamenti, espressioni, gestualità e persino sintomi di malattie sono una sorta di immagine vera delle caratteristiche umane delle popolazioni locali, essendo queste usate come modelli dagli artisti che operavano nei Sacri Monti. Allo stesso modo, vasellame, bardature equestri, attrezzi di mestieri, strumenti musicali, armi e suppellettili fra le più varie ci permettono di aprire una finestra di curiosa osservazione sui costumi e le condizioni di vita del tempo.

Se queste rappresentazioni della realtà negli allestimenti d'interni favorivano intensamente il processo psicologico di identificazione personale dell'uomo del tempo, per l'osservatore di oggi, tutti i dettagli usciti dalla immaginazione dei pittori e degli scultori, sono talvolta dei rari documenti dell'evoluzione della tecnica e chiavi di lettura ancora efficaci per conoscere gli usi e i costumi di coloro ai quali il messaggio religioso era diretto. Gli artefici⁴⁵ dei Sacri Monti, nel loro complesso, furono numerosi e ognuno, con il proprio ruolo e la propria bottega di collaboratori ed allievi, agiva come in una compagnia teatrale: firmava commesse, ideava progetti e sceneggiature che, poi approvati, erano allestiti nelle cappelle ed a volte replicati in altro luogo per una nuova diversa committenza. L'aspetto di teatralità delle scene era evidenziata anche dal fatto che, nel primo periodo di formazione di questi complessi, le cappelle erano aperte al pubblico e il percorso di visita consentiva di avvicinare i diversi personaggi. In seguito il pellegrino non fu più attore ma spettatore: grate in legno prima, ed in ferro battuto in seguito, furono apposte ai varchi di transito sia per salvaguardare le opere sia per assecondare gli intenti didattico-religiosi imposti dalle prescrizioni postridentine.

Frequentemente, inoltre, ai Sacri Monti è associata una Sacra Rappresentazione che, anzi, sul piano storico è da considerarsi come un'anticipazione dinamica dei Sacri Monti. Sin dal Medioevo, infatti, erano frequenti le manifestazioni di devozione popolare mediante la recitazione, in forma di quadri teatrali in movimento, dei testi evangelici, primo fra tutti quelli della Passione di Gesù. Il diretto coinvolgimento dei fedeli nel racconto e l'uso dell'ambiente esterno alla chiesa per fare da sfondo al quadro narrativo, completato talvolta dalla costruzione di scenografie effimere, erano caratteristiche innovative rispetto ad una liturgia tradizionale, e assai più efficaci nella proposizione esemplare di un messaggio religioso. Come la pratica della devozione delle reliquie provenienti dalla Terrasanta era stata lungamente usata per tenere vivo in Occidente il ricordo dei fatti storici alla base del Cristianesimo, così la loro rappresentazione in forma di teatro popolare, dapprima solo dalle Confraternite locali e poi da tutto il popolo dei fedeli, costituiva un momento elettivo di didattica religiosa. Le rappresentazioni fisse allestite all'interno delle cappelle dei Sacri Monti dell'arco alpino a partire dalla fine del XV secolo possono essere viste anche come un'evoluzione di questa particolare forma di teatro popolare, allargato a tutto l'ambiente urbano della comunità. La regione piemontese, al pari di altre in Italia, era molto ricca di testi composti per questo scopo, come quello famoso della Passione di

⁴⁵ Il più grande artefice dell'arte della sacra rappresentazione, ovvero di scene allestite nelle cappelle integrando architettura, pittura e scultura, fu sicuramente Gaudenzio Ferrari di Valduggia (1475 ca. - 1546). Pittore, scultore, architetto ed anche musicista, egli cominciò ad operare al Sacro Monte di Varallo probabilmente già al tempo del fondatore padre Bernardino Caimi, morto nel 1499, ma realizzò le sue opere più importanti - la Crocifissione e l'Adorazione dei Magi - in piena maturità artistica dopo il 1520. Queste opere rappresentano il meglio della sua arte e sono anche riconosciuti capolavori dell'arte italiana del primo Cinquecento. L'intuizione di Gaudenzio, poi diffusamente imitata, fu quella di proporre allestimenti scenici con statue a grandezza naturale in cui, proprio come nelle sacre rappresentazioni medievali, il fedele potesse partecipare direttamente all'azione, sentendosene parte attiva.

Revello risalente al Quattrocento, che nel corso dei secoli furono dimenticati e solo in alcuni casi permangono al tempo attuale quali preziose testimonianze di una cultura tradizionale e religiosa. Una delle più significative manifestazioni di questo tipo è rappresentata ogni due anni a Romagnano Sesia in provincia di Novara. Per le vie del paese, il Giovedì, il Venerdì e il Sabato Santi si recitano scene della Passione di Cristo seguendo i testi evangelici, integrati da dialoghi appositamente composti in tempi lontanissimi e poi adattati alle modificazioni del linguaggio popolare. Questa Sacra Rappresentazione, denominata *Santo Enterro* dai tempi della dominazione spagnola, quando nel 1729 fu riproposta riordinando una tradizione ben più antica, è di grande interesse anche per gli aspetti di storia del costume da questa illustrati. Alcuni abiti degli attori, infatti, sono ancora nelle fogge originarie e testimoniano anche un reciproco scambio fra questa realtà teatrale e quella, statica e grandiosa, allestita all'interno delle cappelle del vicino Sacro Monte di Varallo.

Monti sacri mete di pellegrinaggi di livello transnazionale come nodi di sistemi territoriali più ampi

L'ultima tipologia di luogo sacro individuata è legata, come le precedenti, al fenomeno del pellegrinaggio, ma la sua peculiarità risiede nella dimensione territoriale: si tratta, cioè, di luoghi posti in stretto rapporto con i grandi itinerari transnazionali, che in molti casi ricalcano tracciati preesistenti ed antichissime reti di culti e di percorsi: è il caso, ad esempio, della via Claudia Nova, Minucia, Traiana (della quale si erano serviti i Romani durante le guerre sannitiche e che, a cavallo tra la Campania e la Puglia, aveva costituito la traccia di spostamento delle popolazioni abitanti la valle del Miscano) ed *Herculia*, che ricalcano il tracciato del Regio Tratturo: la Claudia Nova, da L'Aquila a Navelli; la Minucia, nel tratto tra Sulmona ed *Aufidena*; la Traiana, presso tra Casalbore (Avellino), e la *Herculia*, da Aufidena, nell'alto Sannio, attraverso *Aesernia*, *Saepinum* fino alla conca di Benevento. A tali reti di percorsi la cristianità ne sovrappose una nuova, imperniata, in occidente, sulle città-santuario, alternative a Gerusalemme quali mete di pellegrinaggi: prima fra tutte, Roma, nella quale erano custodite le tombe degli apostoli e le più importanti reliquie della cristianità, quali la Scala Santa, la Veronica con l'immagine di Cristo, un frammento della croce, i chiodi, alcune spine della corona, la colonna della flagellazione, la tavola dell'ultima cena e la terra del Calvario. La via del Mare, che dal sud della Francia portava a Roma, usufruì del tracciato già esistente della via Francigena, creata dai longobardi che vi avevano eretto luoghi di sosta e di accoglienza per i pellegrini. Un ulteriore esempio è costituito da Santiago de Compostela: oltre a rappresentare il baluardo della cristianità contro l'avanzata dei Mori, vi si custodiva il corpo di S. Giacomo maggiore, uno degli apostoli. Quattro erano i cammini indicati nel *Codes Calixtinus* (XII secolo) che conducevano a Compostela: la *via*

Turonensis (da Tours), la *via Lemonvicensis* (da Limoges), la *via Podensis* (da Le Poy), la *via Tolosona* (da Tolosa). Ancora nel XV secolo i tedeschi indicavano due cammini verso Santiago: una via "alta" (*Oder*) ed una "bassa" (*Nieder*). Questi itinerari erano stati, inoltre, valorizzati dall'immaginario collettivo con la riscoperta della cultura carolingia e delle tradizioni cavalleresche delle *Chansons de Geste*.

A questi grandi itinerari di pellegrinaggio si possono aggiungere quelli verso Colonia – che assurse, nel 1161, a sede delle reliquie dei Magi, ivi trasferite da Federico Barbarossa dalla chiesa di S.Eustorgio a Milano – e verso Canterbury, che, santificata dall'assassinio nella cattedrale del primate di Inghilterra Thomas Becket per mano dei sicari inviati da Enrico II (1170), si identificava con il luogo di resistenza della Chiesa al potere dei re. Una ulteriore meta di pellegrinaggio era costituita da Loreto, che, accogliendo la casa di Maria di Nazareth, divenne, a partire dal XIII secolo, il più importante santuario mariano del tempo.

Ma soprattutto Roma, Gerusalemme e Santiago sono stati, sino al XIII secolo, i cardini del sistema viario che, adattato alla frammentata realtà feudale europea, vedeva dipartirsi un fitto reticolo di cammini verso altri santuari. Basti pensare al grande richiamo esercitato dal culto dell'Arcangelo Michele: dalla Normandia (Mont Saint Michel) fino al Gargano, in Puglia. Proprio il caso del santuario di S.Michele Arcangelo, sul promontorio del Gargano è emblematico di tale stratificazione⁴⁶ di culti e luoghi sacri: quello di Ercole Curino sostituirà, infatti, in età romana, il culto di un dio dal nome incerto (forse *Euclus*) venerato dalle popolazioni sannitiche presso i boschi e le sorgenti rupestri, quale mediatore – cioè – tra una natura divinizzata ed il mondo degli uomini. Proprio il culto di Ercole, diffusosi in area sabellica intorno al V secolo a.C. grazie ai contatti con l'area apulo-campana, dove il dio era venerato, costituisce la conferma del ruolo di questi antichi itinerari quali fattori di scambio di culture: non è casuale, infatti, che l'iconografia dei bronzetti rinvenuti e prodotti in area sabellica sia desunta dai coevi esemplari dell'area meridionale, così come è importante sottolineare la stretta analogia iconografica di S.Michele e tali bronzetti raffiguranti il dio Ercole. Ambedue, infatti, hanno il braccio destro alzato e brandiscono l'uno la spada, l'altro la clava e sulle spalle di entrambi è posto un mantello drappeggiato. Se il santuario principale di Ercole si ergeva sul monte Morrone, in una specie di terrazza affacciata sulla valle Peligna, una fitta rete culturale di tempietti, edicole ed altri si strutturava lungo le vie d'erba della transumanza,⁴⁷ nei passaggi obbligati tra le valli, presso le fonti dei luoghi di sosta, entro i ricoveri naturali offerti dalle grotte, nei punti preposti ai

⁴⁶ Si veda in merito: RIEMSCHEIDER M.; *Miti pagani e miti cristiani*, Milano, 1983.

⁴⁷ Il Regio Tratturo Pescasseroli-Candela (circa 170 km per una larghezza originariamente di 111,60 m) nasce sul confine tra Gioia e Pescasseroli, alle sorgenti del fiume Sangro, ed attraversa l'Abruzzo, il Molise, la Campania e la Puglia terminando in provincia di Foggia. Verrà istituzionalizzato, con la Dogana della Mena delle Pecore in Capitanata (che richiama la "mesta" spagnola), da Alfonso d'Aragona nel 1447, con la quale si arriverà, in certe annate, al fitto di erbaggi per circa due milioni di capi di bestiame, in massima parte provenienti dall'Abruzzo.

mercati e agli scambi: a Raiano, ai Luchi di Caramanico, a Ortona, a Rapino, ad Atesa, a Vacri, a Montenerodomo, a Villalfonsine, ovvero soprattutto lungo il tratto montano degli antichi tratturi. I santuari dedicati ad Ercole più noti e più monumentali, in area abruzzese e molisana, sono quelli di *Hercules Curinus* a Sulmona, *Herculus Rani* a Campochiaro e, probabilmente, il santuario di Vastogirardi e quello di *Iuvanum*. Rinvenimenti epigrafici ne attestano la presenza anche a Navelli, Barisciano, Paganica, Ofena, Alanno, Montebello di Bertona.

Quando, poi, in età romana, fu avviata la distribuzione di terre ai veterani, ad Ercole si affiancò *Mithra*, giovane dio delle caverne e delle pietre, armato del coltello rituale. Dopo la caduta dell'Impero, su un sostrato restato sostanzialmente pastorale, il culto di S.Michele si è sviluppato con tanto vigore da sostenere l'ipotesi che la figura dell'Arcangelo abbia assorbito e rifunzionalizzato gli attributi propri delle divinità precedenti. In Oriente – dove, del resto, Michele, Ercole e Mitra avevano a lungo, sia pure in regioni e culture differenti, condotto "vite" parallele – dopo la disgregazione del cielo olimpico e la formazione della diaspora giudaica, i primi cristiani (e, tra questi, soprattutto i Gentili convertiti) ne avevano sintetizzato i caratteri nell'immagine dell'angelo, innalzandogli numerosi santuari, spesso nelle vicinanze di sorgenti termali, fino al *Micheleion* di Costantinopoli, voluto da Costantino I. Anche in Occidente va ricercato nella mediazione bizantina⁴⁸ – operata già nel V secolo nella diocesi di Siponto⁴⁹ – l'anello di congiunzione ed il momento di sovrapposizione tra il nuovo culto dell'Arcangelo e quelli precedenti sul promontorio del Gargano, secolare meta pastorale consistente in un santuario rupestre dedicato a Calcante e Podalirio, per quanto riguarda l'ambito greco, ed a Diana e Giove, per quello romano. Infine, quello tra i Longobardi⁵⁰ e S.Michele – la cui figura favorì in modo determinante il passaggio del popolo ariano al cattolicesimo – fu un rapporto privilegiato: oltre cento sono stati, secondo la tradizione, le chiese dedicate dai longobardi all'Arcangelo Michele e molte di esse lungo il tracciato della via Traiana,⁵¹ mentre il san-

⁴⁸ Fu soprattutto grazie alla via Traiana che dall'oriente romano giunsero i prodromi del cristianesimo, immediatamente preceduto e per qualche secolo accompagnato da religioni orientali e da culti misterici.

⁴⁹ Le origini e la struttura sincretica del culto sono, però, attestati dal *Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano*, chiamato per brevità *Apparitio* e redatto tra la fine del secolo VIII e gli inizi del IX.

⁵⁰ Durante il governo del duca Romoaldo, successivamente re dell'Italia longobarda, avviene l'unione del santuario di S.Michele e della sede episcopale di Siponto alla chiesa beneventana.

⁵¹ Protagonista, in seguito, del trasferimento di eserciti e pellegrini da e per la Terrasanta. La conseguenza fu il sorgere di ospizi ed ospedali, alberghi e taverne, complessi degli ordini cavallereschi ed ospedalieri (templari e gerosolomitani in particolare): a Benevento, nel 1113, papa Pasquale II approvò l'ordine dei Cavalieri di S.Giovanni di Gerusalemme, poi di Rodi, quindi Cavalieri di Malta, che assunsero il controllo della via Traiana e delle strutture di accoglienza ad essa connesse. Tale ruolo fu poi assunto dai francescani, dopo il pellegrinaggio di S.Francesco di Assisi al santuario di S.Michele Arcangelo sul Gargano.

tuario garganico, visitato da imperatori e papi,⁵² è diventato il centro della devozione nazionale e una delle mete del pellegrinaggio europeo. Ulteriori significati di questo luogo sono legati alla tradizione che vuole il santuario collocato su una linea retta, orientata a nord-est, che, partendo dal monte Carmelo in Palestina, congiungeva Delos, il Gargano, la Sacra di S.Michele in Valsusa, per finire in Francia, a Mont Saint Michel.⁵³ Secondo un'altra tradizione, invece, tutte le grotte⁵⁴ dedicate a S.Michele⁵⁵ sarebbero unite tra loro da cunicoli sotterranei che sfociano nell'ipogeo garganico;⁵⁶ un'altra ancora vuole che una pietra di monte S. Angelo sia murata nelle opere di fondazione di ogni santuario micaelico, soprattutto di quelli innalzati lungo le grandi vie di comunicazione, confermando una immagine di "rete" di percorsi⁵⁷ comprendente non soltanto la cosiddetta *Via Sacra Langobardorum*,⁵⁸ tratto meridionale della via Francigena,⁵⁹ ma anche gli innumerevoli itinerari montani della transumanza.⁶⁰

⁵² Fra i pellegrini numerosi papi (Gelasio I, Leone IX, Urbano II, Alessandro III, Gregorio X, Celestino V, Giovanni XXIII da cardinale, Giovanni Paolo II), sovrani (Ludovico II, Ottone III e sua madre Teofane, Enrico II, Matilde di Canossa, Carlo d'Angiò, Alfonso d'Aragona, Ferdinando il Cattolico, Sigismondo il Vecchio, re della Polonia, i re borboni Ferdinando I e Ferdinando II, Vittorio Emanuele III e Umberto II di Savoia), alcuni Santi (Anselmo, Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo da Vercelli, Francesco d'Assisi, Brigida di Svezia, Bona di Pisa, Alfonso de' Liguori, Gerardo Maiella, padre Pio da Pietrelcina ecc...).

⁵³ La direttrice così tracciata segnerebbe il cammino iniziatico dell'Arte regia, un segreto spesso rappresentato dai maestri comacini nel mistero delle cattedrali.

⁵⁴ Il santuario è distinto in due parti: una costruita in muratura, chiamata la Navata Angioina e un'altra allo stato naturale, consistente in una spelonca, dall'irregolare volta rocciosa, aperta dalla natura stessa nella roccia calcarea.

⁵⁵ Tra le quali anche quella presso Casalbre, sulla via Traiana.

⁵⁶ La parte più suggestiva delle antiche costruzioni del santuario sono le Cripte, risalenti all'epoca longobarda e ritornate alla luce con gli scavi degli anni 1949-1960. Un tempo servivano come ingresso alla Grotta e furono definitivamente abbandonati nel secolo XIII, all'epoca delle costruzioni angioine. Sono composte da due ambienti le cui strutture dovettero realizzarsi in due fasi immediatamente successive l'una all'altra. Lunghe circa 60 metri ed, nella prima parte, con forma di una galleria porticata, articolata in otto campate rettangolari, si sviluppano fin sotto il pavimento della Basilica. Attualmente sono adibite a museo: vi sono esposte diverse sculture provenienti dagli scavi del santuario, dall'ex chiesa di S. Pietro e dalle rovine dell'abbazia benedettina di S. Maria di Pulsano, databili dal secolo VII-VIII fino al secolo XV. Questi ambienti sono stati separati definitivamente dalla Sacra Grotta verso gli anni 1270-1275, quando gli Angioini, con le nuove costruzioni, diedero al Santuario l'assetto attuale, sacrificando le precedenti opere innalzate in onore di San Michele Arcangelo.

⁵⁷ Il riferimento è soprattutto agli antichi itinerari: *Itinerarium Burdigalense sive Hierosolymitanum* (333 d.C.); *Tabula Peutingeriana* (IV secolo d.C.); *Itinerarium Antonini Augusti*; *Ravennatis Anonimi Geographia in de situ orbis* (1422).

⁵⁸ Numerose iscrizioni lungo le pareti delle cripte, talune a caratteri runici, testimoniano il notevole afflusso dei pellegrini provenienti da tutta l'Europa fin dall'epoca longobarda. Alcune, identificate nel 1974, hanno reso possibile datare le costruzioni tra la fine del VII e l'inizio del secolo VIII.

⁵⁹ Si veda in merito: STOPANI R.; *La Via Francigena del Sud. L'Appia Traiana nel Medioevo*, Firenze, 1992.

⁶⁰ Il legame tra la transumanza ed il culto di S.Michele Arcangelo è testimoniato anche dalla coincidenza delle date della festa del santo con la scansione annuale della vita pastorale.

Il riconoscimento a livello internazionale e nazionale del ruolo dello “spazio del sacro” all’interno della categoria più ampia dei paesaggi culturali non sembra aver trovato ancora una corrispondenza diretta in termini di appositi strumenti di conoscenza e di specifiche modalità di tutela e valorizzazione che tengano conto degli aspetti “immateriali” legati al significato stesso di questi luoghi, così come al persistere del culto e della devozione. Le indicazioni che, in forma implicita, investono questi ultimi aspetti fanno infatti riferimento al valore storico-architettonico e monumentale dei manufatti eventualmente presenti: si tratta, in ogni caso, di una tutela di tipo puntuale il cui strumento è quello del cosiddetto vincolo che assicura la conservazione del monumento senza però prefigurare alcun tipo di valorizzazione riguardante il significato (o la stratificazione di significati) che ad esso viene attribuito. E’ il caso soprattutto della tipologia, evidenziata in precedenza, dei monti-abbazie e dei monti-santuario.

Per quanto riguarda, in particolare, i monti-santuario – caratterizzati da una strettissima relazione con il centro urbano, che affonda le radici nelle sue stesse origini e, quindi, nel secolare processo di costruzione della sua identità – nella maggior parte dei casi, le tutele inerenti il valore storico-architettonico del monumento, a livello di pianificazione comunale, si traducono nell’inserimento del monumento all’interno della cosiddetta “zona A” di conservazione, prevista dalla normativa urbanistica vigente per i centri storici. Si tratta, tuttavia, di una procedura che appare “automatica” e che non sembra implicare un riconoscimento di un valore ulteriore rispetto a quello monumentale. Inoltre, le modalità di analisi che, nei diversi strumenti di pianificazione comunale, costituiscono l’argomentazione necessaria al riconoscimento di valore, non appaiono chiaramente finalizzate ad una conoscenza della complessità e specificità di questi luoghi. Da un lato, quindi, l’assimilazione al centro storico sembra attribuire ai monti-santuario il significato di vera e propria “parte” di città – e, anzi, di componente di quella parte della città nella quale risiede la sua stessa identità – dall’altro l’assenza di progettualità ne impedisce quella stessa risignificazione che investe, invece, ampi settori della città antica attraverso strumenti quali il progetto urbano. Né, del resto, tale assenza di progettualità implica la reale assenza di interventi: questi, infatti, vengono frequentemente realizzati proprio in base alle esigenze (si pensi, ad esempio, ai parcheggi per i pullman) legate proprio a quegli aspetti, propri della pratica devonionale non sufficientemente indagati. E tali realizzazioni non possono che avvenire in modo casuale o, al massimo, settoriale (ad esempio: come interventi riguardanti la mobilità). Difficilmente, infatti, il monte-santuario viene posto al centro di una più ampia azione di riqualificazione che ne sottolinei l’appartenenza al centro urbano e che valorizzi gli spazi aperti nel quale il santuario stesso è collocato come luoghi pubblici e fruibili (ad esempio attraverso la progettazione di un parco urbano).

Più in generale, il rapporto peculiare tra il santuario o l'abbazia ed il monte, nella maggior parte dei casi esaminati, viene sottolineato mediante l'estensione della tutela di tipo puntuale, riguardante il monumento, al contesto paesaggistico: il vincolo, cioè, viene esteso al monte e l'intento è quello di salvaguardare, attraverso l'inedificabilità, l'immagine storicamente consolidata del complesso nel suo insieme e nel suo rapporto con la città della quale costituisce lo "sfondo panoramico", secondo l'accezione, propria della tradizione italiana, di paesaggio inteso come "bellezza panoramica".

Le opportunità offerte dagli strumenti di pianificazione delle aree naturali protette

Più frequente – e soprattutto per quelle tipologie di monti sacri in cui il legame con il centro abitato appare meno marcato, con una prevalenza della componente naturalistica – è il ricorso ad una tutela degli aspetti ambientali che fa riferimento ad una idea di conservazione degli ecosistemi e della biodiversità, trascurando proprio quegli aspetti "immateriali" della dimensione del sacro che, invece, con molta probabilità costituiscono una delle componenti che ne hanno garantito la conservazione nel corso dei secoli.

C'è, d'altra parte, da sottolineare il fatto che, nella legislazione italiana, la tutela "paesaggistica"⁶¹ e quella delle cosiddette "aree naturali protette" si riferiscono a tradizioni culturali differenti: nella seconda, infatti, trova maggiore spazio un concetto di gestione che è, invece, ancora sostanzialmente assente nella prima, derivante dall'impostazione di matrice estetico-idealistica che è all'origine delle due leggi del 1939, ormai confluite nel nuovo Codice dei Beni

⁶¹ Il riferimento è alla legge 1497/39, che prevede, oltre all'apposizione di un "vincolo", anche la redazione di Piani Paesistici per disciplinare l'edificazione e la "varia distribuzione della flora" in aree di limitata estensione identificate come "complessi di cose immobili" e "bellezze panoramiche considerate come quadri naturali". Il concetto di vincolo ed il significato di "tutela paesaggistica" subiranno poi una evoluzione con la legge 431/85, che trasforma il vincolo da puramente paesaggistico a vincolo paesaggistico-ambientale, facendovi rientrare il più vasto concetto di "ambiente" o "habitat" naturale. Ne dava atto la stessa intestazione della legge che parlava non di tutela delle bellezze naturali (come faceva la legge n. 1497 del 1939) ma di "tutela di zone di particolare interesse ambientale". Analogamente, con la legge 431/85, i Piani Paesistici sono finalizzati a definire discipline:

- per le aree già vincolate ex lege 1497/39, identificate con appositi decreti (le uniche per le quali, in realtà il Piano può formulare vere e proprie prescrizioni che dovrebbero valere come linee-guida per il rilascio dei nulla-osta al fine di ridurre la discrezionalità interpretativa);
- per le aree già sommariamente vincolate, senza identificazione puntuale dei beni, dalla 431/85 (per le quali il Piano dovrà procedere alla individuazione dei valori da tutelare e, solo in seguito, formulare eventuali prescrizioni);
- per le aree, appunto, vincolate ad altro titolo;
- per le aree non vincolate (per le quali il Piano non può disporre prescrizioni immediatamente e immediatamente cogenti nei confronti della proprietà privata, ma limitarsi ad offrire indicazioni per i piani territoriali e urbanistici ordinari che, comunque, diventeranno effettuali solo dopo essere state recepite da questi).

Culturali.⁶² Infatti, a differenza del Piano Paesistico *ex lege* 431/85 – che ancora, in fondo, sembra risentire di quella “cultura del vincolo” e dell’“elenco dei beni” che ha caratterizzato l’evoluzione del dibattito italiano sulla tutela – lo strumento del Piano del Parco *ex lege* 394/91 sembra accogliere al suo interno con maggiore chiarezza una serie di istanze culturali innovative rispetto alla concezione ancora ottocentesca dell’ambito chiuso di “natura miracolosamente intatta” da preservare dalla distruzione come luogo di studio e ricerca anche per le generazioni future: accanto al ricorso a nuove categorie interpretative, volte ad evidenziare il “funzionamento” ecosistemico, che sostituiscono l’impostazione del “catalogo” (floristico, zoologico, ecc...) del passato, viene posta la questione della fruizione attraverso l’accezione, di derivazione anglosassone, del parco come luogo destinato ad usi multipli all’interno di un modello interpretativo reticolare. Lo sviluppo di queste differenti premesse ha pertanto consentito che la legge 394/91 accogliesse al suo interno l’avvenuto superamento di una idea di conservazione connotata da significati statici e difensivi della chiusura: il parco si configura sempre di meno come “recinto” nel quale tentare di risolvere i problemi che la società non riesce a chiarire nel contesto territoriale o come vincolo o temperamento delle politiche di interesse generale e sempre di più, invece, come luogo di ricerca dove sperimentare nuove soluzioni e nuove vie di sviluppo “conservativo”.

Per quanto riguarda i monti sacri, quindi, l’accento viene posto soprattutto sui valori ambientali e sul ruolo che queste emergenze svolgono in quanto elementi di una più ampia rete

⁶² Il nuovo Codice dei Beni Culturali fornisce una serie di indicazioni innovative derivanti dai principi formulati nella Convenzione Europea per il Paesaggio. Relativamente al tema dei piani paesaggistici “*in base alle caratteristiche naturali e storiche ed in relazione al livello di rilevanza e integrità dei valori paesaggistici, il piano ripartisce il territorio in ambiti omogenei, da quelli di elevato pregio paesaggistico fino a quelli significativamente compromessi o degradati.*” In particolare, il nuovo Codice prevede le seguenti fasi di analisi e valutazione:

- a) *ricognizione dell’intero territorio, attraverso l’analisi delle caratteristiche storiche, naturali, estetiche e delle loro interrelazioni e la conseguente definizione dei valori paesaggistici da tutelare, recuperare, riqualificare e valorizzare;*
- b) *analisi delle dinamiche di trasformazione del territorio attraverso l’individuazione dei fattori di rischio e degli elementi di vulnerabilità del paesaggio, la comparazione con gli altri atti di programmazione, di pianificazione e di difesa del suolo;*
- c) *individuazione degli ambiti paesaggistici e dei relativi obiettivi di qualità paesaggistica”.*

Il Codice prevede inoltre che, in funzione dei diversi livelli di valore paesaggistico riconosciuti, il piano attribuisca a ciascun ambito corrispondenti obiettivi di qualità paesaggistica. Gli obiettivi di qualità paesaggistica prevedono in particolare:

- a) la conservazione dei valori delle aree di pregio: mantenimento delle caratteristiche, degli elementi costitutivi e delle morfologie, tenuto conto anche delle tipologie architettoniche, nonché delle tecniche e dei materiali costruttivi;
- b) il mantenimento di qualità paesaggistica nelle aree di trasformazione (individuazione di invarianti progettuali: tracciati, orditure, profili, ecc.): previsione di linee di sviluppo urbanistico ed edilizio compatibili con i diversi livelli di valore riconosciuti e tali da non diminuire il pregio paesaggistico del territorio, con particolare attenzione alla salvaguardia dei siti inseriti nella lista del patrimonio mondiale dell’UNESCO e delle aree agricole;
- c) il recupero del paesaggio dei luoghi trasformati: riqualificazione degli immobili e delle aree sottoposti a tutela compromessi o degradati, al fine di reintegrare i valori preesistenti (ripristino) o di realizzare nuovi valori paesaggistici coerenti ed ed integrati con quelli (valorizzazione).

ecosistemica: si hanno, pertanto, un gran numero di monti sacri classificati come Siti di Interesse Comunitario ed interessati da iniziative, a livello di gestione (frequentemente affidata ad associazioni ambientaliste), di carattere escursionistico che appaiono del tutto indifferenti non soltanto agli aspetti "immateriali" propri della dimensione del sacro, ma anche alla stessa presenza di manufatti o monumenti che in questa sacralità trovano il loro fondamento. E' il caso, ad esempio, del monte Baldo, meta di studio per appassionati della natura e considerato una miniera inesauribile di scoperte geologiche, morfologiche, faunistiche e botaniche con presenza di endemismi inesistenti altrove (endemismo *baldensis*). Nonostante la presenza del santuario della Madonna della Corona – oggetto di un pellegrinaggio di livello locale, nazionale e sovranazionale, che coinvolge annualmente circa 270.000 persone – i percorsi escursionistici fanno riferimento ad una serie di casematte ed altri edifici militari ormai dismessi.

Diverso è il caso del Parco Regionale del monte Subasio, che comprende all'interno del suo perimetro istitutivo la città di Assisi, sottolineando in tal modo quel rapporto di strettissima reciprocità con il centro urbano fondato non soltanto su ruolo del monte quale "serbatoio di risorse vitali" (dai materiali lapidei da costruzione al legname ed ai prodotti del pascolo), ma soprattutto sulla sacralità dei luoghi che trova la sua espressione più evidente nel Cantico delle Creature di S.Francesco. Proprio quest'ultimo, infatti, costituisce il riferimento per la individuazione e caratterizzazione dei diversi itinerari escursionistici, con un arricchimento del significato stesso di "parco naturale", che diviene così un "parco letterario".

Appaiono quindi evidenti le opportunità offerte dagli strumenti di pianificazione delle aree naturali protette non soltanto riguardo alla possibilità di integrare interventi e politiche di valorizzazione e sviluppo alle tradizionali misure di mera salvaguardia, ma anche in merito all'attribuzione di una sorta di "valore aggiunto", dato dalla sacralità dei luoghi, in grado di rafforzare il livello di consenso verso scelte che, volte ad una limitazione dell'uso indiscriminato delle risorse, tendono però ad essere frequentemente vissute dalle popolazioni locali come un impedimento allo sviluppo. Al contrario, il ruolo svolto dalla dimensione del sacro nella costruzione dell'identità dei luoghi e delle comunità può costituire un efficace fattore di coesione in grado di disinnescare una serie di conflitti (non soltanto quelli tra amministratori ed amministrati sulla questione della tutela vista come limitazione, ma anche quello tra abitanti e pellegrini).

Le potenzialità della valorizzazione dei sistemi territoriali di sacralità diffusa all'interno degli strumenti di pianificazione di area vasta

Differente è il caso dell'inserimento – anch'esso, in fondo, del tutto casuale perché legato alla semplice localizzazione geografica – del luogo sacro all'interno di un più complesso sistema di azioni ed interventi riconducibili ad uno strumento di pianificazione di area vasta (quale, ad esempio, un Piano territoriale di coordinamento provinciale) le cui finalità non riguardano esclusivamente la valorizzazione del luogo sacro, ma sono orientate verso il perseguimento di obiettivi di sviluppo compatibile di un territorio più vasto, prevedendo forme di coordinamento tra piani e progetti di livello locale, articolando la distribuzione e la localizzazione di risorse e finanziamenti sul territorio e promuovendo la partecipazione di diversi soggetti ed istituzioni: si tratta, quindi, di un contesto all'interno del quale possono trovare spazio iniziative mirate, direttamente riferite al luogo sacro. Si tratta, cioè, del livello di governo del territorio nel quale le potenzialità insite negli aspetti "immateriali", propri della dimensione del sacro, potrebbero dispiegarsi in modo più efficace, contribuendo alla definizione di ambiti strategici per interventi mirati a partire dalla costruzione di una immagine – "identitaria", ma anche "promozionale" – del territorio, in grado di dar luogo ad una pianificazione condivisa e di attirare risorse.

Sullo sfondo di uno scenario divenuto "globale", infatti, l'identità e l'appartenenza territoriale tendono sempre di più a configurarsi quali variabili strategiche ed i paesaggi culturali, all'interno dei processi di ridefinizione del senso di appartenenza fra comunità locali e territorio, sono chiamati a svolgere un ruolo catalizzatore. Negli anni più recenti, infatti, anche in relazione alla costruzione europea, un nuovo tipo di programmazione "partecipata" ha cominciato a perdere terreno per lasciare sempre più posto a nuove politiche di sviluppo locale, caratterizzate da un approccio dal basso. Tuttavia, puntare sulla rivalutazione dell'identità locale *sic et simpliciter* non significa accettare acriticamente il sistema dei valori tradizionali perché considerato autentico e tipico: le trasformazioni avvenute, infatti, sono tali da non poter proporre modelli legati al passato, ma sicuramente proprio quest'ultimo può costituire il punto di partenza per costruire un nuovo contratto di identità tra territorio e comunità sociale attraverso una valorizzazione-rivalutazione del proprio patrimonio culturale.

Alla luce di queste considerazioni, appare evidente il ruolo che può essere svolto dalla più complessa tra le tipologie di monti sacri individuate – quella, cioè, dei monti sacri mete di pellegrinaggi di livello transnazionale – quali elemento strutturante di una riorganizzazione e risignificazione che investa un intero territorio, tanto più nel caso che quest'ultimo presenti i segni di processi di marginalizzazione in atto. In questo senso sono stati esaminati una serie di Piani Territoriali riguardanti le province delle due regioni dell'Umbria (Terni e Perugia) e del Lazio

(Roma, Viterbo Frosinone e Latina), ricchissime di *luci* e monti sacri, la cui collocazione corrisponde molto spesso ad una condizione di marginalità. Soprattutto il caso del Lazio è apparso particolarmente significativo: pur essendo, infatti, la regione in cui la presenza diffusa dei *luci* romani è stata sistematicamente e dettagliatamente documentata, negli strumenti di pianificazione provinciali non è possibile riscontrare alcun riferimento a questi luoghi, né per quanto riguarda gli aspetti della conoscenza del territorio, né per quelli più direttamente finalizzati alla programmazione degli interventi. E ciò appare maggiormente rilevante, soprattutto nel caso delle due province di Roma e Latina, se si pensa non soltanto alla relazione che lega la via Appia antica a quello che si configura come un vero e proprio sistema di *luci*, ma anche al suo avere assunto, nel corso del medioevo – quale “via Francigena del sud”, connessa a nord di Roma, attraverso la via Francigena, con il Camino di Santiago e a sud, attraverso la via Egnazia, con Costantinopoli – l’ulteriore significato di fondamentale via di pellegrinaggio. Nei piani territoriali esaminati, tuttavia, l’approccio prevalente – secondo la tendenza in atto a livello nazionale – è quello della costruzione di una rete ecologica, alla quale viene sostanzialmente sovrapposto il complesso dei beni storico-archeologici, eventualmente organizzati in “sistemi” che ne ricalcano la periodizzazione storica. In nessun caso, comunque, viene considerata la possibilità di utilizzare la permanenza dell’antica rete ecologica dei *luci* nella definizione di un possibile sotto-sistema o nella articolazione delle – pur previste – aree di ricolonizzazione boschiva, nelle quali favorire le dinamiche evolutive degli arbusteti. Né vengono messi in relazione – come invece avviene per il piano riguardante il Cammino di Santiago di Compostela – gli elementi lineari dei pellegrinaggi (come, ad esempio, la via Appia antica), la permanenza dei *luci* ed il sistema dell’insediamento storico legato al percorso con le presenze di carattere puntuale legate alla religiosità con il sistema contemporaneo della ricezione diffusa e quello dei manufatti storici recuperabili a fini turistici.

E’ tuttavia importante sottolineare il fatto che, pur essendo l’unico strumento di pianificazione di area vasta a considerare in modo esplicito il fenomeno della religiosità (anche per la rilevanza dei flussi di pellegrinaggio), il Piano Territoriale della Provincia di Foggia tende però soprattutto a valutarne la compatibilità con un corretto uso del territorio.

Il santuario di S.Michele Arcangelo si colloca all’interno di un territorio caratterizzato dalla varietà dei paesaggi ed estremamente ricco in termini di biodiversità che, soprattutto negli ultimi anni, è stato investito da rilevanti flussi turistici che assumono anche le forme del turismo religioso, rivolto sia verso il santuario di S.Michele che verso S.Giovanni Rotondo, protagonista di uno sviluppo alberghiero notevolissimo e dell’espansione di tutti i luoghi legati a Padre Pio e alle sue opere (dall’ospedale, alla casa del pellegrino, alla nuova chiesa) con conseguenze non sempre positive sugli assetti ambientali e paesaggistici. Non a caso, negli indirizzi programmatici della giunta provinciale il tema del turismo religioso è trattato in termini di compatibilità. Tale esigenza di compatibilità tra le prospettive di sviluppo, turistico ed edilizio soprattutto, e gli

obiettivi di tutela ambientale ha dato vita all'Ente Parco Nazionale del Gargano, il quale, a sua volta, opera in un contesto istituzionale variegato, che vede anche la presenza di una Comunità Montana, di un Consorzio di Bonifica Montana e dell'Azienda di Stato per le Foreste Demaniali, che gestisce la Foresta Umbra, vasto (circa 11.000 ha), ricco, antico, singolare e suggestivo bosco a poca distanza dalla costa. Contestualmente alla formazione del piano territoriale del Parco Nazionale del Gargano è stata avviata la redazione del Piano territoriale di coordinamento della provincia di Foggia, prevedendo – date le caratteristiche che la legge 394/1991 attribuisce al piano del parco e l'analogia di parti consistenti delle basi di dati – forme di coordinamento tra i due strumenti, rese opportune anche dall'ampiezza del territorio interessato dal parco (circa un terzo del territorio provinciale). L'obiettivo è quello di giungere alla approvazione dei due piani attraverso l'istituto della "intesa". Entrambi gli strumenti sono orientati verso la definizione delle corrette politiche di gestione dell'uso del territorio agro-forestale, ricercando uno stretto coordinamento e una comune finalizzazione per alcuni campi di indagine che tradizionalmente vengono svolti in modo separato: le analisi sulle componenti naturali e sul paesaggio e quelle sull'economia agraria. L'esito è un'articolazione del territorio extra-urbano in ambiti (la pianura costiera, i versanti montuosi, le colline a prevalente uso agricolo, ecc...) e/o in elementi (i boschi, le spiagge, ecc...), per i quali definire specifici set di politiche di gestione dell'uso del suolo – cioè il *mix* ottimale di norme, incentivi finanziari, azioni di promozione diretta e progetti di attuazione (con l'indicazione dei soggetti da coinvolgere) – ed obiettivi di tutela e valorizzazione dell'identità dei luoghi (con indicatori di risposta delle politiche). In questo contesto, il patrimonio culturale viene inteso come risorsa e come tale viene censito in modo puntuale in rapporto all'entità/estensione ed alla rarità, ma anche esplicitando gli obiettivi di tutela e valorizzazione dell'identità dei luoghi e gli esiti attesi, così come le limitazioni e le condizioni da porre alle trasformazioni e utilizzazioni degli elementi individuati e le possibili azioni e politiche da promuovere per conservare e valorizzare il patrimonio storico, con l'indicazione degli indirizzi, dei soggetti da coinvolgere, degli strumenti e delle risorse utilizzabili. E' soprattutto il territorio rurale ad essere considerato quale risorsa primaria anche in quanto matrice di produzione di beni sui quali fondare uno sviluppo economico sostenibile. Pertanto si prevedono iniziative di sostegno all'agricoltura ed alle produzioni tipiche locali e sono le misure del Piano Operativo Regionale (POR) e del Piano di Sviluppo Regionale (PSR) della Regione Puglia a rappresentare – insieme alle azioni comunitarie Leader, Interreg, Equal ed Urban – i principali strumenti di intervento attraverso la loro territorializzazione mirata a legare a ciascun ambito individuato le specifiche azioni del POR e del PSR.

È quindi in questo cornice che si inserisce la costruzione della candidatura del Gargano quale sito Unesco, così come l'iniziativa in corso per il riconoscimento di "patrimonio culturale d'Europa", da parte dell'Unione Europea, dei percorsi devozionali e della rete di monasteri e santuari che li costella.

IL SACRO MONTE DI VARALLO E I SACRI MONTI DEL PIEMONTE: STORIA, CONSERVAZIONE E VALORIZZAZIONE

Elena De Filippis - *Direttore dell'Ente di gestione della Riserva del Sacro Monte di Varallo*

I monti sacri denominati "Sagri Monti" costituiscono un fenomeno proprio dell'area "borromaica" intesa come area storica e culturale coincidente con il territorio della diocesi milanese e di quelle limitrofe o ad essa suffraganee, e con il periodo dell'episcopato di Carlo e Federico Borromeo, territori oggi divisi fra Lombardia e Piemonte. In questi complessi religiosi la devozione si è espressa in forme artistiche del tutto particolari. Oggi alcuni di essi, siti in Piemonte, si giovano di nuove modalità di tutela, promosse dalla Regione Piemonte ed è soprattutto grazie ad esse che dal luglio 2003 sono entrati a far parte della lista dei beni del patrimonio mondiale tutelati dall'Unesco.

Il Sacro Monte di Varallo è il più antico di questi complessi, modello per gli altri successivi; esso appare, dal basso, come una cittadella fortificata in cima allo sperone roccioso che sovrasta l'abitato di Varallo ed ha tutte le caratteristiche di un piccolo villaggio sacro, composto da quarantacinque cappelle disseminate sulla sommità del colle, in un percorso che si dipana in



Veduta del Sacro Monte di Varallo (foto Roberto Rosso)

mezzo al verde, in un contesto prima boschivo, poi simile ad un giardino tardo rinascimentale, quindi in un ambiente urbano, con due piazze e una grande Basilica, tappa terminale dell'itinerario. All'interno delle cappelle è narrata la storia della vita di Cristo, le cui tappe si svolgono secondo un ordine cronologico.

Il racconto è illustrato da gruppi di statue a tutto tondo, a grandezza naturale, simili a persone vere, in legno policromo o in terracotta dipinta, o in materiali misti, con barbe e capelli come quelli umani. Le sculture costituiscono il fulcro della narrazione, mentre i dipinti



Sacro Monte di Varallo: veduta della piazza dei Tribunali (foto Marco Genova)



Sacro Monte di Varallo: interno della cappella dell'Ecce homo (foto Marco Genova)

murali che decorano internamente il vano che ospita le statue, completano la scena.

Le opere d'arte contenute nelle cappelle, statue e pitture, sono opera di artisti fra i più importanti della storia dell'arte piemontese e lombarda (l'area ha gravitato sino all'inizio del Settecento intorno al Ducato di Milano e risente delle influenze della cultura lombarda): vi hanno lavorato personaggi di primissimo piano nella cultura artistica lombarda come Gaudenzio Ferrari, Morazzone, Tanzio da Varallo. La sua

conservazione è quindi una grande responsabilità per chi vi opera.

In passato il Sacro Monte era gestito da un ente "morale", la fabbriceria, composta da membri nominati dal vescovo e individuati all'interno di una rosa di candidati indicati dalla comunità di Varallo.

Nel 1980 la Regione Piemonte ha istituito, con legge regionale, un ente apposito per aiutare il Comune di Varallo (una cittadina di circa ottomila abitanti) a conservare il Sacro Monte.¹ Questo Ente ha il compito specifico di tutelare, conservare e valorizzare il complesso. La Regione lo ha creato nell'ambito della politica di salvaguardia delle aree naturali protette, i parchi (come ad esempio il parco naturale della Val Troncea o del Lago di Avigliana etc.). Ha forzato un po' la mano sulle caratteristiche paesaggistiche del Sacro Monte, sulla stretta correlazione tra cappelle e vegetazione ed ha creato un ente parco un po' particolare che interviene e conserva sia il parco e la vegetazione, che il patrimonio.

¹ La legge istitutiva della Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Varallo è la legge regionale n. 28 del 30 aprile 1980.



Sacro Monte di Varallo: veduta del Sacro Monte con la cappella del Monte Tabor (foto Marco Genova)

Questo tipo di tutela interessa anche altri sei Sacri Monti del Piemonte, istituiti in aree protette dalla Regione, dotati di speciali vincoli paesistici, e di appositi piani di sviluppo, nonché di finanziamenti finalizzati all'esecuzione di questi piani, i Sacri Monti di Crea, di Orta, di Ghiffa, di Domodossola, di Belmonte e di Oropa.²

L'Ente è dotato di un suo "piano regolatore speciale"³ che stabilisce che interventi sono consentiti su questo territorio, interventi di conservazione, naturalmente, del patrimonio storico esistente e anche della vegetazione, ma anche realizzazione di nuove infrastrutture necessarie per la fruizione turistica dei complessi, da realizzarsi con opere a basso impatto, realizzate fuori dalle aree storiche propriamente dette (parcheggi, servizi igienici, aree picnic etc.).

Il Sacro Monte di Varallo è sorto a partire dalla fine del XV secolo,⁴ si è poi evoluto e trasformato nel tempo a seguito di interventi diversi di riprogettazione che hanno visto procedere il cantiere fino al pieno '700, ma anche aggiungere elementi e trasformare ciò che già era realizzato.⁵ Esso fu costruito per motivi religiosi, profondamente connessi alla spiritualità dei francescani Minori Osservanti ed al legame profondo tra questa devozione e i luoghi santi di Palestina che erano stati testimoni della vita di Cristo. Il Padre Bernardino Caimi, il fondatore

² Il Parco Naturale ed Area Attrezzata del Sacro Monte di Crea è stato istituito con L.R. n. 5 del 28/1/1980, la Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Varallo con L. R. n. 30 del 32 del 28/4/1980, la Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Ghiffa con L.R. n. 51 del 7/9/1987, la Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Belmonte con L. R. n. 14 del 22/4/1991, la Riserva Naturale Speciale del Monte Calvario di Domodossola con L.R. n. 65 del 27/12/1991 ed infine la Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Oropa con L. R. n. 5 del 28/2/2005.

³ Il piano di sviluppo dell'area, cioè quello che può definirsi il suo "piano regolatore speciale" è il Piano Naturalistico e d'Intervento. Di strumenti di pianificazione analoghi sono dotati anche gli altri Sacri Monti istituiti in area protetta dalla Regione Piemonte.

⁴ Sulle origini del Sacro Monte si rimanda a P. GALLONI, Sacro Monte di Varallo. Atti di fondazione-B. Caimi fondatore, Varallo 1909 e a C. DEBIAGGI, Sulla data di fondazione del Sacro Monte di Varallo in "Bollettino Storico per la Provincia di Novara", anno LXVIII, n. 2, 1977, pp. 3-11. Sul ruolo dei francescani nella realizzazione del Sacro Monte si rimanda ai fondamentali contributi di Pier Giorgio Longo: P.G. LONGO, Alle origini del Sacro Monte di Varallo: la proposta religiosa di Bernardino Caimi in "Novarien" 14 (1985), pp. 19-98, Id., Fonti documentarie sui francescani a Varallo Sesia tra XV e XVI secolo, in "Quaderni di studio" n. 5, Sacro Monte di Varallo Sesia 1987, pp. 29-56; Id., "Hi Loco visitando": temi e forme del pellegrinaggio ai Misteri del Monte de Varalle nella Guida del 1514 in S. STEFANI PERRONE, Questi sono li Misteri che sono sopra el Monte de Varalle (in una "Guida" poetica del 1514), Borgosesia 1987, pp. 111-120. Id., Il Santo Sepolcro di Varallo ed il sistema dei santuari prealpini tra Piemonte e Lombardia tra XV e XVI secolo in L. VACCARO, F. RICARDI (a cura di), Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma, atti del convegno di Villa Cagnola di Gazzada (Varese), maggio 1990, Milano 1992, pp. 371-378; G. GENTILE, Da Bernardino Caimi a Gaudenzio Ferrari. Immaginario e regia del Sacro Monte di Varallo in "de Valle Sicida", anno VII, n. 1/1996, pp. 207-212 e P. G. LONGO, Bernardino Caimi francescano osservante: tra "eremitorio" e città in "Novarien" n. 29, 2000, pp. 9-98 e G. GENTILE, Sacri Monti e viae crucis: storie intrecciate in Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis di AMEDEE (TEETAERT) DA ZEDELGEM, Ponzano Monferrato (Al.) 2004, pp. 36-39.

⁵ Per la storia del Sacro Monte si rimanda al fondamentale volume: P. GALLONI, Sacro Monte di Varallo. Origine e svolgimento delle Opere d'Arte, Varallo 1914 (ristampa anastatica Borgosesia 1974), a S. STEFANI PERRONE, Guida al Sacro Monte di Varallo, Torino 1995 e ad E. DE FILIPPIS, La "Nuova Gerusalemme" e il Sacro Monte di Varallo Sesia in D. TUNIZ (a cura di), I Sacri Monti nella cultura religiosa e artistica del Nord Italia in corso di stampa.

del Sacro Monte, infatti, era stato guardiano del Santo Sepolcro a Gerusalemme nel 1478 ed al suo ritorno volle realizzare questo “speciale luogo sacro” per riprodurre i luoghi santi di Palestina e consentire così, in un momento in cui gli scontri con i Turchi rendevano pericoloso e difficile il viaggio in Terra Santa, di svolgere in loco, nella piccola Palestina di Varallo, quella pratica del rituale francescano che consisteva nella meditazione sulle tappe della vita di Cristo e si completava con il pellegrinaggio in Terra Santa.

Come apparisse il Sacro Monte voluto dal Caimi ce lo racconta una guida del 1514, la più antica guida che ci sia pervenuta, probabilmente uno strumento di promozione turistico-religiosa, voluto dai francescani per incrementare l'affluenza al luogo.⁶ I siti esistenti, Nazharet, Betlemme, il Getsemani, il Calvario, il Monte Sion etc, sono descritti sottolineando le affinità topografiche e fisiche con i corrispondenti luoghi di Palestina, talora sono “cappellette concavate” cioè una sorta di architetture seminaturali, altre volte, come nel caso del Cenacolo, vere e proprie architetture.

All'interno di quell' originario Sacro Monte, fatto per riprodurre la topografia della Terra Santa, di cui oggi non ci rimane quasi più nulla, nelle cappelle erano poste delle immagini per evocare e suggerire al fedele la scena che vi aveva avuto luogo. La guida del 1514 ci descrive talora dei dipinti, altre volte delle sculture.

Le peculiarità di questo progetto si spiegano in rapporto alla devozione ed alla tecnica di predicazione dei francescani Minori che erano ottimi ed apprezzati predicatori. Abbiamo conservato alcuni sermoni scritti di pugno dal fondatore del Sacro Monte, Bernardino Caimi.⁷ Egli era solito evocare, suscitare emozioni, visualizzare; raccontava gli eventi, ricordava fatti e luoghi e puntualmente sottolineava che lui in Terra santa ci era stato, quasi ciò potesse costituire una prova di fede aggiuntiva. Si soffermava sui dettagli con dovizia di particolari.⁸ Era questo un espediente molto utile per fermare l'attenzione del fedele, aiutarlo ad immaginare concretamente gli spazi e gli avvenimenti raccontati dalle Scritture. Ciò in piena sintonia con la letteratura religiosa di tardo Quattrocento che raccomandava al fedele di visualizzare, di provare ad immaginare le scene narrate dai Vangeli, a riempirle di personaggi, a fissarle e a meditare su di esse.⁹ Caimi, inoltre, raccontava gli eventi con molto coinvolgimento emotivo, con immedesimazione empatica, ad esempio soffriva con Cristo nel rievocare le tappe della Passione durante la settimana santa.

⁶Questi sono li misteri che sono sopra el Monte di Varale, Mediolanum per Magistrum Gotardum de ponte , 1514 _pubblicato in A. DURIO, Il Santuario di Varallo secondo uno sconosciuto cimelio bibliografico del 1514 in “Bollettino Storico per la Provincia di Novara” 1926, XX, fasc. II, A. DURIO, Il santuario di Varallo secondo uno sconosciuto cimelio bibliografico del 1514, Novara 1926, A.M. BRIZIO, Configurazione del Sacro Monte di Varallo nel 1514. Estratto dal “Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti”, anni VIII-IX 1954-57 pp. 1-6, consultato in estratto, P. GALLONI, Sacro Monte di Varallo. Atti di fondazione-B. Caimi fondatore, Varallo 1909; S. STEFANI PERRONE (a cura di), Questi sono li Misteri che sono sopra el Monte de Varalle (in una “Guida” poetica del 1514), Borgosesia 1987.

⁷ Cfr. Pier Giorgio LONGO, Alle origini del Sacro Monte..., cit., spec. le pp. 38-58.

⁸Ibidem, spec. pp. 38-58.

⁹ Sull'argomento si rimanda a G. GENTILE, Da Bernardino Caimi... op. cit., spec. pp. 213 e seguenti.



Varallo: tramezzo dipinto della chiesa della Madonna delle Grazie (foto Silvano Ferraris)

inglobava insieme i luoghi e i temi salienti della devozione francescana e permetteva loro, migliorando e intensificando l'esperienza palestinese, di meditare sulle tappe della vita di Cristo evocate da dipinti e sculture presenti nelle cappelle.

Una grossa svolta al progetto del frate si deve alla presenza ed all'attività al Sacro Monte, dal primo decennio del Cinquecento, del pittore, scultore e architetto Gaudenzio Ferrari, una delle figure più importanti del Rinascimento lombardo, artista colto e aggiornato alle novità artistiche lombarde e dell'Italia centrale. Gaudenzio incarna a pieno gli ideali del Caimi, anzi forse precorre

I francescani oltre a questa predicazione "iconica", per così dire "per immagini" erano soliti usare dei supporti visivi per aiutare il fedele a visualizzare ancor più efficacemente le scene raffigurate. Infatti le chiese dell'osservanza francescana di area lombarda di tardo Quattrocento avevano sovente tra la navata e il coro un tramezzo istoriato, come quello di santa Maria delle Grazie, che, illustrando la *Storia della vita e della Passione di Cristo*, aiutava il predicatore e gli forniva un utile supporto per la narrazione.¹⁰

Funzione analoga doveva avere, per il Padre Caimi, il Sacro Monte, che consentiva ai fedeli di vivere in prima persona l'esperienza della visita ai siti di Palestina esattamente riprodotti, e di venire in contatto fisico con essi, condensava e



Sacro Monte di Varallo :interno della cappella della Crocifissione (foto Marco Genova)

¹⁰ A. GUGLIELMETTI, Le cycle de la Passion dans l'église santa Maria delle Grazie a Varallo Sesia in "Bollettino Storico per la Provincia di Novara" anno LXXXIX-1998, n. 2, pp. 523-549.

ed integra le idee del frate.¹¹ Con lui la scena sacra assume un ruolo ed un'importanza sempre maggiore all'interno delle cappelle. È lui a mettere a punto quella tipologia, poi destinata ad un secolare successo, che vuole che il gruppo plastico racconti la scena principale e che i personaggi dipinti in analoga scala sulle pareti facciano da supporto e integrino la narrazione. Anche grazie a questo espediente il racconto riesce estremamente coinvolgente. Con un registro narrativo di grande naturalezza Gaudenzio illustra le scene, le popola di personaggi credibili, tratti dalla vita di tutti i giorni, mamme, bambini, animali domestici, il gozzuto, la nobildonna, come si vede nella cappella della *Crocifissione*.



Sacro Monte di Varallo: dettaglio decorazione interna della cappella della Crocifissione (foto Marco Genova)

Compaiono nel racconto figure di tutte le estrazioni sociali. Così viene favorita l'immedesimazione e arricchita la narrazione. I personaggi sono evocati con estrema immediatezza. Gaudenzio non si limita a mostrarne l'aspetto fisico, la fisionomia, ma ne mostra anche l'umanità, i sentimenti. Egli è infatti un eccezionale narratore di emozioni, di affetti, di moti dell'animo.



Sacro Monte di Varallo: dettaglio decorazione interna della cappella della Crocifissione (foto Marco Genova)

È proprio questa straordinaria capacità dell'artista di rendere in modo vero e naturale le scene evangeliche mostrandole nella loro componente umana e di sentimenti, a farne un eccezionale interprete delle esigenze francescane che volevano un racconto immediato e popolare in cui potesse immedesimarsi e ritrovarsi un

¹¹ Su Gaudenzio si veda: G. ROMANO (a cura di), *Gaudenzio Ferrari e la sua scuola. I cartoni cinquecenteschi dell'Accademia Albertina*, catalogo della mostra, Torino 1982, R. SACCHI, voce *Ferrari Gaudenzio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 46, Roma 1996, e E. VILLATA, *Gaudenzio Ferrari. Gli anni di apprendistato* in E. VILLATA, S. BAIOTTO, *Gaudenzio Ferrari, Gerolamo Giovenone. Un avvio e un percorso*, Torino 2004, pp. 13-143.

pubblico ampio e variegato, racconto descrittivo degli avvenimenti della storia sacra, anche nei suoi aspetti emotivi.

Dopo Gaudenzio il Sacro Monte venne radicalmente riprogettato negli anni Sessanta del Cinquecento, ma questo nuovo progetto fu realizzato solo in minima parte.¹²

Un ulteriore grosso momento di trasformazione, avviato e abbozzato già dall'opera riformatrice di Carlo Borromeo,¹³ si colloca sullo scorcio del '500, inizio del '600, durante l'episcopato del vescovo di Novara Carlo

Bascapè (Varallo è parte della diocesi di Novara). In questa fase il Sacro Monte diviene il banco di prova di un inedito esperimento di didattica controriformata, all'indomani del Concilio di Trento, finalizzato a raccontare ai fedeli, grazie all'utilizzo sapiente e controllato delle immagini, la storia della vita e della Passione di Cristo.¹⁴

Per conseguire questo fine il vescovo detta personalmente con precisione cosa raffigurare all'interno delle cappelle e vuole che la narrazione sia pienamente conforme alla storia sacra,



Sacro Monte di Varallo: interno della cappella della Salita al Calvario (foto Marco Genova)

¹² Si tratta del grande progetto di Galeazzo Alessi codificato nel *Libro dei Misteri* conservato presso la Biblioteca Civica di Varallo. L'opera è stata recentemente pubblicata: GALEAZZO ALESSI, *Libro dei Misteri*. Progetto di pianificazione urbanistica, architettonica e figurativa del Sacro Monte di Varallo in Valsesia con prefazione di A. M. Brizio e commento critico di S. Stefani Perrone, Bologna 1974. Sull'argomento si rimanda a S. STEFANI PERRONE, *L'urbanistica del Sacro Monte e l'Alessi*, in Galeazzo Alessi e l'architettura del Cinquecento, Atti del Convegno internazionale di studi, Genova 1975, pp. 501-596. Una interessante e documentata ricostruzione della storia del Sacro Monte in questa fase, sotto il profilo religioso, dei rapporti "istituzionali", del controllo politico, economico e iconografico, è delineata nel saggio: P-G- LONGO, *Il Sacro Monte di Varallo nella seconda metà del XVI secolo* in Da Carlo Borromeo a Carlo Bascapè. Atti della Giornata Culturale Arona 12/9/1984, Novara 1985, pp. 83- 182.

¹³ Si rimanda, sull'argomento, al testo di Longo indicato alla nota precedente e a M. ROSCI, S.STEFANI PERRONE, *San Carlo e la Valsesia*, Borgosesia 1984.

¹⁴ Sul ruolo del Bascapè al Sacro Monte di Varallo si veda: G. GENTILE, *Gli interventi di Carlo Bascapè nella regia del Sacro Monte di Varallo in Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo*. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento, Atti del convegno di studio di Novara, Orta e Varallo Sesia 1993- IV centenario dell'ingresso in diocesi di Carlo Bascapè, Novara 1994, pp. 427-490; P.G. LONGO, "Un luogo sacro... quasi senz'anima". Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Varallo in Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo, cit., pp. 369-426; E.DE FILIPPIS, *L'indirizzo e il controllo del Bascapè in tema di arte sacra: i cantieri dei Sacri Monti in Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo*, cit., pp. 289- 306 e P.G. LONGO, *Una visita del vescovo Carlo Bascapè al Sacro Monte di Varallo (27 settembre-1 ottobre 1604)* in "de Valle Sicida", IX, (1998), pp. 163-179 e E. DE FILIPPIS, *Carlo Bascapè: dall'attività milanese al fianco di San Carlo agli indirizzi generali per la guida della diocesi di Novara* in "Novarien", n. 21, 1991, pp. 3-18.

vuole che gli artisti gli inviino il bozzetto, che si premura di verificare prima di autorizzare l'esecuzione delle opere, vuole che le tappe narrative si susseguano in modo ordinato e richiede pitture e sculture descrittive e di chiara leggibilità, atte ad esprimere anche i sentimenti e le emozioni dei personaggi raffigurati, per coinvolgere i fedeli toccandone la sfera emotiva. Perciò vuole che operino al Sacro Monte artisti di qualità.

Così, da accorto regista, Carlo Bascapè riorganizza anche il Sacro Monte precedente, sposta alcune statue, modifica alcuni misteri, altri li trasferisce in altre cappelle, fa correggere alcune scene.

È questa tappa per così dire "controriformistica" del Sacro Monte di Varallo che costituisce il modello di riferimento per gli altri Sacri Monti piemontesi e lombardi. Primo nell'ordine il Sacro Monte di Orta.¹⁵

Esso sorse grazie alla convergenza di intenti fra la comunità locale, che dal 1583 intendeva realizzare un monastero e delle cappelle sul promontorio ove sorgeva la chiesa di san Nicolao ed era venerata una quattrocentesca statua lignea della Madonna della Pietà, e l'abate novarese Amico Canobio che avviò, grazie a munifiche donazioni, i lavori di realizzazione del convento e della prima cappella edificata. Grande impulso ai lavori fu dato dal vescovo di Novara, Carlo Bascapè, contemporaneamente impegnato per la riorganizzazione del Sacro Monte di Varallo, che favorì anche il collegamento fra i due itinerari sacri. Il complesso consta oggi di venti cappelle, che contengono sculture in terracotta e pitture illustranti le tappe della vita di san Francesco realizzate tra il tardo Cinquecento e il pieno Settecento.

Il luogo ove sorse il Sacro Monte di Crea,¹⁶ nel Monferrato, in provincia di Alessandria, era sede di un antico culto cristiano già nel IV secolo, ai tempi del vescovo Eusebio di Vercelli, con



Sacro Monte di Orta: interno della cappella della Nascita di San Francesco (foto Franco Andreone)

¹⁵ Sul Sacro Monte di Orta si veda: G.A. DELL'ACQUA-M. DI GIOVANNI-G. MELZI D'ERIL, *Isola S. Giulio e Sacro Monte d'Orta*, Torino 1977, E. DE FILIPPIS-F. MATTIOLI CARCANO, *Guida al Sacro Monte d'Orta*, Omegna 2001, P.G. LONGO-F. MATTIOLI CARCANO (a cura di), *Libri di Fabbriceria del Sacro Monte di San Francesco d'Orta (1606-1694)*, Ornavasso 2003.

¹⁶ Sul Sacro Monte di Crea si veda: S. BUTLER, *Ex Voto. Studio artistico sulle opere d'arte del S. Monte di Varallo e Crea*, Novara 1894; F. NEGRI, *Il Santuario di Crea. Arte e storia del Monferrato*, in "Rivista di Storia, Arte, Archeologia della Provincia di Alessandria", 1902; F. MACCONO, G. BURRONI, *Questioni storiche e documentazioni relative al Santuario di Crea*, in "Rivista di Storia, Arte, Archeologia della Provincia di Alessandria", 1928; A. CASTELLI, D. ROGGERO, *Crea. Il Sacro Monte*, Casale Monferrato 1989; A. M. BAVA, *Guglielmo Caccia detto il Moncalvo. Una biografia*, in G. ROMANO, C. E. SPANTIGATI, *Guglielmo Caccia detto il Moncalvo (1568-1625)*, catalogo della mostra, Museo Civico di Casale Monferrato, Torino 1997, pp. 17-25; A. BARBERO, C. SPANTIGATI, *Sacro Monte di Crea*, Cassa di Risparmio di Alessandria, Alessandria 1998.



Sacro Monte di Crea: volta della cappella del Paradiso (foto Franco Andreone)

una delle quali prontamente realizzata su committenza del duca di Monferrato, altre per l'impegno delle comunità locali. Il cantiere procedette spedito sino all'inizio delle guerre del Monferrato, nel 1612. Da allora periodi di devastazioni culminati nelle soppressioni napoleoniche, si alternarono a nuovi sforzi costruttivi, su un progetto complessivo ampliato e rinnovato che oggi assomma a ventitrè cappelle dedicate a sant'Eusebio, primo vescovo di Vercelli, ed alla Vergine e culmina nell'Incoronazione della Madonna.

I Sacri Monti di Oropa¹⁷ e Domodossola¹⁸ furono realizzati rispettivamente, a partire dal 1620 e dal 1656, a seguito del fervore suscitato da alcuni frati cappuccini che in occasione della predicazione quaresimale proposero di realizzare dei Monti Sacri sul modello di

una chiesa, probabilmente altomedioevale, che dovette subire numerose trasformazioni e che almeno dal XII secolo era iuspatronato dei signori del Monferrato. Il sito, posto sul crinale collinoso verso Asti, già dal Trecento assumeva un'importanza strategica per la difesa dello stato del Monferrato, i cui signori furono i committenti del rinnovamento quattrocentesco della chiesa centro di culto mariano per la devozione ad un'antica icona lignea della Madonna. Il priore Costantino Massino, ad un secolo circa dall'insediamento dei Lateranensi, progettò nel 1589 la costruzione di un Sacro Monte, sul modello del Sacro Monte di Varallo, originariamente previsto in 15 cappelle,



Monte Calvario di Domodossola: cappella della Salita al Calvario (foto Franco Andreone)

¹⁷ Sul Sacro Monte di Oropa si rimanda a: C. CASELLI, *Oropa, santuario della Madonna Nera*, Pollone 1997; A. CATELLA, *La Vergine bruna di Oropa*, Cinisello Balsamo (MI) 2002; B. GATTI, *La Breve Relazione d'Oropa*, Biella 1970; C. SORMANO, *Oropa*, Biella 1927; F. FONTANA, P. SORRENTI, *Oropa Sacro Monte*, Biella 1999; F. FONTANA, P. SORRENTI, *Il paesaggio del Sacro Monte di Oropa*, in T. GALLIANO (a cura di), *In Montibus Sanctis. Il passaggio della processione da Fontainemore a Oropa*, Ponzano Monferrato 2003; P. STROBINO, *Guida alle cappelle del Sacro Monte di Oropa*, Biella 2000.

¹⁸ Sul Monte Calvario di Domodossola si veda: T. BERTAMINI, *Il Sacro Monte Calvario di Domodossola*, Domodossola 1980, nuova edizione con prefazione di Vito Nardin, Domodossola 2000; *Ibidem*, *Cronache del Castello di Mattarella*, Domodossola 2004; G. BIANCHETTI, *Il Barocco dà forme nuove alla religiosità ossolana*, in "Le Rive", Casale 1991.

quello di Varallo. Il primo fu costruito nelle immediate vicinanze di un importante santuario mariano che godeva della protezione e dell'appoggio dei duchi sabaudi. Esso consta oggi di sedici cappelle incentrate sul tema della vita della Vergine. Il Monte Calvario di Domodossola illustra anch'esso la passione e morte di Cristo. Incompiuto e costituito da sole tre cappelle è il Sacro Monte della Trinità di Ghiffa,¹⁹ sul lago Maggiore, intrapreso sulla metà del XVII secolo verosimilmente ad imitazione dei vicini complessi di Varallo ed Orta. Più tardi è il Sacro Monte di Belmonte, iniziato nel 1712 per volontà di un padre francescano dei Minori Osservanti, riprende il modello del Sacro Monte di Crea e illustra i misteri del Rosario.²⁰

Questi Sacri Monti sono oggi gestiti da Enti regionali. Ognuno di essi, nel rispetto delle finalità delle rispettive leggi istitutive ha sviluppato e sviluppa i settori di attività più idonei alla propria realtà. Se Varallo ed Orta, in virtù del loro ricco patrimonio artistico sono impegnati soprattutto sul terreno della conservazione del patrimonio, Ghiffa, Sacro Monte oggi non più caratterizzato dalla presenza costante di religiosi, e inserito com'è nel circuito turistico del Lago Maggiore, dopo un generale intervento di restauro delle cappelle e delle infrastrutture, ha valorizzato la funzione storica del piazzale superiore, tradizionale luogo di scambio e di mercato riattualizzando antiche fiere e occasioni di incontro. Il Calvario di Domodossola nella cui gestione è fondamentale l'apporto dei padri Rosminiani proprietari di parte del complesso, vede accostata l'attività di conservazione, la promozione e l'animazione culturale e spirituale. Il Sacro Monte di Crea, invece, in cui le cappelle sono state in parte oggetto di pesanti rifacimenti in specie nel XIX secolo, ha promosso un'attività di catalogazione e conoscenza di complessi religiosi con caratteristiche simili, Calvari, Viee Crucis e Sacri Monti, ricerca in parte confluita nell'Atlante dei Sacri Monti,²¹ un volume che costituisce una schedatura campione, con cartografia, di questi complessi esistenti in Europa, ed ora ha avviato un'importante e costante attività di documentazione e promozione di scambi e incontri fra di essi suggellata dalla costituzione del Centro di documentazione²² istituito ufficialmente dalla Regione Piemonte presso il Parco di Crea.

¹⁹ Sul Sacro Monte di Ghiffa si veda: AA.VV., *Sacro monte di Ghiffa*, Verbania 2000; P. MORIGIA, *Historia della nobiltà et degne qualità del Lago Maggiore*, Milano 1603, C. BESCAPÈ, *La Novara Sacra*, Novara 1878; V. DE VIT, *Il lago Maggiore, Stresa e le Isole Borromeo*, Prato 1877-1880; G. CAVIGIOLI, *Ghiffa, scampoli di storia e di cronaca*, Verbania 1923; P. FRIGERIO, S. MAZZA, P.G. PISONI (a cura di), *Verbani lacus*, Verbania 1975; G. MINOCCI, *Ghiffa, Immagini di un tempo, Cenni storici e cronaca*, Verbania 1978.

²⁰ Sul Sacro Monte di Belmonte si veda: P. E. GUTRIS, *Brevi cenni storici sul Santuario di N.S. di Belmonte*, Ivrea, 1877; G. CALLIGARIS, *Un'antica cronaca piemontese inedita*, Torino, 1889; F. MACCONO, *Il Santuario di Nostra Signora di Belmonte presso Valperga*, Casale M., 1936; G. e L. BERTOTTI, *Belmonte e il suo Santuario*, Courgnè, 1988 ed infine F. CARESIO, *Sacri Monti del Piemonte*, Torino, 1989.

²¹ A. BARBERO (a cura di), *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, Novara 2001.

Conservazione e conoscenza

La ricchezza, importanza e complessità del Sacro Monte di Varallo ne vede l'ente gestore impegnato prioritariamente nell'attività di conservazione. Tema fondamentale nelle problematiche conservative dei Sacri Monti in generale è il rapporto cappelle e vegetazione. È questa una condizione comune a questi luoghi. Ancora nel 1975 Antonio Paolucci dava conto dei restauri effettuati, quando operava all'interno della Soprintendenza, al Sacro Monte di san Vivaldo.²³ Evidenziava le problematiche connesse al rapporto fra cappelle e vegetazione boschiva avvolgente, assenza di un sistema di drenaggio delle acque meteoriche per allontanarle dal perimetro delle cappelle, invasione del sottobosco, umidità ambientale elevata. Questa è la situazione che noi abbiamo affrontato e affrontiamo quotidianamente nei nostri Sacri Monti.²⁴

Quando la regia della realizzazione (e conservazione) del Sacro Monte era nelle mani dei vescovi il rapporto fra la vegetazione e le cappelle era strettamente controllato. Il vescovo raccomandava di tenere le piante a debita distanza dalle cappelle, la misura dei rapporti fra vegetazione e costruito era attentamente controllata, segnalava le piante troppo vicine alle cappelle, e incumbenti sui tetti di esse e ordinava di abbatterle. L'esterno delle cappelle doveva essere tenuto pulito e sgombro da vegetazione.²⁵

Negli ultimi due secoli vuoi per scelte di gusto (introduzione di essenze esotiche, modifiche al giardino), vuoi per abbandono (non si sono controllati i rinnovi spontanei) il rapporto piante-cappelle si è alterato. Anche per questo aumenta il degrado.

Talora ci troviamo di fronte a piante ormai adulte e monumentali, che connotano l'ambiente, ma la cui eccessiva contiguità non giova alle cappelle. Volta per volta va cercato il compromesso possibile tenendo presente comunque che il nostro primo oggetto di tutela sono le cappelle, che non sono riproducibili.

Il Sacro Monte è uno straordinario banco di prova per la definizione di una metodologia di conservazione. È infatti composto da quarantacinque cappelle, con problemi simili, seriali quin-

²² Il Centro di documentazione dei Sacri Monti, Calvari e complessi devozionali europei è stato istituito con L. R. n. 5 del 28/2/2005.

²³ A. PAOLUCCI, Il Sacro Monte di San Vivaldo in "Antichità viva", 1975, n. 4, pp. 38-39 e A. PAOLUCCI, Il restauro dei gruppi plastici del Sacro Monte di S. Vivaldo in S. GENSINI (a cura di), La "Gerusalemme di san Vivaldo e i Sacri Monti in Europa, Montaione 1989, pp. 281-288.

²⁴ Su questo tema e in generale sui problemi di conservazione del Sacro Monte di Varallo rimando a: E. DE FILIPPIS, Modello di schedatura e classificazione delle problematiche di degrado del Sacro Monte di Varallo in Confronti fra esperienze di restauro architettonico e artistico, Atti della giornata seminariale, Ghiffa 2003, pp. 20-26.

²⁵ Sui problemi di conservazione del Sacro Monte di Varallo si rimanda a G. ROMANO, Sacro Monte: le ragioni per intervenire urgentemente in "Il Sacro Monte di Varallo", n. 1, a. 64, gennaio 1988.

di, ma mai identici, dove si sommano gli effetti di un invecchiamento "fisiologico", dell'interruzione delle vecchie pratiche manutentive, della situazione ambientale difficile, comune a tutte le cappelle, ma varia. Ci sono cappelle il cui pavimento è infossato rispetto al piano di campagna esterno (e i problemi connessi all'effetto dell'umidità, come nelle cantine delle nostre case, si aggravano) altre fuori terra, alcune inserite in una vegetazione avvolgente, quindi in ombra, altre ben esposte e assolate. I manufatti interni sono costituiti da materiali diversi che reagiscono diversamente all'umidità ambientale, legno, terracotta, terracuda, malta di calce e polvere di marmo etc.

Altro fattore da considerare è la manutenzione effettuata nei secoli. Poichè le cappelle erano oggetto di una devozione viva e continua, esse dovevano essere mantenute in buono stato di conservazione. Le statue sono state così sovente interessate da diversi strati di ridipintura sull'originaria decorazione a "tempera con legante oleoso" che produce quell'effetto già rilevato nel tardo Ottocento dai restauratori, di sollevamenti e squamatura del colore.²⁶ NÈ i restauri realizzati venti-trenta anni fa hanno risolto la situazione, abbiamo anzi il sospetto che abbiano lasciato aperti i problemi di sempre, e forse talora li abbiano anche aggravati.²⁷

Ultimo aspetto che abbiamo toccato con mano di recente è quello conseguente a nuove forme di uso, diciamo così, del territorio. Un tempo, e fino al pieno Settecento, non vi erano spazi destinati ad abitazione al Sacro Monte o ad alloggio dei pellegrini, c'erano solo edifici contenenti abitanti pietrificati, cioè le statue. Oggi, la destinazione, all'interno del Sacro Monte, di alcuni limitati spazi ad abitazione civile o a stanze di albergo, ci costringe a fare i conti con presenze misteriose e incontrollabili, quella dell'acquedotto, e della rete fognaria spesso non censite e causa di dispersione di umidità nel terreno e nelle murature delle cappelle che la risucchiano per capillarità.

Mantenere tutto in buono stato di conservazione è impossibile. Ma è anche arduo evitare il peggioramento, cioè tenere sotto controllo tutto con pochi fondi. Occorre darsi un metodo di

²⁶ Con riferimento al Sacro Monte di Orta sono stati studiati in modo capillare i documenti disponibili, gli atti delle visite pastorali, il Giornale della fabbrica e le guide del complesso per ricostruire la storia della conservazione e manutenzione del complesso nei secoli. Sono così emerse in modo sistematico le indicazioni dei vescovi relative al rapporto fra piante e cappelle (sull'argomento si rimanda a E. DE FILIPPIS, Note sulla conservazione del Sacro Monte in F. MATTIOLI CARCANO, E. DE FILIPPIS, Il Romito e la conservazione del Sacro Monte, Casale Corte Cerro 1995).

Problematiche simili si osservano anche negli altri Sacri Monti, si veda, ad esempio, quanto scriveva Antonio Paolucci sul Sacro Monte di san Vivaldo in Toscana (A. PAOLUCCI, Il Sacro Monte di San Vivaldo in "Antichità viva", 1975, n. 4, pp. 38-39 e A. PAOLUCCI, Il restauro dei gruppi plastici del Sacro Monte di S. Vivaldo in S: GENSINI (a cura di), La "Gerusalemme di san Vivaldo e i Sacri Monti in Europa, Montaione 1989, pp. 281-288.

²⁷ Sui restauri ottocenteschi del Sacro Monte si rimanda a: E. DE FILIPPIS, La scultura del Sacro Monte nel XIX secolo: nuovi interventi, rinnovamenti e restauri in C. DEBIAGGI e B. SIGNORELLI (a cura di), Pietro Della Vedova e la scultura valsesiana dell'Ottocento, Torino 2000, pp. 99-119.

lavoro che consenta di non peggiorare e di fare progressi graduali evitando picchi negativi di conservazione anche sulla singola cappella.

A Varallo, come negli altri Sacri Monti piemontesi istituiti in aree protette regionali, gli interventi di conservazione effettuati dall'epoca di istituzione della Riserva regionale, si sono focalizzati prioritariamente sulle coperture degli edifici, per porre rimedio alla prima e più eclatante causa di infiltrazione di umidità all'interno delle cappelle.

I nostri tetti sono realizzati con una tecnica particolare, sopra la struttura lignea (la travatura) e il tavolato soprastante sono poste delle lastre in pietra locale, dette "beole". La tenuta del tetto è garantita dalla corretta sovrapposizione delle beole, che stanno ferme grazie al loro peso. Se sono ben posate possono resistere anche per secoli. Oggi un tetto ben realizzato prevede che le lastre in pietra siano sovrapposte per due terzi della loro lunghezza, quindi in ogni punto ci sono tre strati di sovrapposizione. Posare un tetto in beole richiede estrema perizia: realizzare bene la struttura lignea, allineare le lose sulle tavole di castagno (le tavole vanno posate a gradoni perché le lastre in pietra non scivolino), scegliere beole che non abbiano cavità in superficie ove ristagna l'acqua, scheggiarle bene in modo che l'acqua defluisca correttamente e mille altri trucchi di mestiere.

È fondamentale garantirsi per questo lavoro artigiani qualificati. Non esiste un albo di artigiani beolisti esperti. Affidarsi a mani sbagliate, a grosse ditte con operatori specializzati un po' in tutto vuol dire rischiare di fare ripristinare male un tetto che potrebbe durare dei secoli. Un tetto non a perfetta tenuta comporta il rischio di infiltrazioni di acqua nelle cappelle, e il conseguente degrado degli affreschi della volta.

L'esame dei tetti del Sacro Monte, accompagnato a volte anche da fori di ispezione, da brecce aperte nel manto, ci ha confermato quanto sia importante operare con competenza sulle tecniche tradizionali.

Abbiamo trovato diversi tetti assoggettati a interventi di manutenzione in tempi recenti e non correttamente ripristinati. Qualche tetto era stato realizzato con innovazioni rispetto alla tecnica tradizionale. Il tetto di una delle cappelle dipinta da Tanzio, quella di *Cristo davanti a Erode*, rifatto negli anni Settanta, è stato ricostruito ponendo sopra il tavolato di legno, sotto le beole, una carta catramata, inchiodata alla travatura. Dopo alcuni anni essa risultava cotta, sfatta. Un degrado relativamente rapido ed abbastanza omogeneo. In virtù della presenza della guaina i posatori hanno sovrapposto poco le beole, per risparmiare tempo e materiale, contando sulla tenuta della carta. La conseguenza è stata che quel tetto invece che secoli è durato una ventina d'anni.

Le guaine di produzione più recente hanno una durata diversa, ma non certo secolare. Quando cominciano a invecchiare il tetto va rifatto ex novo. E anche limitate infiltrazioni di acqua, altrimenti risarcibili, per la presenza della guaina non possono essere localizzate, quindi non si può operare per porvi rimedio con un intervento mirato e circoscritto.

Purtroppo l'uso di questa tecnica è frequente anche in monumenti di primissima importanza.

L'esperienza di manutenzione dei tetti del Sacro Monte con il tempo si è raffinata. Oggi oltre a far posare i manti in pietra dai nostri artigiani qualificati, cerchiamo di utilizzare un sistema di posa "storico", meno dritto e regolare di quello odierno. Cerchiamo poi di salvare la travatura antica. Ove è possibile, anche di fronte a travi ammalorate, interveniamo salvando quanto si può, o recuperando il trave e usandolo, magari accorciato, in altre zone del tetto, o lo salviamo in loco ma gliene accostiamo altri con funzione portante. Cambiare la travatura originaria, specie nei nuclei di cappelle più antiche, costruiti per aggiunte, giustapposizioni, ripensamenti e correzioni, vuol dire cancellare testimonianze preziose della storia evolutiva della cappella. A volte l'alternarsi dei travi, la loro posizione, può darci elementi preziosi per capire quale storia ha avuto quell'edificio. Cambiare la travatura vuol dire cancellarlo definitivamente.

Delle cappelle del Sacro Monte di Varallo circa i quattro quinti di esse hanno avuto le coperture revisionate.

È quindi stata avviata e consolidata l'esperienza della manutenzione ordinaria dei tetti e dei canali di gronda e pozzetti delle cappelle, che effettuiamo due volte l'anno, dopo le eventuali nevicate (a primavera) e alla fine dell'autunno. Dopo un abbondante nevicata, infatti, il manto in beole può scivolare verso il basso, un ramo caduto può spezzare la beola sottostante. Foglie e detriti vegetali possono intasare i canali di gronda, ove viene convogliata e allontanata l'acqua. Perciò dopo le nevicate e poi dopo la caduta delle foglie controlliamo e puliamo manto e canali di convogliamento delle acque, per essere sicuri che i tetti tengano e che l'acqua defluisca correttamente. Se l'acqua fuoriesce dai canali, ruscella sull'intonaco esterno e può provocare danni all'intonaco o anche agli affreschi interni.

Oggi effettuiamo degli appalti quadriennali per la manutenzione ordinaria dei tetti selezionando accuratamente gli operatori fra gli artigiani esperti nella posa dei tetti secondo la tradizione valesiana. Mettiamo loro a disposizione il materiale necessario: poiché le vecchie cave locali che fornivano le pietre per le coperture sono ormai chiuse, acquistiamo, attraverso annunci sui giornali locali, vecchie "beole" di recupero da tetti smantellati, perchè l'intervento di restauro richiede materiale identico o simile all'originale.

Il giro di manutenzione ordinaria costituisce anche l'occasione per la verifica e la conoscenza dello stato di conservazione del tetto, per programmare e mirare correttamente le future richieste di finanziamento. Proprio per questo abbiamo messo a punto un sistema di schedatura dei lavori effettuati nel giro di manutenzione (per conservarne memoria nel tempo).

Nelle schede si prevede l'elencazione degli interventi effettuati ogni volta, ma anche la descrizione dello stato del manto di copertura, dell'orditura lignea (che verifichiamo, ove necessario, attraverso piccoli fori di ispezione effettuati *ad hoc*) e della lattoneria. Con l'occa-

sione l'artigiano registra sulla scheda i lavori straordinari che eventualmente si rendono necessari per la corretta tenuta delle coperture di quel tetto, e ci dà un'indicazione della loro urgenza e della spesa necessaria per realizzarli.

Una voce apposita della scheda evidenzia gli interventi consigliati sulle piante circostanti, a salvaguardia delle coperture delle cappelle.

Questo tipo di schedatura ci consente di ordinare gli interventi secondo le priorità e di predisporre dei progetti ben calibrati, corrispondenti alle effettive necessità, come richiede ormai la normativa sui lavori pubblici, evitando il rischio di dover rivedere le quantità dei materiali in corso d'opera.²⁸



Sacro Monte di Varallo: lavori di manutenzione straordinaria del tetto di Casa Parella (foto Elena De Filippis)

Manutenzione ordinaria degli interni delle cappelle (1992-2002)

La realtà del Sacro Monte di Varallo è una realtà di emergenza continua, di degrado diffuso moltiplicato per le 45 cappelle del complesso, di lotta quotidiana contro gli effetti dell'umidità e di 50 anni circa di abbandono.

Anche relativamente agli interni si è proceduto con un programma di manutenzione ordinaria concordato con la competente Soprintendenza e finanziato anch'esso dall'Assessorato ai Beni Culturali della Regione.

Nel 1992 si è avviata la schedatura dello stato di conservazione delle cappelle curata da un restauratore che in quattro anni ha percorso tutte le cappelle del Sacro Monte schedando, classificando e conservando i frammenti staccati delle statue ed effettuando un primo sommario giro di pulizia degli interni dalla polvere di anni, ragnatele, depositi organici, foglie etc.

A seguito di questo lavoro ogni anno un restauratore controlla e aggiorna le schede sullo stato di conservazione, rimuove lo sporco in superficie, ragnatele, depositi di animali, foglie, e interviene con piccole operazioni di fissaggio del colore, ove ad esempio nota dei sollevamenti della pellicola cromatica sulle statue. Ciò ci garantisce una buona conservazione dei manufatti

²⁸ Un'accurata documentazione dei restauri eseguiti tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta al Sacro Monte di Varallo è riportata in AA.VV., *Opere d'arte a Vercelli e nella sua provincia. Recupero e restauri 1968-1976*, Vercelli 1976, pp. 203-246.

in buone condizioni o recentemente restaurati. Ma l'estensione e la complessità dei fattori di degrado in corso ci hanno indotto a ripensare globalmente alle modalità di manutenzione e programmazione degli interventi.

Partendo dalla schedatura realizzata dal 1992 e dall'esperienza di diversi anni di manutenzione si è presa coscienza della necessità di uno strumento conoscitivo che consentisse di ordinare le urgenze in un quadro complessivo finalizzato a programmare il lavoro e a dare un ordine mentale alle urgenze stesse. Ne è risultata una schedatura computerizzata, messa a punto con me dalla restauratrice Alessandra Perugini di Torino che ha predisposto anche il relativo *software*, che prende in esame insieme tutti i manufatti, dai dipinti, alle sculture, ai pavimenti, alle vetrate etc. L'urgenza conservativa è classificata con degli asterischi, uno, due o tre a seconda della gravità della situazione.

Il lavoro di schedatura dello stato di conservazione dei manufatti interni è stato affiancato dall'opera di un ingegnere strutturalista che ha analizzato e studiato parallelamente tutte le lesioni statiche delle cappelle del Sacro Monte, immettendo nelle stesse schede le indicazioni descrittive e le valutazioni relative alle problematiche statiche. Vi è uno spazio a parte dedicato ai dati relativi a interventi di restauro e di manutenzione passati.

Questa schedatura consente di leggere i dati relativi a tutti i manufatti affiancati in una sola pagina con una semplice classificazione di gravità indicata con asterischi.

La presenza di asterischi sullo stato di conservazione delle coperture uniti ad altri eventuali asterischi sullo stato cattivo di conservazione degli affreschi sulle volte rende evidente, ad esempio, l'urgenza di intervenire con la revisione del tetto. Così appare chiara, confrontando le righe e le caselle, la connessione tra i vari fattori e i vari aspetti del degrado e permette di individuare precise priorità di intervento sui manufatti interni.

Per una situazione di degrado ampio e generalizzato come quella del Sacro Monte di Varallo questo tipo di schedatura (affiancata alla precedente, più puntuale e descrittiva) consente di pianificare le scelte conservative, le tappe di lavoro cappella per cappella, concatenate come concatenate sono spesso le cause del degrado. È uno strumento operativo che permette di affrontare con maggior cognizione di causa responsabilità che ormai ci riguardano molto da vicino, come quella della redazione della proposta di Programma Triennale delle Opere Pubbliche che deve necessariamente configurarsi come un elenco di ragionate e motivate urgenze e priorità.

Questa scheda riassuntiva condensa il programma di lavoro per la conservazione del Sacro Monte di Varallo per i prossimi dieci-venti anni, da affiancarsi, naturalmente, alla manutenzione ordinaria dei tetti e degli interni delle cappelle.

Le risultanze di questa schedatura e l'esperienza della manutenzione ordinaria e straordinaria compiuta negli anni precedenti segnata dal continuo rincorrersi di emergenze legate all'azione dell'umidità, che appare nelle stesse cappelle con ricorrente ciclicità, ha indotto ad affi-

dare a tecnici specializzati la verifica della presenza di umidità nei manufatti e la ricerca delle cause.

Così mettendo a disposizione di questi tecnici innanzitutto un rilevamento grafico completo del Sacro Monte ricavato da un rilievo fotogrammetrico, con ben evidenti le quote del terreno, quindi una ricognizione capillare del percorso delle tubazioni interrato presenti al Sacro Monte (acquedotto, canali di smaltimento delle acque meteoriche, fognature e fosse biologiche), è stata avviata una campagna di indagine con misurazione della presenza di umidità sull'edificio e sui manufatti e della quantità e qualità dei sali presenti in essi. I risultati sono apparsi più confortanti di quanto si temeva. Una buona parte dei sintomi di degrado evidenti risalgono a fenomeni passati, le cui cause, ora che le coperture ed il sistema di convogliamento delle acque sono sotto costante controllo, sono risolte. Appare tuttavia necessario limitare le future infiltrazioni di umidità con interventi generalizzati volti a modificare le quote del terreno ove esse tendono a convogliare l'acqua verso le murature delle cappelle per portarla invece all'esterno ed a realizzare intercapedini e drenaggi per garantire la salubrità del piede delle murature evitando la risalita dell'acqua su di esse per capillarità con il conseguente degrado degli affreschi.

In quelle cappelle, invece, in cui l'azione dell'umidità è ancora nefasta, occorrono interventi più puntuali. Ad esempio, in prossimità delle stanze di un albergo, si è rilevata una presenza massiccia di nitrati nelle sculture e nel pavimento di una cappella per poi scoprire, poco distante, una fossa biologica non stagna la cui dispersione di liquami è probabilmente la causa di degrado. Altrove occorre migliorare le condotte interrato che disperdono acqua nel terreno. In altri casi ove si è riscontrata la presenza massiccia di sali nitrati che per la loro forte igroscopicità sono essi stessi causa del continuo assorbimento di umidità e di un fenomeno ricorrente di imbibimento ed evaporazione di acqua nei manufatti, molto nocivo per la loro conservazione, si sta valutando con le competenti Soprintendenze se e come provare una cauta estrazione dei sali, difficile e non risolutiva in specie nelle sculture in terracotta o stucco, o se invece chiudere la cappella isolandola dall'ambiente esterno, grazie alla posa di vetri interni antiriflesso per garantire così una maggior stabilità climatica che riduce la continua evaporazione di acqua.

Al Sacro Monte sono complesse e da affrontare con prudenza anche le scelte di arredo. Dopo il restauro della cappella della Crocifissione si è posto il problema di delimitarne la scala con un mancorrente sul lato verso la piazza, per evitare il rischio di cadute dai gradoni laterali, non protetti. Per disegnare questo mancorrente, un elemento nuovo nel contesto antico, ci si è ispirati ad altre inferriate ottocentesche presenti al Sacro Monte, perché la scalinata dell'edificio è del 1852, e si è cercata una soluzione di poco impatto alla vista e che si ancorasse alla struttura senza fori, fissata a pressione nella pietra.

Il Sacro Monte è oggi meta di un turismo vario, religioso, ma anche culturale e anche ricreativo. Il vescovo Carlo Bascapè aveva vietato ai pellegrini, che pur arrivavano al Sacro Monte

esausti, dopo lunghi tragitti a piedi, di bivaccare e fare “mangiamenti” e bere all’interno dello spazio sacro. Per questo aveva fatto costruire un Albergo subito fuori dalla porta di ingresso al Sacro Monte, marcando fortemente il confine fra dentro e fuori. Dentro vi era lo spazio del Sacro, fuori la fruizione profana. Criteri analoghi seguiamo ancora oggi. Siamo infatti molto attenti a valutare l’opportunità di utilizzo delle piazze interne al Sacro Monte, in specie la piazza della Basilica, per concerti e spettacoli. Così per altri tipi di manifestazioni, come le mostre di arte contemporanea per le quali preferiamo senz’altro l’area pedonale subito esterna alla monumentale porta di ingresso, quella stessa ove il vescovo, quattro secoli fa fece posare la prima pietra dell’albergo.

LA GESTIONE DEL PAESAGGIO CULTURALE: PROBLEMI, METODI E STRUMENTI

Manuel Roberto Guido - *Ministero per i Beni e le Attività Culturali*

Inquadramento generale

Il tema della gestione del paesaggio culturale, e più generalmente del patrimonio culturale, è da tempo al centro di un dibattito che coinvolge amministratori, ricercatori, operatori. In quest'ambito, risulta utile segnalare l'attività coordinata dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali e che attualmente vede coinvolti tutti i soggetti pubblici interessati alla gestione dei 39 siti italiani iscritti nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO.¹

Questa attività si è sviluppata a seguito delle nuove richieste pervenute da parte degli organismi preposti alla attuazione della *Convenzione sulla protezione del patrimonio mondiale, culturale e naturale* del 1972 (Comitato e Centro del Patrimonio Mondiale), che per molti anni avevano considerato prioritario il tema della "conservazione del patrimonio culturale" con tutte le numerose implicazioni di tipo tecnico ed operativo che vi sono connesse. In tempi più recenti, senza tralasciare ovviamente le problematiche appena ricordate,² si è voluto conferire un adeguato rilievo anche al tema della gestione dei siti. Tale atteggiamento si è consolidato soprattutto a causa delle esperienze negative che si sono manifestate in alcuni casi, a livello mondia-

¹ I 39 siti italiani iscritti nella Lista del Patrimonio Mondiale al 31 dicembre 2004 sono:

Arte rupestre della Valcamonica (1979) - Centro storico di Roma, le proprietà extraterritoriali della Santa Sede nella città e San Paolo Fuori le Mura (1980 e 1990) - La chiesa ed il convento domenicano di Santa Maria delle Grazie con "La cena" di Leonardo da Vinci (1980) - Centro storico di Firenze (1982) - Venezia e la sua laguna (1987) - La piazza del Duomo di Pisa (1987) - Centro storico di San Gimignano (1990) - I Sassi di Matera (1993) - La città di Vicenza e le Ville del Palladio nel Veneto (1994 e 1996) - Centro storico di Siena (1995) - Centro storico di Napoli (1995) - Crespi d'Adda (1995) - Ferrara città del Rinascimento e il suo delta del Po (1995 e 1999) - Castel del Monte (1996) - I trulli di Alberobello (1996) - Monumenti paleocristiani di Ravenna (1996) - Centro storico della città di Pienza (1996) - Aree archeologiche di Pompei, Ercolano e Torre Annunziata (1997) - Il Palazzo Reale del XVII sec. Di Caserta con il parco, l'Acquedotto vanvitelliano e il Complesso di S. Leucio (1997) - Costiera Amalfitana (1997) - Modena: cattedrale, Torre Civica e Piazza Grande (1997) - Portovenere, Cinque Terre e Isole Palmaria, Tino e Tinetto (1997) - Residenze Sabaude (1997) - Su Nuraxi di Barumini (1997) - Area archeologica di Agrigento (1997) - Villa romana del Casale a Piazza Armerina (1997) - Orto Botanico di Padova (1997) - Area archeologica di Aquileia e basilica Patriarcale (1998) - Centro storico di Urbino (1998) - Parco Nazionale del Cilento e del vallo di Diano con i siti archeologici di Paestum e Velia e la Certosa di Padula (1998) - Villa Adriana a Tivoli (Roma) (1999) - Isole Eolie (2000) - La città di Verona (2000) - Assisi, la Basilica di san Francesco e altri siti francescani (2000) - Villa d'Este a Tivoli (Roma) (2001) - Le città tardo-barocche del Val di Noto (Sicilia sud-orientale) (2002) - I Sacri Monti piemontesi e lombardi (2003) - Le necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia (2004) - La Val d'Orcia (2004).

² Un requisito fondamentale perché un bene entri a far parte della Lista del Patrimonio Mondiale è che sia adeguatamente tutelato da leggi e norme dell'ordinamento giuridico vigente. Altro requisito fondamentale è che il bene sia anche adeguatamente conservato, attuando tutte le necessarie operazioni di manutenzione e restauro.

le, proprio a causa di una mancanza di adeguati sistemi di gestione o a causa di una loro non efficace attuazione. Proprio a seguito di queste esperienze negative, la dimostrazione dell'esistenza di strumenti di gestione è quindi diventata negli ultimi anni un requisito inderogabile per l'iscrizione di un nuovo sito nella Lista del Patrimonio Mondiale.

L'esigenza espressa dall'UNESCO coincide con la volontà, in più modi evidenziata in Italia, di passare da una tutela meramente passiva ad una tutela attiva che coniughi le esigenze di conservazione del patrimonio culturale con le necessità di trasformazione indotte dalle dinamiche socio economiche.³ In tale prospettiva si potrebbero concepire anche piani di sviluppo (urbanistici, territoriali, economici ecc.) che, fatta salva la tutela dei valori culturali, considerino il patrimonio come una risorsa primaria del territorio, da utilizzare anche per la crescita sociale, identitaria ed economica delle popolazioni interessate.

Una particolare attenzione al tema della valorizzazione del patrimonio culturale è presente nel nuovo "Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio" in cui vari articoli sono dedicati alle specifiche disposizioni in materia.⁴

L'attività cui sopra si è fatto cenno in vista della redazione dei piani di gestione, si è articolata in diverse iniziative parallele e coordinate.⁵ In questo contributo i risultati di tali varie attività vengono sinteticamente riportati, nel tentativo di fornirne un quadro organico del model-

³ A questo proposito, tra l'altro, si può ricordare il dibattito svoltosi in occasione della Prima conferenza nazionale per il paesaggio svoltasi a Roma nell'ottobre 1999. Cfr. *Conferenza nazionale per il paesaggio – Atti* - Roma, 2000.

⁴ "Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio, ai sensi dell'articolo 10 della legge 6 luglio 2002, n. 137" emanato con Decreto Legislativo del 22 gennaio 2004, n. 41 ed entrato in vigore il 1 maggio 2004. Parte Seconda – Beni Culturali, Titolo II – Fruizione e valorizzazione, Capo II – Principi della valorizzazione dei beni culturali.

⁵ In Italia l'attività per la redazione dei piani di gestione ha preso avvio presso il Ministero per i Beni e le Attività Culturali con il caso del sito UNESCO del Val di Noto, il cui piano è stato redatto nel 2002 dalla Prof.ssa Tatiana Kirova e dal Prof. Pietro Valentino con il coordinamento istituzionale e scientifico dello scrivente e con la collaborazione della Prof.ssa Lucia Trigiglia, dell'arch. Mariella Muti ed il coordinamento tecnico dell'Arch. Giovanna Castelli del Consorzio Civita. "Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio, ai sensi dell'articolo 10 della legge 6 luglio 2002, n. 137" emanato con Decreto Legislativo del 22 gennaio 2004, n. 41 ed entrato in vigore il 1 maggio 2004. Parte Seconda – Beni Culturali, Titolo II – Fruizione e valorizzazione, Capo II – Principi della valorizzazione dei beni culturali.

Successivamente sono stati predisposti i seguenti piani:

- "Sacri Monti Piemontesi e Lombardi" a cura dei competenti uffici del Ministero per i Beni e le Attività Culturali e della Regione Piemonte.
- "Val d'Orcia" – Il piano presentato costituisce una sintesi ed una rielaborazione, a cura della Prof.ssa Paola Falini, delle attività e del sistema di gestione presente nell'area.
- "Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia" a cura della Dott.ssa Angela Maria Ferroni, dell'Arch. Stefano Capocaccia e dello scrivente. Una sintesi del lavoro svolto è stato presentato nel convegno "Patrimonio Mondiale UNESCO: dai piani di tutela ai piani di gestione", organizzato nell'ambito del Salone del Restauro di Ferrara del 2003 Cfr. Atti del Convegno pubblicati in: *Economia della cultura – Restauro. Salone dell'arte della Conservazione e del Restauro dei Beni Culturali e Ambientali*, Bologna, 2003, pp. 23 - 25.

Inoltre, su iniziativa del Sottosegretario ai Beni e le Attività Culturali On. Nicola Bono è stata istituita la "Commissione nazio-

lo di piano di gestione che si sta costruendo e di evidenziare la complementarità delle diverse iniziative attuate dal Ministero per i Beni e le attività Culturali.

Il modello di piano di gestione

Dall'UNESCO non viene proposto un modello unico né viene fornita una definizione di piano di gestione. Ogni realtà nazionale e locale deve individuare la configurazione più idonea per tale strumento, alla luce della normativa vigente e delle specifiche situazioni.⁶

Nell'esperienza finora condotta per le ultime candidature italiane presentate, il piano di gestione è *un elaborato tecnico che costituisce lo strumento necessario per definire e rendere operativo un processo di tutela e di sviluppo, condiviso da più soggetti e formalizzato attraverso un accordo di programma o altro strumento di concertazione*. Si tratta di una definizione legata alle esigenze poste dalla realtà culturale, istituzionale ed operativa italiana, in cui appare utile soprattutto coordinare le logiche settoriali dei diversi soggetti competenti, sia istituzionali sia privati, per il raggiungimento di obiettivi, da tutti concordati, e per pervenire ad un equilibrato rapporto tra conservazione e sviluppo.⁷

In altri contesti possono essere rese maggiormente evidenti altre esigenze, come quella, per esempio, della conservazione dei beni. In quest'ottica, un accreditato esperto dell'ICOMOS, l'architetto Giora Solar, definisce così il piano di gestione: *"Un piano che, basandosi sull'individuazione dei valori culturali, ne garantisce la salvaguardia applicando metodi e strumenti di tipo*

nale consultiva per i piani di gestione dei siti UNESCO" che ha elaborato le "Linee guida per i piani di gestione" presentate nel corso della *Seconda Conferenza Nazionale dei siti italiani iscritti nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO*, svoltasi a Paestum il 25 e 26 maggio 2004.

Infine vanno ricordati due studi in corso di realizzazione coordinati dall'"Ufficio Lista del patrimonio Mondiale UNESCO" entrambi con l'obiettivo di sperimentare ed approfondire le metodologie individuate. Il primo studio è stato indirizzato alla *Definizione di un modello per la realizzazione dei piani di gestione dei siti UNESCO ed alla sua applicazione in due diversi siti*. In particolare i siti analizzati sono il "Parco Nazionale del Cilento e del vallo di Diano con i siti archeologici di Paestum e Velia e la Certosa di Padula" e "I Sassi di Matera". Tale studio è stato affidato alla soc. Ernst & Young Financial Business Advisors S.p.A. Il secondo studio è volto all'avvio operativo del piano di gestione del sito UNESCO "Le città tardo-barocche della Val di Noto". Questo studio è stato affidato alla Associazione Mecenate 90.

⁶ Un riferimento utile su questo tema è fornito nel volume pubblicato dall'ICCROM: Bernard M. Feilden and Jukka Jokilehto, *Management Guidelines for World Cultural Heritage Sites*, Rome, 1998. Le indicazioni presenti nel testo sono certamente utili per una prima conoscenza della materia, tuttavia poiché tali indicazioni sono rivolte ai soggetti responsabili del Patrimonio a scala mondiale, naturalmente sono presentate con la genericità necessaria per una loro utilizzazione in condizioni normative e socio economiche estremamente differenziate.

⁷ Appare utile ricordare che le nostre leggi non prevedono la adozione di piani di gestione per territori, centri storici, complessi monumentali. Solo nel caso dei parchi sono previsti strumenti di gestione che corrispondono, almeno in parte, ai sistemi di gestione, coordinati e finalizzati alla tutela e valorizzazione, richiesti dall'UNESCO. Si deve comunque segnalare che è in corso l'esame da parte del Parlamento di un disegno di legge per i siti italiani UNESCO, nel cui articolato è stata prevista anche la tematica dei piani di gestione.

legale, amministrativo, finanziario e tecnico e prevedendo adeguate strategie e specifiche azioni".⁸ In questa definizione, in particolare, vengono evidenziati due elementi fondamentali di un piano: le sue connotazioni strategiche e le sue caratteristiche di strumento operativo che ritroveremo nel modello e nelle esperienze di seguito illustrate.

Per rendere operativa l'idea di "Piano di gestione" evidenziata nella definizione precedentemente ricordata, risulta necessario disporre di una procedura di redazione chiara, condivisa e coordinata tra i vari soggetti interessati. Da quanto sopra detto, appare poi evidente che il piano di gestione non deve essere confuso con programmi di sviluppo socio-economico o con gli strumenti della pianificazione urbanistica e territoriale, e tanto meno con la normativa di tutela. Ma tutti questi sono strumenti necessari per la redazione del piano, devono esservi anzi presi necessariamente in considerazione e ne deve essere previsto il reciproco coordinamento.

In quest'ottica, il piano di gestione si pone quindi come strumento di raccordo tra le varie tipologie di pianificazione o di programmi al fine di:

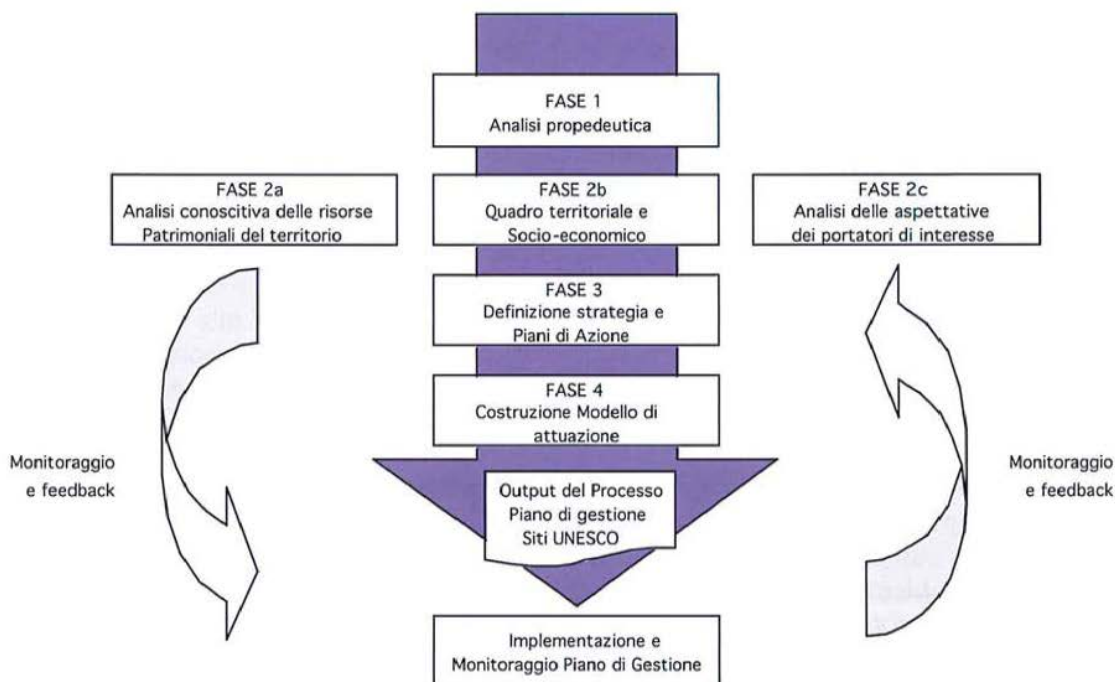
- mantenere nel tempo l'integrità dei valori che hanno consentito l'iscrizione alla Lista del Patrimonio Mondiale;
- coniugare la tutela e la conservazione con lo sviluppo integrato delle risorse d'area dell'economia locale;
- rendere compatibile un processo locale condiviso da più soggetti e autorità, che possono avere anche interessi contrapposti.

Il Piano costituisce anche una "dichiarazione di principi", attraverso la quale le Autorità responsabili della gestione dei siti e le collettività nazionali e locali alle quali i siti "appartengono", si impegnano nei confronti dell'UNESCO e dell'intera umanità ad una tutela attiva, alla conservazione ed alla valorizzazione compatibile rispetto alle identità culturali delle collettività locali. Viene dunque considerato come *piano* il documento che informa sullo stato dei beni culturali, identifica i problemi da risolvere per la conservazione e valorizzazione, seleziona le modalità per attuare un sistema di azioni, una politica di sviluppo locale sostenibile di cui valuta, con sistematicità, i risultati. In quanto tale, il piano si configura così come una *programmazione integrata* fra oggetti e soggetti diversi, sia in termini orizzontali (piani e programmi che appartengono allo stesso livello) sia verticali (che appartengono ad una gerarchia). Inoltre, il piano di gestione, diventa uno strumento strategico ed operativo perché, da un lato, cerca di individuare gli obiettivi di conservazione e valorizzazione, di breve e lungo periodo, e dall'altro, le strategie e le azioni che si intendono mettere in campo per perseguirli.

⁸ Giora Solar, *Site management plans: What are they all about?*, "World Heritage", 31, 2003, pp. 22 - 23.

Di seguito si presenta riassunto in uno schema il modello del processo che si propone per la redazione ed attuazione del piano e che sarà quindi sviluppato nelle parti seguenti del testo.

PERCORSO METODOLOGICO



Fasi propedeutiche al piano di gestione (fase 1)

Come precedentemente indicato, il piano di gestione intende razionalizzare ed integrare un processo di tutela e sviluppo che senza dubbio è in ogni caso già presente in ogni sito UNESCO italiano. Per pervenire a tale razionalizzazione ed integrazione del processo in atto, si possono individuare alcuni momenti fondamentali che costituiscono la premessa alla stesura dell'elaborato tecnico del piano di gestione.

- *Riconoscimento del valore.* L'atto preliminare ad ogni piano di gestione è costituito dal preciso riconoscimento dei valori che rendono un determinato bene unico o di eccezionale valore mondiale. Si tratta in altre parole di precisare i motivi che hanno consentito di inserire un sito nella Lista del Patrimonio Mondiale e che devono essere tenuti sempre in conto per tutelare e valorizzare le caratteristiche e le specificità che sono proprie di quel bene e non di altri del medesimo contesto territoriale o culturale. Il riconoscimento delle connotazioni d'eccezionalità di un sito è parte integrante dei dossier di candidatura presentati al Centro del Patrimonio Mondiale negli ultimi anni, ma non sempre è sviluppata nei dossier precedenti. In questo caso è bene procedere a posteriori a tale tipo d'analisi, che è indispensabile per impostare piani di gestione mirati, e quindi anche utili a recepire "il valore aggiunto" costituito dall'iscrizione nella Lista del Patrimonio Mondiale.
- *Attivazione di un soggetto promotore.* Risulta necessario che un soggetto (o più soggetti) con competenza istituzionale per la gestione del sito si faccia promotore delle attività necessarie per avviare e quindi coordinare il piano di gestione. In particolare, tale ruolo spetta agli amministratori locali che sono chiamati a gestire direttamente o a coordinare i processi di sviluppo di siti con un'estensione territoriale. Naturalmente la natura del promotore può essere diversa in relazione ai siti, ed in particolare nei casi di singoli monumenti o aree archeologiche.
- *Esigenza di un piano di gestione.* Nell'ottica della razionalizzazione dei processi di sviluppo, il soggetto promotore deve innanzitutto precisare i motivi che rendono necessario un piano di gestione, confrontando i valori eccezionali prima identificati, da tutelare e valorizzare, e le diverse problematiche presenti nel sito. A titolo di esempio, si possono ipotizzare alcune di queste situazioni: degrado socio economico, pressioni antropiche o rischi ambientali, cattivo stato di conservazione dei monumenti e del tessuto edilizio, perdita di identità culturale e sociale del centro storico, eccessivo o squilibrato impatto turistico o, al contrario, mancanza di adeguata conoscenza o di valorizzazione economica del patrimonio, scarsa ricaduta dei benefici economici connessi alla valorizzazione del sito sulle popolazioni residenti, difficoltà nei collegamenti, mancanza di infrastrutture, mancanza di professionalità o di capacità imprenditoriali, mancanza di sensibilizzazione nelle popolazioni, ecc. Tale analisi è asso-

lutamente indispensabile nelle fasi successive in cui si dovranno precisare strategie e obiettivi, che ovviamente non possono essere generici e buoni per tutti i casi ma rispondere agli specifici problemi di ogni sito. Solo se così impostato, il piano di gestione ha un senso e quindi può avere successo, in caso contrario rischia di diventare un'esercitazione pianificatoria di tipo accademico.

- *Individuazione dell'area di riferimento e del sistema di gestione delle conoscenze.* Il Piano di gestione non si limita a prendere in considerazione il solo perimetro del sito UNESCO e della sua zona tampone, ma di volta in volta le aree di riferimento mutano in relazione agli obiettivi che si intendono perseguire, costituendo pertanto una delimitazione virtuale "a geometria variabile". Si rende inoltre utile conoscere il sistema di gestione delle informazioni riguardanti l'area di riferimento, al fine di agevolare la raccolta di informazioni nelle fasi successive del progetto.
- *Analisi sintetica del sistema di gestione.* Nella fase propedeutica, un ulteriore passaggio è costituito dall'identificazione dei soggetti competenti o portatori di interessi e degli strumenti di tipo normativo, amministrativo, finanziario, tecnico e di comunicazione già attivati nel sito o potenzialmente presenti. L'identificazione di tale sistema può sembrare banale o scontata, ma al contrario senza uno specifico quadro di conoscenza degli attori e degli strumenti disponibili, mancherebbe il supporto della rappresentazione del reale sistema di gestione su cui intervenire, con azioni mirate, per razionalizzarne ed ottimizzarne l'azione attraverso il piano. Qui di seguito, a titolo d'esempio, si riporta una tabella in cui sono riassunte le informazioni che possono essere raccolte durante la fase propedeutica alla redazione del piano.⁹

⁹ La tabella è tratta dallo studio *Definizione di un modello per la realizzazione dei piani di gestione dei siti UNESCO ed alla sua applicazione in due diversi siti*, citato nella nota 5.

Attività	Azioni previste	Strumenti	Soggetti coinvolti	Risultato atteso
I valori universali del sito	Identificazione dei valori che hanno consentito l'iscrizione alla WHL Identificazione dei valori che pur non avendo consentito l'iscrizione costituiscono le specificità del sito	Interviste con i responsabili del sito, ricognizione tecnico documentaria, Dossier UNESCO	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, università	Individuazione dei valori del sito
Classificazione del sito	Identificazione delle caratteristiche principali del sito	Interviste con i responsabili del sito, ricognizione tecnico documentaria	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, università	Classificazione del sito in una delle tipologie previste dai criteri UNESCO
	Classificazione del sito rispetto ai criteri UNESCO	Codifica prestabilita dei siti (architettonici, gruppo di edifici, archeologici, paesaggistici, misti)		
Individuazione delle macroesigenze e identificazione dell'area di riferimento	Individuazioni delle macroesigenze (Issue) del Piano di gestione	Codifica prestabilita dei siti (architettonici, gruppo di edifici, archeologici, paesaggistici, misti)	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, università	Carta/e dell'area di riferimento
	Identificazione dei confini dell'area di riferimento anche al di là di quelli dichiarati all'UNESCO			
	Identificazione delle unità territoriali omogenee in cui è possibile suddividere l'area di riferimento	Interviste con i responsabili del sito, ricognizione tecnico documentaria		
Mappatura degli stakeholder	Individuazione della tipologia di stakeholder	Codifica della tipologia del sito, interviste e incontri	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, università, associazioni private, imprese	Mappa degli stakeholder
	Identificazione per ogni stakeholder di: nome, carica, eventuale ruolo nella gestione del sito, unità territoriali impattate, grado di coinvolgimento	Interviste e incontri, ricognizione tecnico documentaria		
Individuazione del quadro normativo	Raccolta fonti e riferimenti normativi che hanno un impatto sull'area di riferimento (DPR, leggi, decreti, etc.)	Ricognizione tecnico documentaria, questionari, interviste, incontri mirati	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici	Tabella delle fonti e riferimenti normativi che hanno impatto sull'area di riferimento
	Predisposizione di una tabella contenente l'elenco di fonti e riferimenti normativi che hanno impatto sull'area di riferimento	Documentazione raccolta sul quadro normativo		
Identificazione pianificazione in corso	Raccolta documenti riguardante tutta la pianificazione in corso sull'area	Ricognizione tecnico documentaria, questionari, interviste, incontri mirati	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici	Tabella dei piani, programmi, opere, in corso sull'area di riferimento
	Predisposizione di una tabella contenente l'elenco di tutti i piani, programmi, opere, etc., in atto sull'area	Documentazione raccolta sulla pianificazione in corso		
Individuazione delle strutture competenti per la gestione del sito	Individuazione delle strutture competenti per la gestione del sito	Interviste con gli attuali responsabili della gestione dell'area	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, attuali responsabili della gestione dell'area	Documento che descrive la struttura competente sull'area (nome, forma giuridica, statuto, regolamento, strumenti)
	Identificazione di: forma giuridica, statuto, regolamento e strumenti a disposizione della struttura	Documentazione raccolta sulla struttura competente individuata		
Analisi del sistema di gestione della conoscenza	Analisi sistema attuale di archiviazione, diffusione e <u>aggiornamento delle informazioni</u> Individuazione di tipologia e strumenti del sistema, informazioni gestite, relazioni tra le parti, modalità di accesso e aggiornamento, soggetti che gestiscono il sistema	Ricognizione sistema attuale, indagine, documentale, interviste e incontri con i gestori del sistema	Attuali gestori della conoscenza, responsabili sistemi informativi dell'area	Documento riportante la descrizione del sistema di gestione della conoscenza

- *Accordo tra i soggetti istituzionalmente competenti o portatori di interessi.* Sulla base delle esigenze da porre alla base del piano di gestione e dell'analisi del sistema di gestione esistente, sopra richiamate, il soggetto proponente promuove un accordo con gli altri soggetti interessati, al fine di individuare le strategie condivise che dovranno essere alla base del piano di gestione e gli obiettivi da perseguire attraverso gli interventi o le azioni di ciascuno. Tale accordo riveste un'essenziale valenza politico/amministrativa ed è opportuno che venga formalizzato attraverso gli strumenti della programmazione negoziata o attraverso ogni altro strumento utile a sancire ufficialmente le intese raggiunte.

La fase propedeutica all'avvio del piano di gestione, qui sopra descritta, rappresenta un momento fondamentale ed imprescindibile per impostare la redazione dell'elaborato tecnico. Si tratta di una fase che non può essere demandata direttamente ai tecnici; infatti in questo momento gli attori principali sono i decisori politici che devono individuare e definire

- potenzialità e problematiche del loro territorio;
- strumenti e strutture disponibili concretamente;
- alleanze, obiettivi e strategie condivisi.

L'impegno diretto degli amministratori e dei portatori di interessi privati in questa fase risulta poi indispensabile perché, dopo la fase di elaborazione tecnica del piano, di seguito descritta, la fase di attuazione degli interventi possa essere sostenuta ed attuata tempestivamente ed efficacemente.

Il piano di gestione: un piano integrato ed iterativo.

Solo dopo la precedente fase de scelte politiche proiettate nel lungo e medio periodo, si può avviare una fase più tecnica di redazione dello strumento "piano di gestione" che deve rendere operative nel breve periodo le scelte fatte, ma che deve consentire anche una valutazione periodica della sua efficacia, consentendo quindi di applicare gli eventuali correttivi per avviare nuove fasi d'attuazione.



Il piano di gestione così concepito è quindi un metodo di pianificazione e programmazione di attività ed azioni, integrato ed iterativo nel tempo, in cui sono chiamati ad intervenire, nelle varie fasi, i decisori politici, i rappresentanti degli interessi sociali, culturali ed economici, i tecnici che progettano ed attuano gli interventi, operatori pubblici e privati.

Si tratta perciò di un processo circolare che percorre le fasi della conoscenza (analisi), della definizione degli obiettivi e strategie (progettazione), della realizzazione (azioni) e della valutazione (monitoraggio che è di nuovo anche analisi), per tornare nuovamente ad una successiva ridefinizione degli obiettivi e così via.

Lo schema del piano.

Come già precedentemente affermato, non esiste un modello unico di piano di gestione. Qui si propone uno schema che deriva da una valutazione della realtà normativa ed amministrativa, ma anche culturale italiana che presenta le proprie specificità, cui non si possono adattare automaticamente modelli sviluppati in altri contesti. Il tentativo è stato quello di pervenire ad un modello di piano che fosse sufficientemente flessibile, in vista di una sua applicazione a diverse tipologie di beni e condizioni locali, e che consentisse di sviluppare strategie ed obiettivi particolari per ogni caso. Il modello che qui si illustra rappresenta, come già inizialmente detto, la sintesi di alcune esperienze sviluppate dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali per predisporre in maniera esauriente le "nominations" italiane da presentare al Centro del Patrimonio Mondiale negli ultimi anni e per fornire indirizzi per la redazione dei piani di gestione dei siti iscritti prima del 2001.¹⁰

Le professionalità da coinvolgere

La fase di redazione dell'elaborato tecnico è affidata, sostanzialmente, a professionisti che devono rappresentare le varie discipline ed i diversi settori d'intervento in cui si può articolare il piano. Gli esperti da coinvolgere possono essere in prima approssimazione i seguenti:

- esperto qualificato nello specifico settore dell'economia e della gestione dei beni culturali;
- esperto qualificato nello specifico settore dell'architettura, dell'urbanistica e della pianificazione;
- esperto qualificato nello specifico settore della conservazione;
- esperto qualificato nello specifico settore del turismo;
- esperto qualificato nello specifico settore della comunicazione e del marketing nell'ambito dei beni culturali;
- esperto qualificato nel settore del diritto amministrativo, con esperienza nel settore della programmazione negoziata o di interventi che coinvolgono diversi soggetti pubblici e privati.

Naturalmente la tipologia ed il numero degli esperti potranno essere ridotti o incrementati facendo riferimento alle problematiche dell'area ed agli obiettivi e strategia già definiti e condivisi dai soggetti coinvolti. In ogni caso sembra indispensabile potere contare almeno su un esperto in conservazione/riqualificazione, uno nel settore dell'economia dei beni culturali ed uno del settore della comunicazione. Queste competenze professionali sono, infatti, riferibili ai cinque piani settoriali in cui si articola, come precisato meglio di seguito, questo modello di piano di gestione.

¹⁰ A tale proposito vedi la nota 5.

Costruzione del piano di gestione

La fase iniziale di attività, definita propedeutica, pone le basi per la redazione dello strumento tecnico del piano di gestione. Tale *fase 1* potrebbe essere attuata direttamente dalle amministrazioni competenti, attraverso il personale tecnico-scientifico già impegnato nella gestione del territorio e dei beni culturali e naturali. Questo perché l'azione si svolge seguendo gli indirizzi che i responsabili delle amministrazioni devono impartire. Le seguenti fasi 2 e 3 dovrebbero essere affidate, fatte salve le attività di indirizzo, ad esperti in diverse discipline in grado di condurre le analisi specialistiche e di produrre gli elaborati tecnici del piano. Queste sono infatti le due fasi da cui deve scaturire il documento "piano di gestione".

Fase 2 Analisi conoscitiva

Ogni azione pianificatoria si basa su di una analisi dello stato di fatto del sito preso in considerazione. In particolare sono state individuate tre settori in cui sviluppare analisi conoscitive.

A. Analisi conoscitiva del patrimonio e tecnico pianificatoria

Prevede l'acquisizione della documentazione esistente circa gli elementi di interesse culturale presenti nell'area; si utilizzeranno le ricerche, gli studi, i censimenti, gli studi di mercato e quelli di settore che riguardano le dotazioni culturali comprendendo quelle tradizionali, quelle naturalistiche ambientali, i beni immateriali come le feste e le tradizioni folcloristiche. Nell'ambito del patrimonio individuato dovrà essere effettuata una valutazione delle emergenze e dei valori. L'analisi dovrà inoltre raccogliere sistematicamente i dati esistenti sui fattori di rischio, sui vincoli, sulla pianificazione e sui programmi di conservazione in corso. Il materiale raccolto sarà ordinato e schedato in un repertorio che costituirà una banca dati informatizzata. Qui di seguito, a titolo d'esempio, si riporta una tabella in cui sono riassunte le informazioni che possono essere raccolte durante la fase dell'analisi conoscitiva del patrimonio e tecnico pianificatoria.¹¹

¹¹ Questa tabella e la successiva sono tratte dallo studio *Definizione di un modello per la realizzazione dei piani di gestione dei siti UNESCO ed alla sua applicazione in due diversi siti* citato nella nota 5.

Attività	Azioni previste	Strumenti	Soggetti coinvolti	Risultato atteso
Censimento dei beni	Censimento dei beni secondo due direttrici: per tipologia e per sistema territoriale	Ricognizione tecnico documentaria, schede ICCD	Attuali responsabili dell'inventariazione dei beni	Censimento dei beni e schede dei beni più rilevanti
	Recupero e integrazione delle schede dei beni materiali e immateriali	Osservazione diretta e rilevazione		
Analisi delle risorse patrimoniali	Relazione descrittiva delle risorse dell'area (storico-culturali, fisico-ambientali, sociali e simboliche, paesistico-percettive)	Ricognizione tecnico documentaria, indagine documentale, cartografica, bibliografica e di archivio, interviste	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, università	Elaborati cartografici di illustrazione e carte di sintesi delle risorse dell'area
	Realizzazione degli elaborati cartografici di illustrazione delle risorse dell'area			
	Elaborazione delle carte di sintesi delle risorse dell'area di riferimento			
Analisi dei vincoli insistenti	Individuazione dei vincoli a cui è sottoposta l'area (paesistico, architettonico, ambientale, etc.)	Indagine documentale, cartografica, bibliografica e di archivio, interviste	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, università	Carta di sintesi dei vincoli
	Elaborazione dell'elenco dei beni vincolati e della carta di sintesi con evidenza delle emergenze dell'area di riferimento			
Analisi dei fattori di rischio	Individuazione dei rischi a cui è sottoposta l'area (sismico, idrogeologico, ambientale, etc.)	Indagine documentale, cartografica, bibliografica e di archivio, interviste	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, università	Carta di sintesi dei rischi
	Elaborazione della carta di sintesi con evidenza delle emergenze dell'area di riferimento			
Analisi pianificazione vigente	Analisi della pianificazione urbanistica individuata nell'analisi propedeutica, con relativi studi di impatto e previsioni	Ricognizione tecnico documentaria, questionari, interviste, incontri mirati con i soggetti istituzionali e non coinvolti nella gestione dell'area	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, privati	- Carta di sintesi delle previsioni urbanistiche - Carta dello stato di avanzamento della pianificazione con evidenza degli impatti sulle risorse - Carta delle tendenze in atto
	Elaborazione di: -carta di sintesi delle previsioni urbanistiche -carta dello stato di avanzamento della pianificazione con evidenza degli impatti sulle risorse - carta delle tendenze in atto			
Individuazione degli attrattori	Individuazione delle emergenze identitarie di massima unicità, riconoscibilità, rarità (attrattori)	Indagine documentale, cartografica, bibliografica e di archivio, interviste	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, università	Carta di sintesi degli attrattori
	Elaborazione della carta di sintesi degli attrattori			
Mappatura di sintesi dello stato del patrimonio	Individuazione di punti di forza e di debolezza, criticità e opportunità dell'area di riferimento	Carta e documenti elaborati nelle fasi precedenti	Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, università	Mappa di sintesi dello stato del patrimonio
	Elaborazione di una matrice SWOT che sintetizzi lo stato del patrimonio dell'area di riferimento			

B. Analisi del quadro territoriale e socio economica

Parallelamente, in questa seconda fase, si prevede l'individuazione degli aspetti che caratterizzano l'identità territoriale e socio economica; si tratta quindi di un momento di valutazione delle risorse territoriali teso a definire le relative gerarchie e dunque il posizionamento dei vari elementi sul mercato di riferimento. In questa fase si applicheranno specifiche tecniche di indagine statistica quali l'analisi di tipo SWOT (*Strengths, Weaknesses, Opportunities, Threats*), l'analisi *cluster*, ecc. In questa fase di analisi della situazione attuale sarà fatta una ricognizione su soggetti, finanziamenti, programmi e progetti di valorizzazione economica in atto o in corso di predisposizione. Anche in questo caso, si propone una tabella in cui si individuano le attività in cui si potrebbero articolare le analisi del quadro territoriale e socio-economico.

Attività	Azioni previste	Strumenti	Soggetti coinvolti	Risultato atteso
Analisi del territorio di tipo statico (sistema insediativo-infrastrutturale, caratteristiche socio-demografiche, attività economiche, programmazione economico-finanziaria)	<p>Individuazione del sistema insediativo-infrastrutturale</p> <p>Analisi delle caratteristiche socio-demografiche</p> <p>Analisi delle attività economiche del sito (macro, settori Cultura, Turismo, Agricoltura. Articolato)</p> <p>Quadro della programmazione economico-finanziaria</p>	<p>Dati statistici ufficiali (ISTAT, ICE, Camera di Commercio, Azienda Autonoma del Turismo, Confindustria, etc.).</p> <p>Ricognizione tecnico documentaria, benchmarking</p>	<p>Comuni, Soprintendenze, fonti ufficiali dati statistici, società di ricerca</p>	<p>-Carta del sistema infrastrutturale</p> <p>-Tabella della dotazione infrastrutturale</p> <p>-Carta del sistema insediativo</p> <p>-Relazione e tabelle delle attività economiche</p> <p>-Relazione e tabelle delle caratteristiche socio-demografiche</p> <p>-Tabella della programmazione economico-finanziaria</p>
Analisi del territorio di tipo dinamico (offerta domanda attuale e potenziale delle filiere connesse col patrimonio e coi fruitori del patrimonio)	<p>Per le filiere connesse col patrimonio (Restauro, Ricerca, Progettazione, Formazione) individuazione dell'offerta, della domanda attuale e potenziale con relativi indicatori</p> <p>Per le filiere connesse coi fruitori del patrimonio (Cultura, Turismo, Artigianato, Agricoltura) individuazione dell'offerta, della domanda attuale e potenziale con relativi indicatori</p>	<p>Dati statistici disponibili (ISTAT, ICE, Camera di Commercio, Azienda Autonoma del Turismo, Confindustria, etc.) ,</p> <p>Indagini statistiche quantitative, ricerche qualitative (focus group, interviste)</p>	<p>Comuni, Soprintendenze, fonti ufficiali dati statistici, società di ricerca</p>	<p>- Relazione e tabelle sulle filiere dirette al sito stesso</p> <p>- Relazione e tabelle sulle filiere dirette al visitatore</p>
Analisi S.W.O.T. complessiva dell'area (punti di forza, debolezza, opportunità, minacce)	<p>Aggregazione e integrazione dei dati relativi alle analisi statica e dinamica e ai target individuati</p> <p>Individuazione dei punti di forza, debolezza, minacce e opportunità che compongono l'analisi SWOT</p>	<p>Ricognizione tecnico documentaria, interviste e incontri mirati</p> <p>Analisi SWOT</p>	<p>Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, privati</p>	<p>Documento sintetico riportante punti di forza e opportunità (fondamentali per la strategia di valorizzazione), minacce e punti di debolezza (indispensabili per la conservazione e tutela dell'area)</p>
Segmentazione della domanda ed individuazione dei possibili target	<p>Individuazione dei bisogni ricercati dagli utenti (bisogni di base, bisogni attesi, bisogni desiderati)</p> <p>Individuazione delle variabili di segmentazione e sulla base di queste dei segmenti della domanda</p> <p>Individuazione all'interno dei segmenti definiti i target interessanti</p>	<p>Analisi cluster, Focus group e analisi qualitative</p> <p>Analisi cluster, interviste e incontri mirati</p>	<p>Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, privati</p>	<p>Individuazione dei segmenti di mercato e dei target interessanti per l'area</p>
Definizione del posizionamento attuale dell'offerta complessiva dell'area	<p>Definizione delle variabili di posizionamento</p> <p>Definizione del posizionamento attuale del sito rispetto ai principali competitor regionali e nazionali</p>	<p>Mappa di posizionamento</p>	<p>Soprintendenze, comuni, regioni, enti pubblici, associazioni, privati</p>	<p>Posizionamento attuale dell'offerta dell'area nel mercato di riferimento</p>

C. Analisi delle aspettative dei portatori di interesse

Per assicurare il successo del piano di gestione di territori ampi in cui sono presenti interessi complessi e sovrapposti, è necessario utilizzare il metodo della "pianificazione partecipata". Tale metodo consente di favorire la condivisione del piano e la assunzione di responsabilità dei vari soggetti interessati. In quest'ottica risulta fondamentale procedere ad un'indagine presso i diversi attori pubblici e privati per conoscere quelle esigenze prioritarie e quelle aspettative che dovranno essere considerate al momento della formulazione degli obiettivi, delle strategie e dei piani d'azione con i relativi progetti. Per pervenire alla conoscenza delle aspettative dei portatori di interesse si rende necessario effettuare una accurata analisi utilizzando diversi strumenti da mettere in relazione con la varietà dei soggetti da coinvolgere. Sarà necessario ricorrere ad interviste personalizzate, a questionari, alla organizzazione di *focus group* con una pluralità di soggetti per condividere e discutere elementi di criticità e potenzialità del territorio. Nelle successive fasi di individuazione di obiettivi e strategie nonché della definizione dei progetti operativi i medesimi soggetti devono essere coinvolti nei gruppi di lavoro assumendosi l'impegno di orientare e condividere le scelte che i tecnici dovranno proporre.

Fase 3 Definizione degli obiettivi generali, delle strategie e dei piani d'azione

La terza fase del lavoro prevede la definizione degli obiettivi e delle strategie operative per un piano d'interventi e di azioni che ponga in essere le indicazioni strategiche di carattere generale formulate dai decisori politici nella fase propedeutica precedentemente descritta. In particolare saranno precisate *gli obiettivi generali e di lungo periodo e le direttrici strategiche* che rappresentano i punti di riferimento fondamentale condivisi almeno da una gran maggioranza degli amministratori e dalle popolazioni residenti e dagli imprenditori potenzialmente interessati a promuovere lo sviluppo economico dell'area. Come sopra già precisato risulta fondamentale che questi obiettivi e strategie riflettano quelle indicazioni, espresse dagli attori presenti sul territorio, che esprimono il massimo livello di consenso e di rilevanza. Tra questi, si possono citare a titolo di esempio: la tutela e conservazione del patrimonio per le future generazioni, la definizione di linee di sviluppo compatibile con la conservazione, la promozione di un turismo consapevole e che induca benefici alla popolazione residente, ecc.¹²

¹² A titolo di esempio, si riportano le strategie individuate per la valorizzazione turistica dell'area del Val di Noto:

- accrescere i flussi di turismo attratto che si sono incrementati in questi ultimi anni meno della media regionale;
- contribuire a ridurre la forte stagionalità della domanda turistica attuale;
- aumentare la permanenza media dei flussi turistici anche per ridurre il peso dei costi di trasporto sulla spesa pro capite che per i turisti extra Regione rappresenta un vincolo alla visita;
- adeguare l'offerta di servizi nel settore culturale ed in quelli della ricettività, dei trasporti e del tempo libero.

In questa fase si realizza la costruzione del piano attraverso l'individuazione dei piani d'azione. Dalle strategie ed obiettivi prima indicati, dovranno derivare le indicazioni per la progettazione del programma degli interventi e delle azioni da attuare per raggiungere i risultati prefigurati.

I cinque piani d'azione settoriali

Nel modello che qui si presenta è sembrato opportuno articolare il piano in cinque piani d'azione settoriali. Tale scelta deriva da considerazioni metodologiche ed anche operative, ma è necessario porre l'accento, in ogni caso, sulla stretta interdipendenza tra le parti del documento. Nell'ottica della razionalizzazione del sistema di gestione esistente, ogni piano deve definire collegamenti e, se opportuno, comprendere i programmi e progetti in atto o in corso di definizione, per le diverse tipologie di azioni o interventi, individuati nella fase delle analisi conoscitive. In ogni piano settoriale sono individuati alcuni **obiettivi e le relative strategie d'attuazione** che si devono perseguire attraverso una serie d'azioni concrete.

I piani individuati sono:

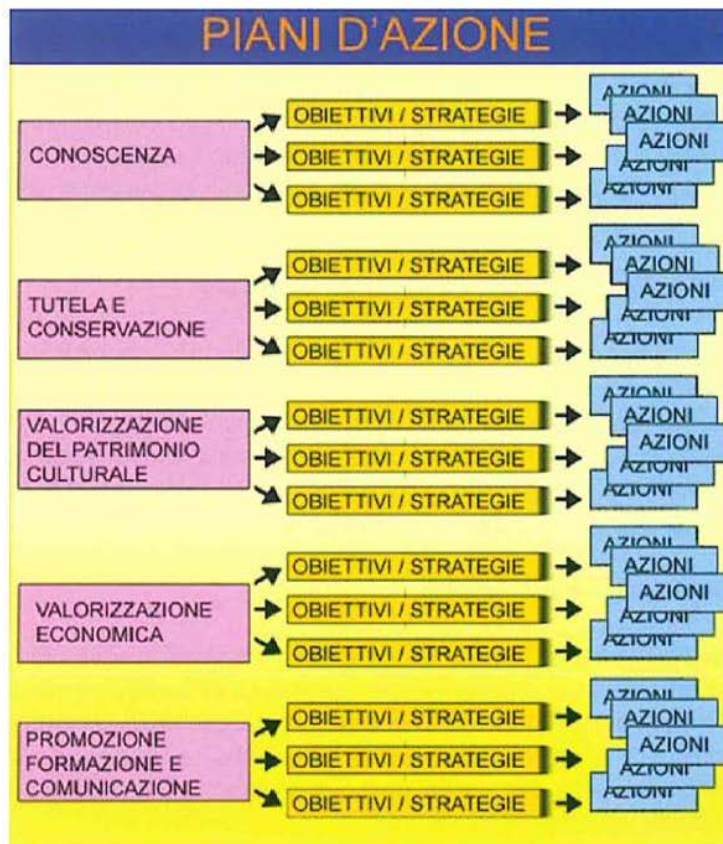
- **Piano della conoscenza**
 - **Piano della tutela e conservazione**
 - **Piano della valorizzazione del patrimonio culturale**
 - **Piano della valorizzazione economica**
 - **Piano della promozione, formazione e della comunicazione**
-
- **Il piano della conoscenza¹³**

Il piano della conoscenza si pone due obiettivi:

- A. definire le modalità di attuazione delle attività di studio, di ricerca scientifica e di analisi volte ad un migliore identificazione e riconoscimento del patrimonio culturale del sito Patrimonio dell'Umanità;
- B. costruire un sistema informativo geo-referenziale e dinamico per la raccolta ed il monitoraggio continuo dello stato delle risorse, dei programmi e dei progetti di tutela e conservazione.

¹³ *I diversi livelli della conoscenza*: il processo di pianificazione e progettazione di interventi del piano di gestione che si sta delineando si deve fondare naturalmente sulla conoscenza della situazione e delle condizioni in cui si opera.

Sembra utile precisare subito che le diverse fasi del percorso metodologico da attuare, che finora è stato presentato, presuppongono diversi livelli di conoscenza della realtà che, per chiarezza espositiva, vengono di seguito sintetizzati.



Fase 1 Attività propedeutiche

Livello di conoscenza della realtà necessario per:

- Individuare i soggetti interessati
- Definire gli obiettivi condivisi su cui si deve basare l'accordo tra i soggetti
- Consentire alle amministrazioni di affidare ai professionisti incaricati delle fasi 2 e 3 indirizzi e compiti ben precisati

Fase 2 Analisi

Livello di conoscenza della realtà necessario per:

- Formulare strategie e obiettivi del piano
- Costruire i piani d'azione ed i relativi progetti strategici

Attuazione del Piano della Conoscenza

Nell'attuazione del Piano trovano posto tutti gli approfondimenti disciplinari che sono stati individuati e considerati necessari nella fase dell'analisi. Tali approfondimenti e la costruzione del sistema informativo georeferenziale costituiscono dei veri e propri progetti da sviluppare nel tempo (breve, medio o lungo), come previsto dal Piano della conoscenza, al fine di perseguire gli obiettivi del Piano di gestione.

- **Il piano di tutela e conservazione**

Prevede l'analisi critica degli strumenti per la tutela e di pianificazione e la proposta dei necessari correttivi. e sviluppa le tematiche connesse con la conservazione del patrimonio del restauro, riqualificazione; la prevenzione dei rischi (possibili obiettivi tematici: restaurare alcune particolari tipologie di beni non ancora accessibili al pubblico, attivare la carta del rischio del patrimonio culturale, avviare forme di riqualificazione del paesaggio).

- **Il piano della valorizzazione del patrimonio culturale**

Indica in via prioritaria i legami tra le risorse materiali e immateriali del territorio interessato e definisce le potenzialità di tale sistema patrimoniale integrato; il piano di valorizzazione del patrimonio culturale costruisce perciò le maglie di risorse relazionabili, secondo una logica di integrazione che sviluppi le sinergie tra le singole risorse e ricostruisca quadri organici di comprensione dei fenomeni (possibili obiettivi tematici: realizzare itinerari, reti, circuiti di valorizzazione, definire un programma di manifestazioni culturali).

- **Il piano di valorizzazione economica**

Definisce gli obiettivi strategici per la valorizzazione integrata e sostenibile delle risorse del territorio ed in particolare per il potenziamento del settore turistico (possibili obiettivi tematici: potenziamento di attrezzature per l'accoglienza, infrastrutture e servizi di trasporto, per il tempo libero, ecc.), e di tutte le altre filiere economiche connesse (possibili obiettivi tematici promozione della ricerca, dei servizi di progettazione, restauro/manutenzione, dell'editoria e multimedialità, enogastronomia, ecc.).¹⁴

¹⁴ Di seguito si riportano alcuni obiettivi tematici indicati (sia pure con una diversa denominazione) nel piano di gestione del Val di Noto precedentemente citato:

- Sviluppo e diffusione del riconoscimento Unesco come *marca* di qualità culturale, ambientale e sociale del sistema Val di Noto.
- Potenziamento del senso di appartenenza al "Val di Noto" anche come ambiente sociale, attraverso attività di comunicazione mirate al coinvolgimento delle popolazioni locali.
- Potenziamento delle infrastrutture territoriali necessarie ad attivare il processo.
- Potenziamento delle infrastrutture e dei servizi direttamente legate al sistema della cultura.
- Attività di ricerca e sperimentazione di innovazioni tecnologiche applicate ai beni culturali.
- Attivazione dei processi formativi mirati a riqualificare ed incentivare le vocazioni produttive locali ed artigianali.
- Implementazione della produzione di prodotti tipici e creazione di marchi di qualità che si riferiscono e uniformano alla *marca* UNESCO.
- Potenziamento della capacità del sistema locale di attrarre *investimenti diretti esteri* e *venture capital*.
- Sviluppo di Azioni di marketing territoriale e politiche di promozione dei prodotti relativi alla filiera della cultura.

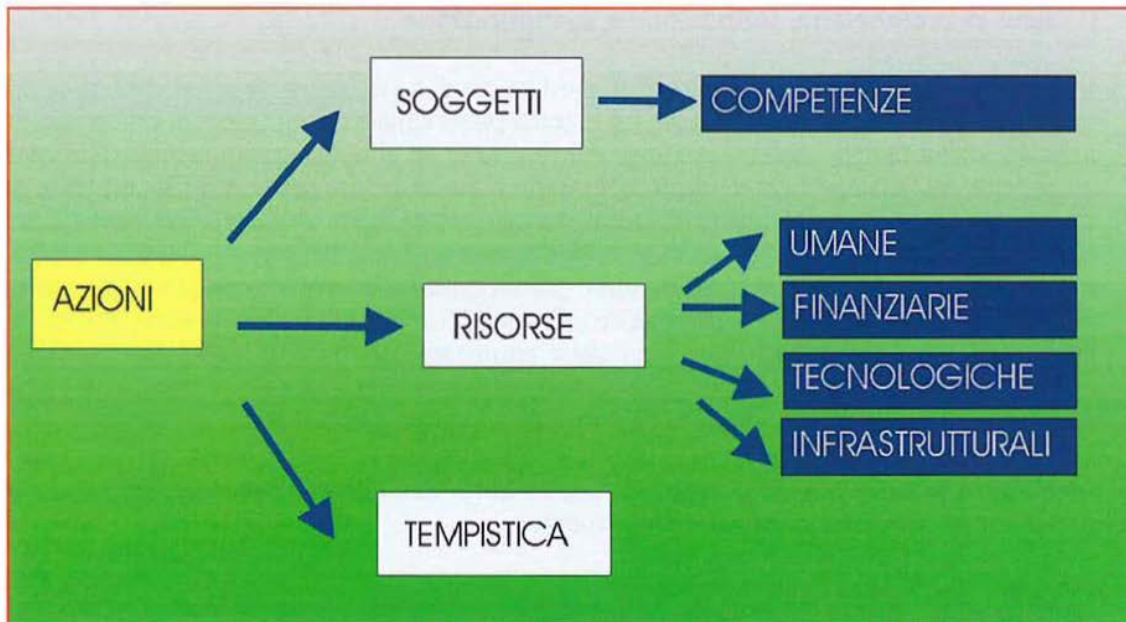
- **Il piano di promozione, formazione e comunicazione**

Individua le modalità per un processo di crescita di consapevolezza da parte delle popolazioni locali sulla loro identità, espressa dal sistema patrimoniale del territorio. In questo piano saranno anche definiti obiettivi strategie e azioni volte ad attuare un programma di formazione, che eventualmente si rendesse necessario a livello locale, per le diverse categorie di operatori impegnate per l'implementazione del piano di gestione. Altro aspetto rilevante del piano quello della comunicazione all'esterno dei valori culturali del sito attraverso i tradizionali sistemi di eventi, mostre, pubblicazioni ,partecipazione a fiere, campagne pubblicitarie ed ogni ulteriore veicolo reso disponibile dagli attuali mezzi di comunicazione, tra cui la comunicazione multimediale con l'uso degli strumenti delle reti tecnologiche (possibili obiettivi tematici avviare programmi di comunicazione e di formazione professionale, promuovere collegamenti tra il sito e la popolazione residente, ecc.).

Gli obiettivi tematici potranno essere perseguiti attraverso **azioni operative**. Per ciascuna di queste azioni si devono individuare chiaramente:

- *I soggetti* responsabili della realizzazione
- *Le competenze* che spettano ad ogni soggetto
- *Le risorse* da utilizzare: attrezzature, personale, finanziamenti
- *I tempi* di realizzazione

-
- Realizzazione dell'Itinerario del Barocco.
 - Realizzazione di altri itinerari tematici specifici.
 - Circuito delle attività integrate: offerta di servizi museali, manifestazioni culturali, religiose, folkloristiche, eventi legati alla produzione enogastronomia locale, eventi musicali, mostre d'arte, organizzazione di convegni nazionali ed internazionali, etc.



A titolo di esempio, si allegano di seguito alcune tabelle riassuntive dei cinque piani d'azione di siti UNESCO delle "Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia" e di quelli predisposti, secondo lo schema sopra riportato, per la candidatura di "Siracusa e le necropoli rupestri di Pantalica", i cui tematismi sono raggruppati in tre piani d'azione.

Sembra opportuno sottolineare che si tratta, nel primo caso, di un sito in cui prevale la componente archeologica, nel secondo caso abbiamo un centro storico, una grande area archeologica ed un'area di rilevanza naturalistica in cui è presente la necropoli di Pantalica.

Come si potrà vedere, il modello proposto consente un'articolazione dei tematismi del piano specifica per le esigenze di ogni sito, pure mantenendo costante lo schema generale. Si tratta dunque di un modello che si applica senz'altro anche al caso dei paesaggi culturali e dei luoghi sacri.

ISSUES	POLICIES	ACTIONS	SUBJECTS IN CHARGE
Knowledge of the two necropolises	Systematization of existing data	Collection of cartographic, alphanumeric, photographic, and iconographic data	Soprintendenza Archeologica per l'Etruria Meridionale
		Development of a GIS and data insertion	Lerici Foundation working jointly with all other interested bodies
	Increasing knowledge of the two necropolises	Continuing excavation activities in the two necropolises	Soprintendenza Archeologica
		Promoting study initiatives	Soprintendenza Archeologica, Italian and foreign research Institutes
Knowledge of the ancient cities	Increasing knowledge of the ancient cities	Continuing excavation activities in the ancient cities	Soprintendenza Archeologica, Italian and foreign research Institutes
		Promoting further study initiatives	Soprintendenza Archeologica and Italian research Institutes
Knowledge of the archaeological heritage on the territories	Increasing knowledge of the archaeological heritage on the territories	Continuing excavation activities and studies initiatives on the territories of Cerveteri and Tarquinia	Soprintendenza Archeologica and Italian research Institutes

Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia Piano della conoscenza

ISSUES	POLICIES	ACTIONS	SUBJECTS IN CHARGE
Protection of the necropolises and Museums	Strengthening the protection of the two necropolises and Museums further	Continuing to keep the tombs and the Museums under close surveillance	Soprintendenza Archeologica per l'Etruria Meridionale
		Raising the lands being in State property	Soprintendenza Archeologica per l'Etruria Meridionale
	Strengthening of the territorial and urban planning tools to improve territorial protection	Drafting of detailed landscape plans (Piani Paesistici) for the areas of Cerveteri and Tarquinia	Regione Lazio, Soprintendenza per i beni Architettonici e il Paesaggio del Lazio
		Adaptation of the urban development plans of the municipalities of Cerveteri and Tarquinia	Municipalities of Cerveteri and Tarquinia
Conservation of the necropolises and Museums	Increasing tomb conservation activities	Continuing conservation and maintenance activities	Soprintendenza Archeologica; Municipalities
		Strengthening tomb conservation system	Soprintendenza Archeologica, CNR, Istituto Centrale del Restauro
		Evaluating new funding opportunities	Soprintendenza Archeologica, other offices of the Ministero dei Beni Culturali and all subjects involved in the area
	Streamlining and strengthening tomb monitoring activities	Completing experimentation of remote colorimetric tests on images	
		Carrying out vulnerability studies on tombs by resorting to the Risk Map methodology	Soprintendenza Archeologica e Istituto Centrale per il Restauro

Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia Piano della tutela e della conservazione

ISSUES	POLICIES	ACTIONS	SUBJECTS III CHARGE
Enhancement of the two necropolises	Development and enhancement of archaeological resources	Increasing the areas open to the public in the necropolises	Soprintendenza Archeologica
		Continuing enhancement activities	Soprintendenza Archeologica
	Implementing innovative fruition systems	Completing experimentation of methodologies for remote fruition	Istituto Centrale del Restauro
	Strengthening of services and infrastructures on the necropolises	Establishment of a visitor centre in Cerveteri	Municipality of Cerveteri, Soprintendenza Archeologica
		Establishment of a visitor centre in Tarquinia	Municipality of Tarquinia, Soprintendenza Archeologica
		Improving access to the necropolises	Municipalities of Cerveteri and Tarquinia, Soprintendenza Archeologica
		Creating in Cerveteri a train-based visit itinerary	Municipality of Cerveteri, Soprintendenza Archeologica e privati
Conserving and improving the special landscape character of the two necropolises	Landscape rehabilitation of the necropolises areas	Soprintendenza Archeologica, Municipal administrators	
Enhancement of the territories	Improving knowledge of the cultural potential of the areas of Cerveteri and Tarquinia	Conducting a study analysing positioning and resources to be enhanced	All those bodies who are the signatories of the Memorandum of Understanding
		Organising and ensuring fruition of routes along the less-known areas in the territory	Local administrations, cultural associations, enterprises in charge of organizing cultural events, Soprintendenza Archeologica, Soprintendenza per i Beni Architettonici ed il Paesaggio del Lazio
	Conserving the cultural and natural resources	Continuing conservation activities of cultural resources in the buffer zones and surrounding territories	Municipalities of Cerveteri and Tarquinia
	Promoting landscape rehabilitation	Conducting a study on the landscape of the Municipalities of Cerveteri and Tarquinia	Soprintendenza per i Beni Architettonici e il Paesaggio del Lazio, Regione Lazio, Università di Roma
		Development of a project for the conservation of the agricultural landscape surrounding the necropolises	Local administrators, Soprintendenza Archeologica, owners and managers of the areas
	Promoting territorial cultural management tools	Establishment of the archaeological parks of Cerveteri and Tarquinia	Regione Lazio, Municipal administrators, Soprintendenza Archeologica,

Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia Piano della valorizzazione del patrimonio culturale

ISSUES	POLICIES	ACTIONS	SUBJECTS IN CHARGE
Improving and increasing the infrastructures in the territories	Promoting a better access to the site and to the territories	Ensuring adequate connections between railway, site and car parks	Local administrators, agencies in charge of public transport, private transport societies
		Defining a transportation strategy in line with territorial protection requirements	All those bodies who are the signatories of the Memorandum of Understanding, agencies in charge of public transport
Promoting the development of the other economic sectors in the territories	Promoting sustainable tourism in line with site conservation requirements	Providing opportunities for longer stays by visitors	All those bodies who are the signatories of the Memorandum of Understanding
		Increasing and coordinating cultural events in the territories over the year	Local administrations, cultural associations, Public Institutions and enterprises in charge of organizing cultural events
		Defining a coordinated strategy in the reception field	Local administrations, entrepreneurial and crafts associations
		Promoting the communications, craft and heritage sectors	Organising training and updating courses in order to increase the entrepreneurial skills of craftsmen and farmers
		Enhancing typical products through a global quality system	Local administrations, entrepreneurial associations, farmers and craftsmen
Promoting territorial management tools to promote sustainable development		Identifying ongoing activities and projects and defining coordination measures	All those bodies who are the signatories of the Memorandum of Understanding

Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia Piano della valorizzazione economica

ISSUES	POLICIES	ACTIONS	SUBJECTS III CHARGE
Cultural promoting	Promoting knowledge of the necropolises	Creation of a Web site on the "Etruscan necropolises of Cerveteri and Tarquinia"	Municipalities of Cerveteri and Tarquinia, private enterprises, Soprintendenza Archeologica
		Creation of an information net among Etruscan Museums	Soprintendenza Archeologica, private enterprises,
		Design of a scientific and teaching centre for the territorial system of Tarquinia	Soprintendenza Archeologica, Municipal administrators
	Providing tools to improve site's knowledge appropriate for its new role as World Heritage site	Increasing the qualitative level of promotional material	Soprintendenza Archeologica, Municipal Administrations, private firms in charge of managing services on the archaeological areas, local cultural associations
		Updating and harmonising signage outside and inside the site	Soprintendenza Archeologica, Municipal administrations
		Defining an interpretative strategy common to the two necropolises	Soprintendenza Archeologica, communication experts
	Promoting knowledge of Etruscan civilization	National and international exhibitions of Etruscan findings	Soprintendenza Archeologica
Sensitization of local communities	Promoting the establishment of a connection between the local population and the archaeological heritage	Including in teaching curricula opportunities for illustrating the meaning and the universal value of the site	Soprintendenza, schools, private associations
			Municipalità of Cerveteri, schools
		Continuing and improving exhibition and event programmes on the site (necropolises and museums)	Municipalities of Cerveteri and Tarquinia, Province of Rome and Viterbo, Soprintendenza, private associations
		Supporting the activities of the cultural associations working on the site	All bodies involved
Training	Training of tour operator and tourism experts	Link with schools and research Institutions	Municipalità of Tarquinia, Università della Tuscia

Necropoli etrusche di Cerveteri e Tarquinia Piano della promozione, formazione, comunicazione

OBIETTIVO	AZIONE
1. Sistemizzazione dei dati esistenti	i. Raccolta dati cartografici, alfanumerici, fotografici, iconografici
	ii. Raccolta dei dati sullo stato di conservazione e creazione duna banca dati informatica condivisa per l'immissione e la ricerca della informazioni
	iii. Creazione di un GIS e inserimento dati
2. Aumentare la conoscenza del patrimonio	i. Proseguire le attività di scavo archeologico
	ii. Promuovere ulteriori iniziative di studio e la loro pubblicazione
	iii. Promuovere ulteriori campagne di rilevamento metrico e materico, grafico e fotografico
	iv. Promuovere una campagna sistematica di riprese fotografiche aeree a bassa quota, per l'individuazione di possibili fonti di pericolo e per la documentazione sistematica dello stato dei beni
3. Aggiornamento ed integrazione della pianificazione territoriale ed urbanistica, ai fini di una ottimizzata tutela del territorio	i. Realizzazione di uno studio sul paesaggio dei territori dei Comuni di Siracusa, Ferla e Sortino
	ii. Redazione dei piani paesistici dettagliati per le aree dei territori dei Comuni di Siracusa, Ferla e Sortino interessati dal Sito
	iii. Adeguamento dei Piani Regolatori Generali dei Comuni di Ferla e Sortino
	iv. Nuove indicazioni per il redigendo Piano Regolatore Generale di Siracusa
	v. Nuove indicazioni per il redigendo Piano Particolareggiato Operativo di Ortigia (Siracusa)
4. Incrementare le attività relative alla conservazione e manutenzione dei beni del sito	i. Individuare e perseguire ogni possibilità di acquisire nuovi finanziamenti
	ii. Potenziamento dei sistemi di conservazione dei beni
	iii. Definire ed attuare piani di monitoraggio e di conservazione a breve e lungo termine
5. Ottimizzare e potenziare le attività di monitoraggio e vigilanza sui beni	i. Implementare sistemi di controllo a distanza e automatizzati a protezione da atti vandalici o da usi impropri dei beni
	ii. Definire un protocollo di verifica dello stato di uso e di conservazione a partire dalle campagne di rilevamento aereo
	iii. Attuare le analisi di vulnerabilità dei beni con la metodologia della Carta del Rischio
6. Attuare sistemi innovativi di fruizione	i. Definire ed implementare sistemi di fruizione a distanza basate su reti telematiche
	ii. Definire ed implementare sistemi di fruizione alternativi per soggetti diversamente abili
7. Promuovere la riqualificazione del paesaggio del sito	i. Elaborazione di un progetto di conservazione e valorizzazione del paesaggio agricolo

Piano di gestione del sito "Siracusa e le necropoli rupestri di Pantalica"
Piano di conoscenza, tutela e conservazione

OBIETTIVO	AZIONE
1. Promuovere il collegamento e sviluppare l'integrazione tra la popolazione locale e il patrimonio del sito	<i>i.</i> Attivare programmi didattici che illustrino il significato e il valore universale del sito
	<i>ii.</i> Incrementare i cicli ed i programmi di mostre ed eventi culturali relativi al sito e ospitati dal sito
	<i>iii.</i> Sostenere ulteriormente le attività delle associazioni culturali che operano nel sito
2. Promuovere lo sviluppo di attività culturali tese al mantenimento delle tradizioni classiche	<i>i.</i> Sostenere ulteriormente lo svolgersi di attività e manifestazioni culturali che continuino sulla linea delle tradizioni specifiche del sito
	<i>ii.</i> Promuovere nuove forme di arte e di cultura che si richiamino ai valori e ai trascorsi della tradizione e della classicità
3. Promuovere la diffusione della conoscenza del sito e del suo patrimonio	<i>i.</i> Realizzazione di uno specifico sito Internet dedicato alla diffusione della conoscenza del Sito e del suo patrimonio
	<i>ii.</i> Promuovere, guidare e sostenere attività editoriali per la pubblicazione a stampa ed elettronica di libri e di materiali informativi
	<i>iii.</i> Promuovere, guidare e sostenere la realizzazione di riprese video per la diffusione tramite TV e WEB di contenuti tesi alla diffusione della conoscenza del Sito e dei suoi valori
	<i>iv.</i> Promuovere l'ambientazione di riprese televisive e cinematografiche per film e spot pubblicitari nella aree del Sito
4. Fornire strumenti di conoscenza del sito adeguati al nuovo ruolo di Patrimonio dell'Umanità	<i>i.</i> Promuovere, sostenere ed armonizzare lo sviluppo qualitativo del materiale informativo e promozionale realizzato dai vari soggetti, pubblici e privati
	<i>ii.</i> Predisporre ed attivare un sistema omogeneo di segnaletica, sia interna che esterna al sito
	<i>iii.</i> Ridefinire le aree di accesso alle Necropoli in modo da consentire una completa e chiara comprensione della struttura urbanistica e territoriale
5. Integrazione con il sito "Le città tardo-barocche del Val di Noto"	<i>i.</i> Definire attività e strategie coordinate di promozione insieme con quanto in atto e in progetto per il sito contiguo "Le città tardo-barocche del Val di Noto"
	<i>ii.</i> Ottimizzazione ed integrazione delle attività di sviluppo infrastrutturale e coordinamento delle strategie di utilizzo

Piano di gestione del sito "Siracusa e le necropoli rupestri di Pantalica"
Piano di promozione culturale e socio economica

	OBIETTIVO	AZIONE
1.	Migliorare la conoscenza delle potenzialità economiche dell'area	i. Realizzazione di uno studio che analizzi il posizionamento e le risorse da utilizzare
		ii. Promuovere accordi quadro con enti e istituti di ricerca, associazioni industriali e altri soggetti economicamente attivi nell'area per individuare e definire linee di intervento condivise e sostenibili dal territorio
2.	Promuovere strumenti di gestione territoriale per uno sviluppo sostenibile	i. Coordinamento delle attività di salvaguardia e sviluppo con quanto previsto dall'istituendo Parco Archeologico
		ii. Individuare le attività ed i progetti in corso e definire le modalità di coordinamento
3.	Promuovere una migliore accessibilità al sito	i. Definire una strategia di trasporti integrata e compatibile con la salvaguardia del territorio
		ii. Realizzare un sistema di collegamento alternativo attrezzato tra la zona del Porto Grande ("Marina") e la Piazza Duomo
		iii. Promuovere sistemi integrati di visite guidate alle aree archeologiche delle Necropoli
		iv. Realizzare un sistema di "navigazione" e di segnaletica informativa integrata supportati da dispositivi
		v. Definizione di percorsi di visita per soggetti diversamente abili
		vi. Realizzare un sistema integrato di pagamenti per l'accesso a tutte le aree del Sito e ai servizi integrati relativi (Syracuse Card)
4.	Promuovere un turismo culturale compatibile con la conservazione del sito	i. Creare le occasioni per prolungare il soggiorno dei visitatori e renderne più completo il percorso conoscitivo, sensitivo ed emozionale
		ii. Ampliare le aree archeologiche accessibili al pubblico, rendendo visibili ed esplicando le attività di scavo in corso e in programma
		iii. Organizzare e rendere fruibili ed integrate nel circuito anche parti meno visitate del patrimonio e del territorio
		iv. Incrementare e coordinare nell'anno gli eventi culturali, promuovendone la diffusione in ambito globale ed incrementando le occasioni di interscambio con altre aree culturali affini
		v. Definire una strategia coordinata nel settore dell'accoglienza
		vi. Sostenere ed incrementare le attività di formazione del personale del settore turistico, promuovendone la crescita del livello qualitativo
5.	Promuovere i settori della comunicazione, dell'artigianato e della gestione del patrimonio	i. Organizzare corsi di formazione e aggiornamento per incrementare le capacità imprenditoriali di artigiani ed agricoltori, favorendo lo sviluppo qualitativo dei prodotti offerti
		ii. Individuare le attività ed i progetti in corso e definire le modalità di adeguamento e coordinamento con le previsioni e gli indirizzi del Piano di Gestione
		iii. Promuovere e sostenere la valorizzazione della tipicità delle produzioni locali, attraverso un sistema di qualità globale

Piano di gestione del sito "Siracusa e le necropoli rupestri di Pantalica" Piano di valorizzazione culturale e socio economica

Fase 4 L'attuazione del Piano

A monte del piano, è stato già chiarito, è indispensabile pervenire ad una intesa e ad un coordinamento dei soggetti responsabile per definire strategie ed obiettivi. Alla luce delle esperienze condotte sembra possibile individuare negli strumenti della programmazione negoziata modalità utili a tale scopo. In particolare si possono richiamare le intese istituzionali, gli accordi di programma.

Per l'attuazione del piano si rende necessario individuare strumenti operativi in grado di promuovere, seguire e valutare tutele azioni previste. Di solito, nel periodo di avvio del piano, può risultare utile organizzare l'attività di tutti i soggetti attraverso strutture agili che utilizzino personale, attrezzature e finanziamenti dei singoli attori coinvolti nel piano. In questo caso si potrà avere un comitato di pilotaggio, in cui sono rappresentati tutti gli interessati alla realizzazione del piano, uno o più gruppi di lavoro tematici ed una segreteria organizzativa.

Ma gli attori del processo di gestione di un sito sono molteplici (Comuni, Province, Regioni, Soprintendenze, associazioni, centri di ricerca, università, imprese, etc.) e hanno obiettivi e aspettative molto diversi. Data la natura e gli obiettivi dei vari attori, nell'attuazione del piano di gestione possono verificarsi tre fenomeni:

1. potrebbe non esistere una leadership riconosciuta in grado di coordinare le attività di tutti gli attori;
2. alcuni attori istituzionali talvolta sono poco propensi a modificare il loro comportamento anche di fronte a chiari segnali esterni;
3. la cooperazione tra i vari attori è ostacolata dal fatto che gli obiettivi e gli ambiti di competenza potrebbero essere differenti o addirittura contrastanti.

Per tale motivo, potrebbe risultare opportuno utilizzare una struttura di gestione appositamente costituita. Tuttavia, poiché i siti UNESCO sono molto diversi, come le forme giuridiche cui fare riferimento, si rende necessario procedere ad una specifica analisi volta alla definizione delle più idonee strutture di attuazione del piano. Visto il coinvolgimento di diverse competenze istituzionali, e l'articolazione del piano in settori relativamente omogenei, in prima approssimazione si possono definire almeno due livelli per la gestione. Il primo livello riguarda l'intero piano di gestione, ed a questo livello si dovrebbe individuare una struttura gestionale in grado di coordinare i principali soggetti coinvolti. L'altro livello riguarda l'attuazione dei singoli piani d'azione o parti di essi che afferiscono a settori di intervento omogenei. A questo livello si collocano i soggetti che sono già istituzionalmente competenti, come nel caso del piano di tutela e di conservazione, e che già lavorano coordinati tra loro. Nel caso non vi fosse uno o più soggetti cui fare riferimento, si possono individuare e promuovere nuove strutture adeguate per l'attuazione dei singoli piani o di parti di essi.

Per esempio, nel caso della valorizzazione del patrimonio culturale, può essere utile fare riferimento alle strutture individuate dal Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio.¹⁵ Nel caso della valorizzazione economica, ed in particolare per l'aspetto relativo al turismo si può fare riferimento ai *Sistemi Turistici Locali*.¹⁶ Nel caso dei progetti di comunicazione, l'attività potrebbe essere affidata a una società di capitali, appositamente costituita e con prevalente proprietà delle pubbliche amministrazioni interessate.

Le attività che compongono la Fase 4 "Costruzione del modello di Attuazione" possono essere rappresentate dal diagramma di flusso riportato alla pagina seguente.¹⁷

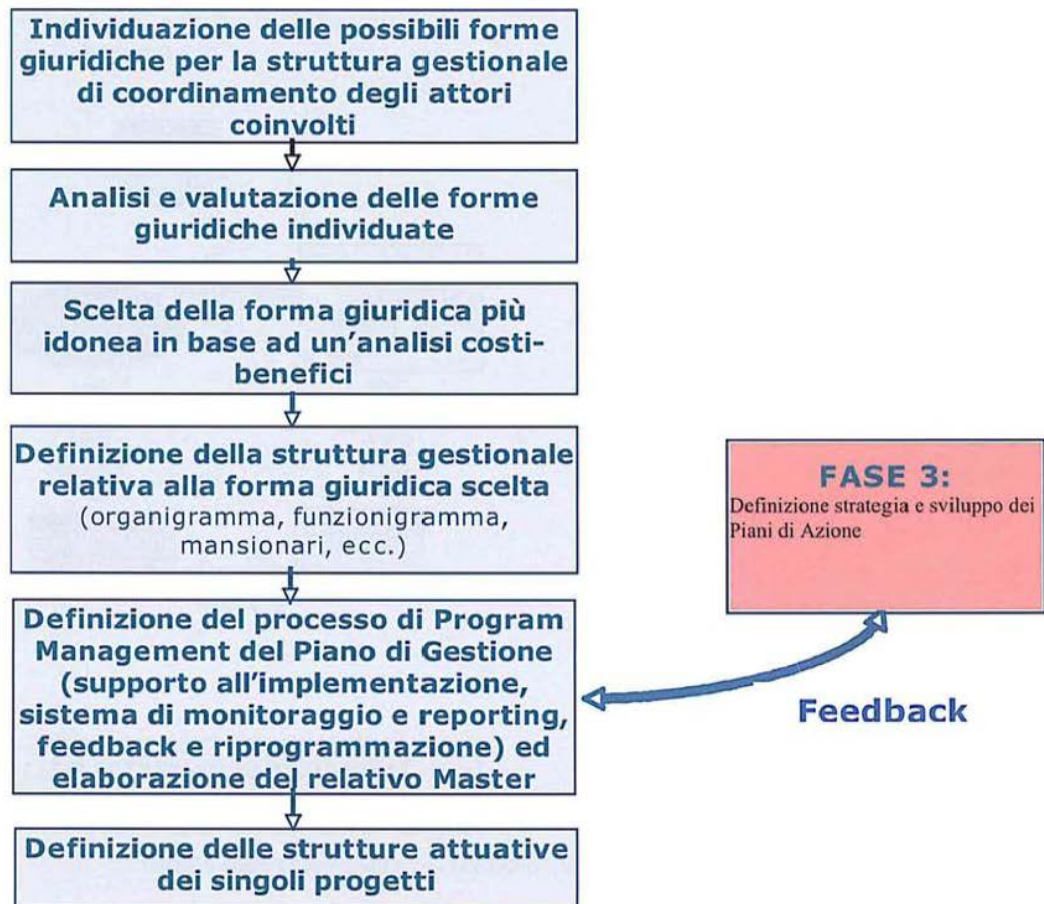
Tra le formule giuridiche che potrebbero essere impiegate per l'implementazione dei piani di gestione si possono citare:

- Consorzio con attività esterne
- Convenzioni tra amministrazioni pubbliche
- Associazioni riconosciute
- Società di capitali
- Fondazioni
- Azienda speciale
- Società consortile

¹⁵ Vedi nota n° 4.

¹⁶ Sistema Turistico Locale, soggetto previsto dalla legge n. 135 del 29.03.2001. Si definiscono sistemi turistici locali i contesti turistici omogenei, caratterizzati dall'offerta integrata di beni culturali, ambientali e di attrazioni turistiche. In tali ambiti, gli enti locali o soggetti privati promuovono i sistemi turistici locali attraverso forme di concertazione con gli enti funzionali, con le associazioni di categoria e con i soggetti pubblici o privati.

¹⁷ Fonte: vedi nota 9.



Monitoraggio

A completamento del processo di gestione si pone il *sistema di monitoraggio* che deve essere in condizione di valutare l'effettiva realizzazione degli obiettivi programmati e delle ricadute, attese sul territorio, di tipo culturale, economico e sociale. Per il monitoraggio si rende necessario elaborare un modello di controllo delle azioni previste attraverso adeguati indicatori e parametri d'analisi

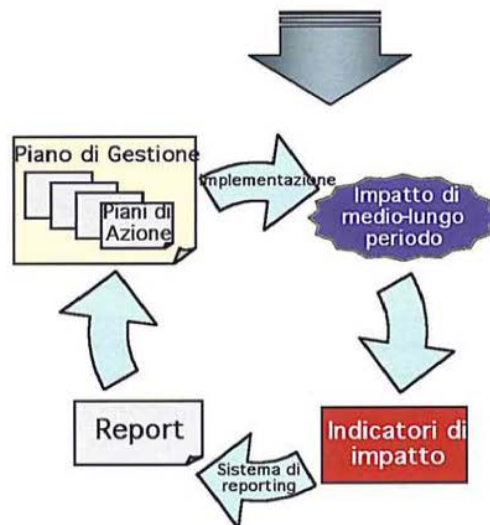
Per quanto riguarda l'insieme del piano, il monitoraggio può essere realizzato in due ambiti principali:

1) implementazione del Piano di Gestione



**EFFICIENZA E EFFICACIA
DEI PROGETTI**

2) impatto di medio-lungo periodo del Piano di Gestione



**IMPATTO DEI PROGETTI NEL
MEDIO-LUNGO PERIODO**

Il processo di monitoraggio del Piano di Gestione e il processo di monitoraggio degli impatti

Come emerge dalla parte sinistra della figura il primo tipo di monitoraggio è focalizzato sull'**implementazione del Piano di Gestione** e quindi sulla rilevazione di indicatori che, trasmessi alla struttura gestionale attraverso il sistema di reporting, consentano di elaborare gli opportuni correttivi al **Piano di Gestione attuale**.

Dalla parte destra della figura emerge invece che il secondo tipo di monitoraggio è basato sulla rilevazione degli **impatti del Piano di Gestione nel medio-lungo periodo**, attraverso un opportuno sistema di indicatori e di reporting, che forniscono al vertice della struttura gestionale e/o all'ente promotore del Piano di Gestione i feedback necessari all'elaborazione del **nuovo Piano di Gestione**.

La gestione dei paesaggi culturali – luoghi del sacro

Il modello di processo di gestione sopra delineato è stato sviluppato tenendo sempre conto dell'esigenza di applicarlo nelle diverse tipologie di siti in cui si articola la Lista dei beni italiani Patrimonio Mondiale dell'UNESCO. Tra questi ci sono diversi paesaggi culturali ed uno, in particolare, è costituito da una serie di nove Sacri Monti distribuiti in due diverse Regioni.¹⁸

Al di là di tale esperienza, sembra opportuno sviluppare specifiche riflessioni su questa particolare tipologia di beni, anche alla luce di possibili future candidature italiane. La *Convenzione per la protezione del Patrimonio Mondiale Culturale e naturale*, del 1972, si propone di "assicurare l'identificazione, la protezione, la conservazione, la valorizzazione e la trasmissione alle future generazioni del patrimonio culturale e naturale di eccezionale valore universale". Tra i beni individuati dalla Convenzione come patrimonio culturale non sono presenti in maniera esplicita i paesaggi, ma tale lacuna risulta facilmente comprensibile se si colloca la Convenzione nel contesto culturale degli anni in cui è stata redatta, durante i quali non si era ancora adeguatamente maturata l'attenzione a livello internazionale per la tutela e gestione dei paesaggi. Tuttavia, tra i beni individuati dalla Convenzione, sono citate "le opere congiunte della natura e dell'uomo". Questo riferimento ha consentito di pervenire, nel corso degli anni '90, all'inserimento dei paesaggi culturali tra le tipologie di beni dalla Lista del Patrimonio Mondiale.

Negli stessi anni in cui si introducevano i paesaggi culturali nella Lista dell'UNESCO, si svolgeva in Europa un ampio dibattito, ricco di valenze culturali e ambientali, che avrebbe portato alla stesura della "Convenzione Europea del Paesaggio" aperta alla firma a Firenze nell'ottobre del 2000. In sintesi, questa Convenzione definisce il paesaggio come "una determinata parte del territorio, così come è percepita dalle popolazioni, il cui carattere deriva dall'azione dei fattori umani e/o naturali e dalle loro interrelazioni". La Convenzione inoltre estende il concetto di paesaggio alla globalità del territorio con l'obiettivo di perseguire la qualità di tutti i luoghi di vita delle popolazioni europee: pertanto l'attenzione viene rivolta ai luoghi eccezionali, ma anche a quelli ordinari o degradati. In termini operativi si evidenziano gli strumenti di tutela dei valori - anche identitari - dei luoghi, insieme alla riqualificazione dei paesaggi ordinari fino alla creazione di nuovi paesaggi contemporanei, attraverso la riprogettazione delle aree sconvolte

¹⁸ Si tratta del sito "I Sacri monti piemontesi e lombardi", iscritto nella Lista del patrimonio Mondiale nel 2003. Al momento della redazione del piano di gestione di questo sito non era stato completamente definito il modello che qui si descrive, tuttavia il piano di gestione elaborato ne contiene gli elementi fondamentali. È stata individuata una struttura di coordinamento delle decisioni a livello politico-amministrativo ed una struttura di coordinamento operativo tra i diversi soggetti interessati. Sono stati definiti i valori fondamentali del sito e gli obiettivi del piano sono volti alla loro conservazione e promozione culturale. Infine è stato definito un programma di azioni e progetti per l'attuazione degli obiettivi individuati.

da interventi incompatibili. Per raggiungere tali obiettivi si indicano politiche di salvaguardia, pianificazione e gestione.¹⁹

I paesaggi inseriti nella Lista del Patrimonio Mondiale certamente fanno parte della categoria per i quali la Convenzione Europea prevede politiche di salvaguardia, ma ad essi si applicano anche le esigenze di pianificazione e gestione, che sono ampiamente considerate nei piani di gestione che si riferiscono non solo al perimetro dei siti iscritti ma anche ad un loro più ampio contesto territoriale. In quest'ottica appare opportuno sottolineare alcuni aspetti che dovrebbero caratterizzare i piani di gestione dei paesaggi culturali. Per questi beni, una particolare attenzione andrebbe posta alle metodologie delle analisi conoscitive, che dovrebbero considerare il paesaggio nella sua globalità e non come sommatoria di singoli elementi o tipologie di beni. Pertanto si dovrebbero sviluppare letture delle relazioni esistenti tra i diversi componenti del paesaggio e tra le varie loro funzioni. Un altro aspetto rilevante è lo studio dei valori identitari del paesaggio, anche attraverso un'analisi della percezione che le popolazioni hanno del loro territorio.

Quest'ultimo aspetto ci riconduce ad un particolare elemento distintivo di paesaggi culturali che sono anche un luogo del sacro. In questo caso, i valori spirituali, che si coniugano spesso molto fortemente con i valori identitari delle popolazioni e con più articolati valori culturali, devono essere posti alla base del piano di gestione. Al primo punto della metodologia proposta per i siti italiani iscritti nella Lista del Patrimonio Mondiale, come dato di partenza del piano, viene posta l'identificazione dei valori che rendono un sito di eccezionale valore universale.²⁰ Obiettivo del piano è la conservazione di tali valori in un contesto di sviluppo sostenibile, in cui la valorizzazione dei beni possa produrre anche un beneficio socio – economico per le popolazioni locali.

Il caso del Montelucio

Il Montelucio, con la Valnerina e la Cascata delle Marmore, costituiscono un paesaggio culturale che presenta caratteristiche di tale rilevanza che ne hanno consentito l'inserimento nell'elenco dei beni che l'Italia intende presentare all'UNESCO per l'inserimento nella Lista del Patrimonio Mondiale. In breve, due sono gli aspetti che si ritengono di eccezionale valore: innanzi tutto l'azione svolta dall'uomo dall'Antichità al Medioevo per la regolamentazione delle acque e le bonifiche idrogeologiche di un territorio certamente non facile per la vita delle popolazioni. Quindi la presenza di eremi e lo sviluppo del monachesimo, che hanno

¹⁹ Nell'art. 1.e la "gestione dei paesaggi" viene così definita: "...le azioni volte, in una prospettiva di sviluppo sostenibile, a garantire il governo del paesaggio al fine di orientare e di armonizzare le sue trasformazioni provocate dai processi di sviluppo sociali, economici ed ambientali".

²⁰ Come già più ampiamente dettagliato nel paragrafo "Fasi propedeutiche al piano di gestione (fase 1)" di questo testo.

caratterizzato con grande precocità, rispetto ad altre aree, la storia di questa regione, ne hanno segnato il territorio con realizzazioni fortemente collegate con l'ambiente naturale, permeandolo di una forte componente spirituale, spesso ancora viva.

Il Monteluco, in particolare, rappresenta la testimonianza fisica di millenni di storia religiosa. Secondo diversi studiosi, lo stesso nome è riconducibile al significato di "bosco sacro" del termine latino *lucus*. È comunque certo che già in epoca pagana in questo territorio era tutelata la sacralità dei boschi, come documentato dalla "Lex Spoletina", il cui testo è stato rinvenuto su un cippo in un luogo non distante dallo stesso Monteluco. Senza ripercorrerne la lunghissima storia o farne una descrizione dettagliata, sembra sufficiente ricordare che nel Monte sono presenti le testimonianze di numerosi eremi e vari luoghi di culto, di importanza storico-artistica, che svolgono ancora la loro funzione. Un cenno a parte merita la presenza dei francescani nel convento dedicato al Santo d'Assisi, proprio accanto alla zona più importante anche dal punto di vista naturalistico, il cosiddetto "Bosco sacro". Questa presenza costituisce un forte richiamo al significato ed al ruolo che il "Creato" – e quindi la natura – hanno nella religione cristiana e che ha avuto in San Francesco uno dei più sensibili interpreti e divulgatori. Un significato certo molto diverso da quello del paganesimo, e che ancora per noi oggi ha un'attualità qualche volta dimenticata.

Alla luce di tali veloci considerazioni e tornando al tema dei piani di gestione, sembra evidente che la conservazione del grande valore spirituale del Monteluco debba essere posta alla base di ogni programma. Negli ultimi due secoli lo stesso territorio è stato oggetto di un uso residenziale e turistico, per fortuna di dimensioni contenute e collegato ad un'utenza locale. Tale uso, certamente legittimo, non deve però stravolgere il senso ed il valore di quei luoghi.

Perché ciò avvenga, ed anche in vista della candidatura all'UNESCO, si rende necessario predisporre un adeguato piano di gestione secondo il processo precedentemente illustrato. Tale piano dovrà innanzi tutto prevedere il coordinamento delle autorità civili e religiose, delle forze sociali, del mondo della cultura e dell'imprenditoria, in vista della definizione di obiettivi condivisi di conservazione dei valori e di sviluppo compatibile. Senza ovviamente entrare nel dettaglio di quello che potrà essere il piano, si possono evidenziare alcuni punti meritevoli di essere considerati e sviluppati.

- Promuovere la ricerca scientifica e la conoscenza del luogo, approfondendo anche il rapporto con analoghi siti sacri in Europa e nel resto del mondo.
- Verificare ed eventualmente aggiornare gli strumenti di pianificazione e quelli di tutela, i quali peraltro hanno origine molto lontana, poiché la prima dichiarazione di valore culturale del sito risale agli anni '20 dello scorso secolo.

- Promuovere azioni di conservazione e segnatamente di ripristino e riqualificazione delle zone compromesse. Penso, ad esempio all'area intorno al Convento di San Francesco, dove le attrezzature per il tempo libero male si coniugano con l'*aura* del luogo.
- Programmare azioni di sensibilizzazione delle popolazioni, a partire dalle scuole, e di promozione di eventi culturali connessi con il significato che il Monteluco ha per il territorio di Spoleto.

Bibliografia

- Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, *Finanziamenti comunitari e beni culturali*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma 1996.
- Fusco Girard L., Nijkamp P., *Le valutazioni per lo sviluppo sostenibile della città e del territorio*, Franco Angeli, Milano 1997.
- Feilden B. M., Yokiletho Y., *Management guidelines for world heritage sites*, ICCROM, Roma 1998.
- Consiglio d'Europa, *Convenzione Europea del Paesaggio*, Firenze, 20 ottobre 2000.
- Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Istituto Centrale del Restauro, *Il sistema Carta del rischio del patrimonio culturale*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Istituto Centrale del Restauro, Roma 2001.
- Santagata W. et al., *Tre modelli per diffondere e produrre cultura*, Fondazione Istituto Piemontese A. Gramsci, Torino 2001.
- Pedersen A., *Managing Tourism at World Heritage Sites: a Practical Manual for World Heritage Site Managers*, World Heritage papers 1, Paris 2002.
- Santagata W., "Cultural Districts, Property Rights and Sustainable Economic Growth" in *International Journal of Urban and Regional Research*, N.26, 2002.
- Grossi R., Meneguzzo M., *La valorizzazione del patrimonio culturale per lo sviluppo locale*, Federculture - Touring Club Italiano, Roma 2002.
- Europe's Cultural Landscape: archaeologists and the management of change*, edited by G. Fairclough e S. Rippon, Assistant Editor D. Bull, EAC Occasional Paper 2, Europae Archaeologiae Consilium, Council of Europe, English Heritage, 2002.
- Valentino P. A., *Le trame del territorio*, Civita, Roma 2002.
- Guido M.R. *Il piano di gestione di "Le necropoli etrusche di Tarquinia e Cerveteri"* in Atti del Convegno *Patrimonio Mondiale UNESCO: dai piani di tutela ai piani di gestione*, pubblicati in: *Economia della cultura – Restauro. Salone dell'arte della Conservazione e del Restauro dei Beni Culturali e Ambientali*, Bologna, 2003, pp. 23 - 25.
- Fowler P. J. *World Heritage Cultural Landscapes 1992-2002*, World Heritage papers 6, Paris 2003.
- Getty Conservation Institute, *Hadrian's Wall World Heritage Site. English Heritage, A Case Study*, Getty Conservation Institute, Los Angeles 2003.
- Ministero per i Beni e le Attività Culturali Segretariato Generale, Servizio V, *Linee Guida per la gestione innovativa dei beni culturali. Indagine sui modelli di gestione. Primo rapporto*, Roma 2003.
- Solar G., *Site management plans: what are they all about?*, "World Heritage", 31, 2003, pp. 22 – 23.
- World Heritage Centre, *Cultural Landscapes: the Challenges of Conservation*, World Heritage 2002 Shared Legacy, Common Responsibility Associated Workshops 11-12 November 2002, Ferrara Italy, World Heritage papers 7, Paris 2003.
- Guido M.R. *Ruolo e significato dei Piani di Gestione*, Convegno *Vie del Barocco nella Sicilia Sud Orientale*, Siracusa 5 dicembre 2003.
- World Heritage Centre, *Monitoring World Heritage*, World Heritage 2002 Shared Legacy, Common Responsibility Associated Workshops 11-12 November 2002, Vicenza Italy, World Heritage papers 10, Paris 2004.
- Grossi R. (a cura di), *Politiche, strategie e strumenti per la cultura. Secondo Rapporto Federculture 2004*, Allemandi, Torino 2004.

Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Commissione Nazionale Siti UNESCO e Sistemi Turistici Locali, *Il Modello del Piano di Gestione dei Beni Culturali iscritti alla Lista del Patrimonio dell'Umanità. Linee Guida* in *Atti della 2 Conferenza Nazionale dei siti UNESCO italiani - Paestum 25-26 maggio 2004*.

Valentino P. A., Misiani A., *Gestione del patrimonio culturale e del territorio. La programmazione integrata nei siti Archeologici nell'area Euro-mediterranea*, Roma 2004.

World Heritage Centre, *Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage*, A Conference organized by the Netherlands National Commission for UNESCO, in Collaboration with the Netherlands Ministry of Education, Culture and Science, 22-24 maggio 2003, World Heritage papers 13, Paris 2004.

Hinna A., *Organizzare la cultura*, Milano 2004.

World Heritage Centre, *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Unesco World Heritage Centre, WHC. 05/02, Febbraio 2005.

Documenti di riferimento reperibili in:

www.sitiunesco.org

Commissione Nazionale Siti UNESCO e Sistemi Turistici Locali, *Il modello del Piano di Gestione dei Beni Culturali iscritti alla lista del Patrimonio dell'Umanità*, Linee Guida, Paestum 2004.

Piano di Gestione di "Le città tardo barocche del Val di Noto (Sicilia sud-orientale)", 2002.

Piano di Gestione di "Le necropoli etrusche di Tarquinia e Cerveteri", 2003.

Piano di Gestione di "Siracusa e le necropoli rupestri di Pantalica", 2004.

QUESTIONS DE PATRIMOINE EN FRANCE

Paulette Girard, *Urbaniste, enseignante, directrice de PVP, Ecole d'architecture de Toulouse*
Françoise Blanc, *Architecte, historienne d'art, enseignant chercheur auprès de PVP*
Brigitte Lodolini, *Architecte, enseignant chercheur auprès de PVP*
Mireille Grubert, *Architecte des Bâtiments de France, directrice de l'Ecole des Hautes Etudes de Chaillot, avec la collaboration d'Alain Marinos, conservateur général du patrimoine, Inspecteur général de l'architecture et du patrimoine (IGAPA)*
Rachid Koob, *Étudiant en diplôme d'architecture, stagiaire à PVP*

Dans le cas particulier de la France, compte tenu de «l'Etat laïque» qu'a fondé la Révolution, il sera important pour notre étude, de redéfinir «le lieu sacré» et de reconsidérer dans l'histoire, les mouvements culturels et l'attitude politique qui en découlent. Ceci, non seulement en ce qui concerne le Mont-Saint-Michel, mais également pour d'autres monuments ou lieux particulièrement caractéristiques.

Cette vision étant posée, nous pourrons mieux comprendre et analyser les mesures en vigueur et leur évolution à l'aube du XXIème siècle.



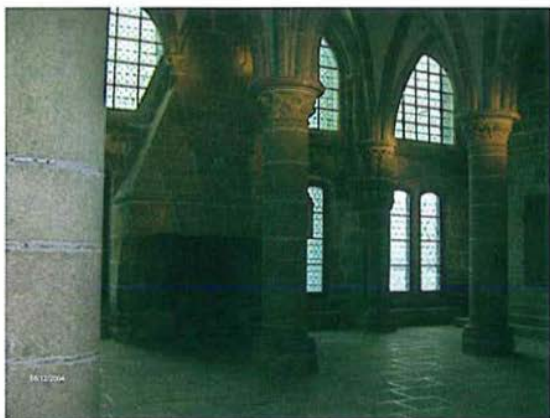
Le Mont Saint-Michel vu de la rive

Reconnaissance de la valeur des lieux sacrés au niveau national

Il semble que le lieu sacré ou saint, défini par Alphonse Dupront comme «l'endroit où l'espace se transmue jusqu'à devenir puissance sacralisante», se concrétise soit par un aspect remarquable de la nature à cet endroit, soit par une histoire mythique qui s'y rattache, et bien souvent réunisse les deux à la fois, ce qui est le cas au Mont.

Ils sont souvent situés dans le cadre de paysages grandioses, où l'homme se trouve dépassé et isolé face à la puissance cosmique de la nature.

Le choix de la montagne comme épreuve est récurrent, de même que la rencontre ou le retour vers l'eau originelle. Grottes, sources, îles, montagnes et forêts peuvent désigner ainsi les locus sacrés.



L'Abbaye et le lieu sacré



Dans cet esprit, on trouve à travers la France des lieux sacrés aussi différents que le Mont Saint-Odile en Alsace, les vertigineuses gorges de Rocamadour dans le Lot ou les alignements monolithes de Carnac en Bretagne.

Le récit à lui seul peut devenir fondateur en générant l'extraordinaire et le miracle, surtout depuis la période moderne où il n'y a pas de pèlerinage important sans culte de l'«imago». Nous pouvons prendre pour exemple la grotte de Lourdes.

Peu importe que le récit soit légendaire ou historiquement reconnu. Dans le monde chrétien, il s'incarne dans le locus, où il laisse les traces que le fidèle ira vénérer. De là naissent une multitude de reliques, de tombeaux et de statues, comme autant de certitudes culturelles qui nourrissent la mémoire collective.

Mais la pratique laïque alimente également ce type de lien à la mémoire au travers de lieux héroïques comme la voie de Verdun-Douaumont, des lieux où a vécu un créateur du passé, comme signe de retour à des sources temporelles d'une société à la recherche de sa mémoire collective.

La verticalité des espaces



Le Mont-Saint-Michel réunit à lui seul tous ces symboles. Rocher tour à tour échoué sur un désert de sable ou envahi par les flots, il semble toucher le ciel dans un univers de plaines et incarne certainement la puissance de la nature face à la fragilité humaine. Les nombreuses marches qui conduisent au sommet, les constructions élancées vers le ciel, tout ici symbolise le cheminement chrétien vers la lumière divine. Les légendes qui l'entourent font appel à l'Archange et aux miracles. Elles se racontent depuis le Moyen-Âge et, comme son passé héroïque qui le vit résister aux pires envahisseurs, elles font appel à la mémoire collective.

Cependant, la sacralité reste un critère trop mal défini et insuffisant dans la législation française, pour inscrire un monument ou un lieu au patrimoine français. Qu'il s'agisse d'un site ou d'un bâtiment, ce sont ses qualités environnementales, historiques, architecturales ou archéologiques qui permettront de mettre en œuvre les mesures de protection nécessaires à sa conservation. Il est important de préciser qu'en France, le

patrimoine religieux fait partie des biens culturels. La loi de séparation de l'église et de l'Etat est intervenue en 1905. Elle consacre le fait que tous les édifices religieux appartiennent aux communes, sauf les Cathédrales qui elles, appartiennent à l'Etat. Il en résulte que les communes et l'Etat sont responsables de leur entretien.

Reconnaissance et evolution de la question du patrimoine

L'intérêt qu'une société porte à son patrimoine demeure étroitement lié à sa culture et à son histoire. L'évolution des usages et des goûts, comme celle de la pensée et de l'architecture, les bouleversements de l'économie comme ceux de la politique, vont considérablement influencer le comportement civique vis à vis de l'art et de la nature. C'est à la lumière d'une vision globale de ces problématiques, depuis l'époque médiévale, à l'origine des plus beaux fleurons de l'art sacré ou religieux, jusqu'à nos jours, que nous comprendrons mieux, les mécanismes qui régissent aujourd'hui le patrimoine français.

Dans le Haut Moyen-Âge, sous l'empire Carolingien, la religion tient une très grande place et les bâtiments remarquables sont surtout de nature religieuse. Les Rois, eux-mêmes, sont soumis à la puissance du ciel et à celle de l'Eglise. L'architecture se fait le manifeste de cet état de fait et développe des trésors d'ingéniosité, de l'art roman jusqu'au gothique flamboyant, pour exprimer la spiritualité et la magnificence de Dieu, avec les moyens dont elle dispose.

Ce n'est qu'à partir de la Renaissance, que les monuments médiévaux sont déconsidérés. Ils ne sont plus entretenus et la plupart de ceux qui sont en mauvais état sont facilement détruits et reconstruits selon les critères en cours.

Toutefois, il n'en va pas de même pour tous les édifices religieux. En effet, il existait «une maison de l'œuvre», attachée à chaque cathédrale, qui servait de bureau à l'architecte et de lieu de réunions pour les différents corps d'état chargés de son entretien. La cathédrale de Strasbourg, par exemple, a conservé intacte sa Bauhütte, où ont été entreposées toutes les archives de plans, de statuares et de vitraux, depuis le XIII^{ème} siècle.

Certaines congrégations religieuses, surtout celle des bénédictins, se montrèrent très attachées à la conservation de leurs monuments. D'autres, les Mauristes en particulier, menèrent des études historiques spécialisées sur le Moyen-Âge, à partir de la fin du XVII^{ème} siècle. Ce fut bien le cas au Mont-Saint-Michel, où les abbés furent de grands bâtisseurs et, même s'ils durent prendre l'épée pendant la guerre de Cent ans, cela ne les empêcha pas de construire jusqu'en 1520, la plus surprenante superposition d'architectures religieuses jamais vue, sur le sommet d'un rocher inhospitalier. Mais les Mauristes, arrivés en 1622, bien qu'ils aient su donner au Mont un grand rayonnement intellectuel, furent de piètres constructeurs et n'ont pu conserver correctement les bâtiments qu'ils occupaient et qui se sont dégradés.

Avec le renouveau de l'art religieux, le XVIII^{ème} siècle détruit et altère de nombreux édifices médiévaux. Ce courant s'accroît encore à l'époque néo-classique qui, avec la découverte de Pompéi, remet au goût du jour l'Antiquité et cherche à en copier le style.

Entre temps, la Révolution française, qui interdit le culte catholique à tout prêtre non assermenté et abolit les emblèmes féodaux, va générer une période de vandalisme sur les bâtiments religieux et les châteaux, qu'elle ne pourra maîtriser. La Convention rédige en 1794, un texte pour la conservation «des objets pouvant servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement» qui tente de protéger et d'organiser la muséologie, mais elle est dépassée par le pillage populaire et rien n'est fait pour préserver les monuments d'architecture qui sont dépecés à tout va. Ainsi l'église abbatiale de Saint-Denis qui abrite les tombeaux royaux, est méthodiquement pillée pour alimenter le «musée des monuments français», ouvert à Paris en 1795. Lorsque Napoléon I^{er} ordonne de la remettre en état, pour en faire le lieu de sépulture des empereurs, l'église «entame une phase de restauration qui devait la défigurer plus cruellement que le vandalisme de la populace».¹ Les interventions sont si maladroites qu'elles ne font qu'accroître la ruine de l'édifice. Dans le même temps, le Mont-Saint-Michel dévasté, rebaptisé Mont-Libre, est transformé en prison puis devient un bain. L'administration pénitentiaire ne s'occupe pas de son entretien et il menace ruine. Il en va de même pour Fontevault, un des hauts lieux de l'art sacré en France.

Il faudra attendre le XIX^{ème} siècle et l'intérêt que le mouvement romantique porte à l'architecture et à l'histoire du Moyen-Âge, pour que le gouvernement se préoccupe de sauvegarder les bâtiments anciens et mette en place les premières institutions qui fondèrent les systèmes encore en vigueur aujourd'hui.

Ainsi, en 1830, sous le règne de Louis-Philippe, Ludovic Vitet est nommé Inspecteur Général des Monuments Historiques et dirige un service de Conservateurs (pour les biens mobiliers) et d'Inspecteurs (pour les monuments), qui sont répartis dans chaque département français.

En 1834, Prosper Mérimée, âgé de trente et un an, succède à L. Vitet dans ses fonctions d'Inspecteur Général. Pendant trente ans, il va parcourir la France et rédiger des rapports détaillés sur l'état désastreux des plus belles abbayes et cathédrales du pays.

En 1835, un Comité est nommé pour faire l'inventaire des documents et monuments de France. Outre L. Vitet et P. Mérimée, il compte parmi ses membres l'écrivain Victor Hugo qui se fera l'avocat fervent du Mont-Saint-Michel et de son insularité.

En 1840, P. Mérimée s'adjoint les services de Viollet-le-Duc, alors jeune architecte des bâtiments civils, à qui il confie la restauration de l'église abbatiale de Vézelay qui devait être démolie. Cet homme connaît parfaitement la technique des bâtiments médiévaux et leurs systèmes

¹ Summer Crosby, in *Encyclopedia Universalis*, édition 1993.

d'équilibre qu'il sera le premier à comprendre. Dès 1835, il attira l'attention sur le Mont en péril qui ne fut classé qu'en 1874 et à propos duquel il écrira: «Rien n'est plus beau, rien n'est plus sauvage, rien n'est plus grandiose, rien n'est plus triste. Il faut voir ses tours de granit frappées par la mer... Il faut en entrant ici quitter toute idée de notre civilisation; il faut pour ainsi dire, s'identifier avec les monuments» Ce n'est pas lui mais son élève, E. Corroyer, qui mènera à bien les travaux de restauration du Mont, achevés en 1898.



Les grèves et l'abbaye sur le rocher.



En 1905, la loi sur la séparation des églises et de l'Etat, supprime tout lien entre les pouvoirs publics et la religion. Mais, dans la pratique, comme les édifices religieux sont devenus des biens nationaux, l'Etat se devra de les mettre à la disposition des fidèles et d'en assurer l'entretien.

Au XX^{ème} siècle, la Loi du 31 Décembre 1913 va donner à l'Etat les moyens juridiques d'assurer la protection et la restauration des œuvres d'art, qu'elles soient propriété publique ou privée. Cette loi qui concerne les Monuments Historiques, meubles ou immeubles, introduit également la notion de «classement», en définissant le statut réservé aux œuvres les plus significatives du patrimoine national.

En 1959, André Malraux crée le Service de l'Inventaire, chargé de recenser, de répertorier et de protéger tous les objets et bâtiments ayant un intérêt patrimonial, équivalent aux structures qui existent déjà en Italie et en Belgique.

La notion de conservation et de sauvegarde du patrimoine évoluera tout au long du XX^{ème} siècle avec la conscience de la nécessité de la protection des paysages et des sites. Progressivement

depuis les années trente,² de nouvelles lois permettront de prendre en compte les dimensions du contexte qu'il soit urbain ou paysager. L'institution des «Secteurs Sauvegardés» par André Malraux en 1962, marquera de manière décisive cette évolution. Ils prennent en compte de larges parties de ville et relient le monument historique à son contexte urbain. Il n'est plus considéré comme objet isolé mais il est intégré dans une vision plus large dans ses caractères la complexité et la valeur du patrimoine urbain.

La création des Zones de Protection du Patrimoine Architectural Urbain (ZPPAU) en 1983 confortera cette évolution en marquant l'aspect participatif des communes dans les procédures d'élaboration de ces zones. Ces dernières évolueront encore avec les lois sur la protection des paysages des années 1990.

Aujourd'hui, on assiste à une diffusion étendue de la notion de patrimoine qui touche non seulement à la question de la conservation mais aussi aux problématiques de projet. C'est donc dans une vision dynamique que la notion de patrimoine évolue et c'est avec une perception toujours plus immatérielle qu'elle est en train de se développer.

Ainsi, globalement, la notion de patrimoine en France a évolué selon deux trajectoires, celle de l'espace et celle du temps. En ce qui concerne l'espace, on a d'abord pris en compte des édifices isolés, pour s'intéresser ensuite petit à petit à leur environnement immédiat (abords de monuments). Puis on a considéré des entités spatiales de plus en plus larges. En parallèle à l'échelle spatiale, c'est l'échelle temporelle qui a évolué. On s'est mis à considérer comme patrimoine des éléments de plus en plus rapprochés de nous dans le temps.

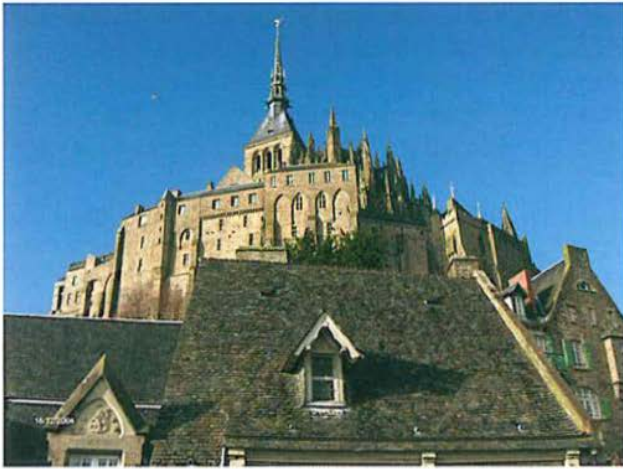
Les instruments de la reconnaissance, de la tutelle, de la conservation, de la valorisation et de la gestion du patrimoine

Comme nous l'avons précisé, dans la mesure où, en France la notion de lieu sacré, n'est pas prise en compte en tant que telle, mais où elle s'inscrit dans celle plus large du monument, du lieu légendaire ou historique, il convient ici, de faire une synthèse des moyens de protection et de valorisation, en vigueur. Le Mont-Saint-Michel, pour sa part, bénéficie largement de ces mesures qui ont favorisé sa remise en état, son entretien et son développement, du XIX^{ème} siècle à nos jours.

Nous récapitulerons ici les réglementations qui concernent les monuments et les sites; dans un premier temps, nous les citerons dans le développement historique de leur constitution, puis dans leur énoncé; ceci nous permettra de mettre en évidence l'articulation des interactions qui entrent en jeu, avant de pouvoir concrétiser un projet sur un lieu remarquable.

Dans ce chapitre, nous aborderons aussi les questions de la gestion et enfin de la formation des professionnels spécialisés.

² Voir ci-après le chapitre III récapitulatif sur les différentes lois.



L'ensemble du village et l'abbaye

A - HISTORIQUE ET APPAREIL LEGISLATIF

1789: Confiscation des biens nationaux . Patrimoine commun de la nation.

1840: Première liste de 1034 monuments historiques.

30/03/1887: Première loi de protection des monuments historiques.

1893: Premier recrutement des architectes des monuments historiques. Cours de Chaillot.

31/12/1913: Loi de protection des monuments historiques aujourd'hui en vigueur.

21/04/1906: Loi de protection des monuments naturels.

02/05/1930: Loi de protection des sites.

25/02/1943 validée en 1946: Loi instituant les abords de monuments historiques (cercle de 500m. de rayon).

21/02/1946: Décret créant les agences des bâtiments de France dirigées par les architectes des bâtiments de France.

04/08/1962: Loi instituant les Secteurs sauvegardés.

06/03/1979: Décret de création des services départementaux de l'architecture (et du patrimoine en 1996).

07/01/1983: Loi instituant les zones de protection du patrimoine architectural et urbain (ZPPAU).

08/01/1993: Loi "paysage" instituant les zones de protection du patrimoine architectural, urbain et paysager (ZPPAUP).

24/02/1993: Décret créant le corps des architectes et urbanistes de l'État par fusion du corps des architectes des bâtiments de France et de celui des urbanistes de l'État.

Quelques chiffres donnent l'échelle d'application de cet appareil:

42 000 Monuments historiques :
14 500 classés
27 500 inscrits
7350 Sites: (2.456.000 ha.)
2650 classés (806.000 ha.)
4700 inscrits (1.650.000 ha.)

42 000 Abords de monuments historiques

100 Secteurs sauvegardés :
63 approuvés
37 à l'étude

500 Zones de protection du patrimoine architectural urbain et paysager
400 créées
100 à l'étude

99 services départementaux de l'architecture et du patrimoine
800 personnes dont:
200 architectes des bâtiments de France,
- 300 agents techniques
- 300 administratifs
délivrent 400.000 avis/an.

B - LES DIFFÉRENTS INSTRUMENTS

1) Les monuments historiques

Les «classements» des monuments sont régis par la Loi du 31 Décembre 1913 qui a pour objectif de protéger les immeubles dont la conservation présente, au point de vue de l'histoire ou de l'art, un intérêt public. La loi a pour but de gérer les effets, sur les abords des monuments historiques, de toute construction, restauration, destruction effectuée dans le champ de visibilité de l'édifice classé ou inscrit, dans un rayon de 500 mètres autour du monument. Toute intervention doit obtenir l'accord de l'Architecte des Bâtiments de France (ABF), directeur du Service Départemental de l'architecture et du patrimoine (SDAP).

Les classements ou Inscriptions des monuments sont effectués à l'initiative du Ministre de la Culture et de l'Environnement, de ses Préfets de Région et du propriétaire ou, d'un tiers y trou-



vant un intérêt. Un dossier est constitué par les chargés d'études documentaires des services de la Conservation Régionale des Monuments Historiques de la Direction Régionale des Affaires Culturelles (DRAC). Les dossiers sont examinés en Commission Régionale de Protection.

a) Monuments historiques inscrits

L'Etat doit être tenu informé de tout projet 4 mois à l'avance pour intervenir de façon préventive en vue de l'amélioration de ces projets ou, pour procéder, le cas échéant au classement de l'immeuble. Le quel ne peut être détruit,

Direction du Patrimoine du Ministère de la Culture et de la Communication et carte des services départementaux

déplacé ou modifié, ni faire l'objet de restauration ou de réparations sans l'aval du Directeur Régional des Affaires Culturelles (D.R.A.C.).

b) Monuments historiques classés

La réglementation a pour but de maintenir les lieux dans les caractéristiques qui ont motivées son classement et de soumettre à autorisation toutes modifications, sans toutefois les interdire. Cependant l'immeuble classé ne peut être détruit, déplacé ou modifié, même en partie, ni faire l'objet d'un travail de restauration ou de réparation sans l'aval du Ministère de la Culture et de l'Environnement.

2) Les secteurs sauvegardés

Ils sont régis par la loi du 4 Août 1962, couramment nommée «Loi Malraux». Elle a pour objectif de prévenir et d'enrayer la destruction des centres anciens et de préserver les ensembles urbains constitués par delà les seuls monuments et leurs abords. Elle est mise en place sur un secteur donné à l'initiative du Maire de la Commune et des instances de l'Etat. Le document

constitutif est réalisé par un Urbaniste Libéral, assisté par l'Architecte des Bâtiments de France, fonctionnaire de l'Etat, responsable du Département. Il s'agit d'un document d'Urbanisme et non d'une servitude et toute intervention dans le secteur fait l'objet d'une demande qui doit être entérinée par l'avis conforme de l'A.B.F.

3) LES SITES

a) les sites inscrits

Ils sont réglementés par la loi du 2 Mai 1930 qui fait partie du Code de l'Environnement. Elle a pour but de préserver des espaces du territoire français qui présentent un intérêt général du point de vue scientifique, pittoresque, artistique, historique ou légendaire. Le but étant d'informer l'Etat des projets concernant le site et d'intervenir de façon préventive en vue de l'amélioration de ces projets ou, en procédant au classement du site si cela est nécessaire. Ces inscriptions se font à l'initiative de l'Etat par l'intermédiaire de la D.I.R.E.N. (Direction de l'Environnement) ou de la C.D.S.P. (Commission Départementale des Sites, Perspectives et Paysages). L'existence et la limite cadastrale de la servitude est obligatoirement mentionnée au P.O.S. (plan d'occupation des sols) ou P.L.U. qui régit la commune. Dans ces zones, les campings et les panneaux publicitaires sont interdits. Les demandes de travaux font l'objet d'un avis «simple» de l'A.B.F, sauf pour les permis de démolir qui doivent être assorties d'un avis «conforme». L'Administration doit être tenue informée trois mois avant le Permis de Construire.

b) les sites classés

Les objectifs de préservation restent les mêmes, mais viennent s'y ajouter les intentions de maintenir les lieux dans les caractéristiques patrimoniales ou paysagères qui ont motivées le classement et de soumettre à autorisation, toutes modifications, sans pour autant les interdire formellement. La procédure en est plus contraignante, car tous les Permis de Construire ou de Démolir font l'objet d'un avis du Ministre, après passage en Commission Départementale des Sites et, le cas échéant, en Commission Supérieure des Sites.

Les Zones de Protection du Patrimoine Architectural, Urbain et Paysager (Z.P.P.A.U.P.)

Instituées par la loi du 7 Janvier 1983, les Z.P.P.A.U.P., avaient pour objet de protéger le patrimoine urbain. Elles ont été étendues, par la loi du 8 Janvier 1993, à la protection du patrimoine paysager (Z.P.P.A.U.P.).

La Z.P.P.A.U.P. vise à l'amélioration de la gestion du patrimoine traditionnel en engageant la mise en oeuvre d'un programme de protection, en particulier sur un site urbain à valeur archéologique où elle permet la préservation des gisements.

a - Identification du patrimoine

Elle s'opère par l'observation et le repérage, sur le terrain, des éléments patrimoniaux et par l'analyse historique des lieux. C'est une étude conduite sous l'autorité du Maire, en étroite collaboration avec l'Architecte des Bâtiments de France.

b - Délimitation du périmètre

Il fixe les limites de la zone de protection. Le champ géographique doit répondre à une logique urbaine, architecturale et paysagère.

c - Rédaction d'un corps de règles

Un cahier des charges définit les matériaux, les implantations des constructions, les volumes, les hauteurs, les plantations etc.

d - Les effets de la création d'une Z.P.P.A.U.P.

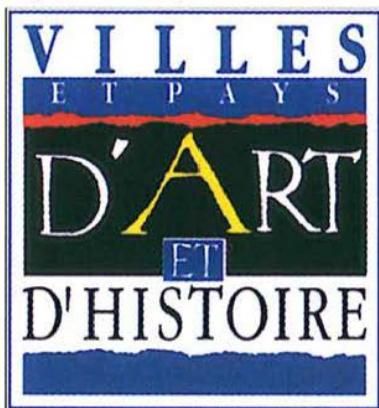
Elle suspend les effets des sites inscrits. Il s'agit d'une servitude d'utilité publique. C'est l'A.B.F. qui en est le garant et en cas de litige, après consultation de la C.R.P.S., on fait appel à l'arbitrage du Préfet de Région dont l'avis se substitue à celui de l'A.B.F.

5) VILLES ET PAYS D'ART ET D'HISTOIRE

C'est un label créé en 1985, basé sur un partenariat entre l'Etat et les collectivités territoriales. Il s'applique sur un réseau de plus de 100 villes ou «pays» tous signataires d'une convention à travers laquelle ils s'engagent notamment à créer un service de l'animation du patrimoine dirigé par un animateur du patrimoine recruté par concours, à créer une «maison de l'architecture et du patrimoine», équipement de proximité, point d'accueil, de rencontre, de débats, d'exposition.

6) CLASSEMENT AU PATRIMOINE MONDIAL- UNESCO

Logo Villes et oays d'art et d'histoire



Cette procédure concerne des sites et des monuments d'intérêt international. Elle est appliquée à partir d'une phase mobilisatrice qui est la constitution de la "charte de gestion patrimoniale".

Celle-ci se constitue afin d'identifier le patrimoine en constituant un inventaire préalable, de fédérer en organisant un engagement collectif, de gérer: en appliquant un projet de valorisation. Elle s'applique en constituant:

- La sélection hiérarchisée des éléments patrimoniaux;
- Les orientations communes;
- Les actions collectives.

C- GESTION ET VALORISATION

La gestion du patrimoine concerne deux aspects: d'une part la conservation, la protection et l'entretien des monuments et des sites, d'autre part leur mise en valeur et leur exploitation. Le Ministère de La Culture et de la Communication tutelle toutes ces actions avec différents services:

Conservation et protection: ces actions sont gérées par les services des Conservations Régionales des Monuments Historiques (CRMH) au sein des Directions Régionales des Affaires culturelles (DRAC) sous la tutelle des Inspecteurs des Monuments Historiques et avec la maîtrise d'œuvre des Architectes en Chef des Monuments Historiques.

Entretien et sécurité: ces actions entrent dans la compétence des Services Départementaux d'Architecture et du Patrimoine, dirigés par les Architectes des Bâtiments de France (ABF), qui ont le titre d'Architectes et Urbanistes de l'Etat (AUE).

Mise en valeur et exploitation: ces actions sont liées aux propriétaires des monuments privés, des collectivités locales ou d'Etat. Toutes les actions sont établies en concertation avec les services de l'Etat et la Direction Régionale des Affaires Culturelles.

Les monuments d'Etat sont exploités par un établissement public placé sous tutelle du Ministère de la Culture et de la Communication, le Centre des Monuments Nationaux. Il gère, anime et ouvre à la visite, plus de 100 monuments nationaux qui illustrent par leur richesse et leur diversité, le patrimoine français de toutes les époques. Cela englobe des bâtiments prestigieux comme l'abbaye du Mont-Saint-Michel, le château de Chambord et la cité de Carcassonne, aussi bien que des sites archéologiques, comme ceux de la Gaufresenque et d'Ensérune, ou préhistoriques comme celui de Carnac et les grottes comme Font-de-Gaume ou celle des Combarelles.

Le Centre des Monuments Nationaux travaille en concertation avec les D.R.A.C, les Collectivités territoriales et les réseaux d'institutions culturelles, car il organise de nombreuses manifestations pour faire participer les monuments nationaux à la vie culturelle et au développement du tourisme. Il met en valeur ce patrimoine dont il se doit de faciliter l'accès au plus grand nombre, tout en améliorant les conditions d'accueil.

Sous l'appellation de MONUM, il a décidé de poursuivre une action dynamique de conquête de nouveaux publics et de diffusion commerciale, en particulier dans le domaine de l'édition. Se devant de contribuer à la diffusion des connaissances sur le patrimoine et à sa mise en valeur, il est éditeur délégué des services patrimoniaux du Ministère de la Culture et de la Communication. A ce titre, il fait paraître sous la marque «Monum, Editions du patrimoine»,

un large éventail de publications qui vont de l'ouvrage touristique aux textes scientifiques de haut niveau.

Le Centre des Monuments Nationaux emploie 1500 agents au service du public. Il dispose d'un budget annuel de 66,5 millions d'euros, alimenté essentiellement par ses propres ressources (billetterie, publications, édition, droits divers). Il accueille annuellement 8,5 millions de visiteurs dans les bâtiments et sites qui lui sont confiés. Au Mont-Saint-Michel, par exemple, le monument historique qui loue une partie de ses locaux à une confrérie religieuse, est administré par un Conservateur qui dirige 40 agents employés formés à l'organisation et à l'infrastructure des visites, à la sûreté, à l'administration et à la maintenance du bâtiment. Il met en place des actions d'animation et de valorisation destinées à accroître son rayonnement.

Au regard de l'ensemble de ces dispositifs, nous pouvons considérer que les outils destinés à la protection, la restauration et la conservation du patrimoine français, sont en place pour en assurer l'efficacité. A l'usage, cependant, il faut noter la complexité et la superposition des strates de réglementation qui peuvent retarder la mise en œuvre des projets.

Au Mont-Saint-Michel, par exemple, les législations sur la protection du littoral et sur l'environnement étaient omni-présentes dans la conception des nouveaux projet d'aménagement et de restructuration (parcs de stationnement, pont-passerelle) qui engagent la restauration du site, sur concours européen. Par ailleurs, devant l'ampleur des études, des travaux et des coûts, la volonté politique restait la seule à pouvoir engager le projet auquel elle associa Départements et Régions.

D'autre part, cet appareil législatif, par les mesures de classement instaurées, cadre justement l'initiative privée en contrariant toute détérioration intempestive au titre du pur profit.

D- FORMATION

La formation aux métiers du patrimoine est dans un premier temps ancrée dans différents secteurs de l'université (départements d'histoire de l'art, lettre, droit) et dans les écoles d'architecture. Elle se spécialise ensuite à travers des filières doctorantes, des instituts de formation spécialisés et en particulier le Centre des hautes études de Chaillot qui forme les architectes qui souhaitent se spécialiser dans le patrimoine architectural, urbain et paysager.

Le Centre des hautes études de Chaillot (CEDHEC), communément appelé «Ecole de Chaillot», a intégré en juillet 2004 la Cité de l'architecture et du patrimoine nouvellement créée. Celle-ci a pour mission la promotion de l'architecture et du patrimoine auprès de tous les publics. Elle comporte trois départements. Le département «Institut français de l'architecture (IFA)» est chargé de la promotion de l'architecture contemporaine. Le département Musée est chargé de développer les collections du Musée de monuments français (MMF). Le CEDHEC est devenu son département formation.

Créée en 1887, l'École comprend trois types d'activités. Son cycle d'études spécialisées dure deux ans, à raison de deux jours de cours tous les quinze jours. C'est une formation diplômante qui s'adresse à des architectes libéraux ou fonctionnaires. C'est par ailleurs une école d'application pour les architectes et urbanistes de l'Etat (AUE) qui ont réussi le concours d'état et ont droit à un an de formation. Enfin sont développées des activités internationales, notamment des coopérations pour des cours à l'étranger, avec la Tunisie, la Syrie et la Bulgarie.

Le XXI^{ème} siècle, patrimoine et tourisme

La reconnaissance de la valeur patrimoniale de l'œuvre demande toujours un laps de temps, qu'il s'agisse d'art, d'écrits ou d'architecture. C'est pourquoi la question se pose actuellement, de l'identification du patrimoine du siècle dernier qui n'est pas encore totalement présent dans l'esprit populaire, surtout pour ce qui concerne l'architecture. Les grandes œuvres du XX^{ème} siècle ont souvent suscité la polémique et des réactions de rejet, expression de la difficulté d'une société à accepter l'innovation et le changement. Ceci vaut pour aussi bien pour la Tour Eiffel destinée à être démolie après l'exposition universelle et qui est aujourd'hui un des symboles de Paris, que pour la «Villa Noailles» de Mallet Stevens. Expression du rationalisme constructif de l'entre deux guerres, construite elle-même, sur les restes d'un ancien couvent exploité en sous-sol, elle menaçait ruine, avant que la Mairie ne se porte acquéreur et n'entreprenne des travaux de restauration qui illustrent, ici, une architecture domestique de grande ampleur et visionnaire dans sa technologie.

Contrairement aux édifices plus anciens qui obéissent à des critères d'ordonnement et de proportions bien définis, ce qui les rend facilement identifiables aux yeux du public, les bâtiments modernes concrétisent un bouleversement du trait, du rapport à la lumière, à la technique et aux matériaux, elles expriment souvent, le positionnement d'esprits visionnaires désireux de changer la vie autant que le paysage urbain.

On ne peut faire l'impasse, à l'aube du XXI^{ème} siècle, sur l'importance, aussi, des facteurs économiques qui interviennent grandement dans la concrétisation des chantiers. La fragilité d'un site convoité par la promotion immobilière est patente, s'il ne fait pas l'objet de mesures en adéquation avec sa valeur, qu'elle soit historique, culturelle ou symbolique. Ainsi la période de l'après la guerre a livré au vandalisme des constructeurs des quartiers entiers de centre urbains, porteurs d'histoire, jusqu'à ce qu'à l'intervention de la Loi Malraux qui instaure les «Secteurs Sauvegardés». A Paris, pour protéger la rue du Docteur Blanche des démolisseurs, le Ministre de la Culture a entamé une procédure d'urgence quelques jours avant le début des travaux, à la demande du voisinage. Cet ensemble urbain, œuvre de Mallet -Stevens, témoignage d'une pensée et œuvre moderniste, appliquée à l'habitat et à la ville, conçu dans les années 1920, n'était toujours pas pris en compte à la fin du siècle dernier.

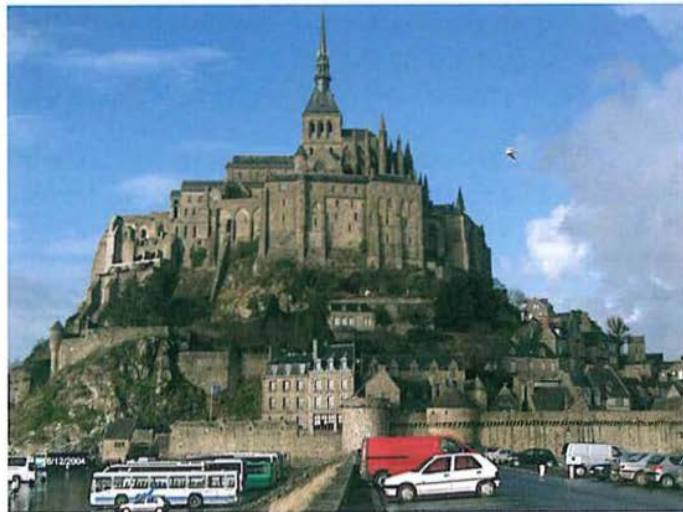
Il faut souligner que la question du patrimoine de l'entre-deux guerres s'est posée assez tardivement et qu'outre le problème de l'identification, elle soulève celui de la restauration. Si l'on maîtrise parfaitement les techniques de restauration de la pierre, on reste encore imparfait dans celles de la remise en état des premiers bétons, alors utilisés de manière expérimentale et, de ce fait, plus fragiles.

Il ne suffira pas de restaurer un bâtiment pour le faire vivre dès lors qu'il n'est pas associé à une occupation privée, comme, par exemple l'ensemble d'habitations de «la cité Le Corbusier» à Pessac. Lorsqu'il entre dans le domaine public, souvent à destination de musée, les visites sont insuffisantes à assurer sa pérennité et le problème se pose toujours de la recherche d'un projet culturel et d'un programme à associer à ces bâtiments.

Par ailleurs, la problématique de la protection du patrimoine sur un site historique et identifié comme porteur de mémoire collective, et par-là même, attractif, croise celle du développement touristique de masse qu'il engendre. Les enjeux contradictoires générés, sont au centre des questionnements contemporains dans ce domaine: les enjeux économiques, locaux ou non, liés au tourisme présentent-ils une adéquation possible avec la protection patrimoniale?

Une politique volontariste de mise en valeur du patrimoine ne manquera pas de s'inscrire dans une stratégie de développement, à l'échelle du territoire, par des programmes d'infrastructures adaptés à une demande de rotation rapide et de masse. Les projets d'aménagements entrecroisent alors des thématiques et des échelles de résolution spatiale complexes et multiples, comme c'est le cas pour le «Grand projet», mis en œuvre sur le Mont-Saint-Michel, actuel-

Les parkings au pied du Mont-Michel



lement. Les solutions proposées doivent intégrer ici, les problèmes du stationnement des véhicules et des voies d'accès, des services et équipements de proximité, de la protection de l'environnement naturel, de maintien et de développement des activités artisanales et agricoles traditionnelles.

L'évolution actuelle a vu le glissement de la valeur économique, liée au départ au coût de la pérennisation (entretien et restauration), vers une valeur marchande. Comme le souligne H.P. Jeudi, on assiste à une inversion des valeurs dans la société contemporaine, pri-

vilégiant notamment le rôle du tourisme culturel de masse depuis les années 1980. Le recours au tourisme pourrait alors intervenir comme élément de déséquilibre privilégiant l'économique sur la ré-appropriation des mémoires exhumées et des objets matériels propres à une culture, dans le temps de son histoire. L'extension du champ patrimonial qui est alors, pensée en terme de renouvellement de produits commercialisables, vient s'inscrire dans le jeu des concurrences locales à différentes échelles: le plan économique, la promotion des politiques municipales, les stratégies d'images qui prennent toutes le patrimoine en otage. La valeur économique dominante attribuée au patrimoine culturel symbolise bien un des caractères de la société contemporaine: celui d'une société marchande à l'échelle planétaire.

Le tourisme, compris comme produit de consommation «globale», à grande échelle, risque d'aboutir à des solutions stéréotypées et à la formation d'un nouveau type de «non-lieu».

Or le patrimoine porte précisément la marque d'un lieu, dans son épaisseur historique, culturelle et légendaire, il est le marqueur inimitable d'une identité locale. Sa singularité repose effectivement sur sa présence, sa forme spatiale et son contenu social (mémoire et historique). La convergence des thèmes qui fondent l'authentique, c'est l'expérience humaine transmise dans ce lieu dans le long temps de son histoire. «L'utopie d'aujourd'hui, c'est de retrouver le sens du local».³ Le colloque UNESCO-ICOMOS de Colombo, en 1996, portant notamment sur l'éducation et la transmission des valeurs, recommande, pour la participation aux gains économiques, le recours aux développements «soutenables», en contradiction avec des apports financiers qui seraient fondés sur des rendements à court terme.

Le flux des pèlerins qu'induit la sacralité de la Grotte de Lourdes a généré en quelques années des modifications de structures comparables à celles d'une ville touristique majeure, tant sur le plan commercial que sur celui des services associés, notamment l'hôtellerie et les équipements de proximité, tout en intégrant la gestion des infrastructures d'accès et de stationnement. Cette ville qui, au regard du Mont-Saint-Michel, n'est pas abritée par la réglementation patrimoniale, s'est trouvée confrontée à des problèmes similaires. Ici se pose le débat du sens et des qualités de réponses fournies en regard de la tentation économique.

La politique annoncée des aménagements importants, pour la restauration du site et des territoires de la baie du Mont-Saint-Michel, semble s'inscrire dans une volonté de respect des valeurs et des symboles qui l'ont construit, et dans un parti de maintien des activités traditionnelles de la baie; mais saura ou/et pourra-t-elle maîtriser dans le temps l'impact économique despotique du tourisme de masse? Dans ce temps d'évolution et d'involution des politiques culturelles et des crédits qui leur sont accordés et, où le politique est de plus en plus dépendant des impératifs économiques nationaux et mondiaux, la valorisation de l'histoire et de la mémoire collectives est une gageure dont seul l'avenir et la persévérance d'une volonté affirmée détiennent la clé.

³ Françoise Choay *Coumer International*, 18 Janvier 2001.

Conclusion

Si le lieu sacré, et en particulier le locus n'est pas reconnu comme tel dans la législation patrimoniale française, il est identifié à de nombreux monuments historiques et sites légendaires, porteurs de symboles qui concrétisent la même notion. Par le fait, ils bénéficient de nombreuses mesures de tutelles qui sont garantes, pour l'instant, de leur pérennisation.

Le Mont-Saint-Michel en est un vivant exemple. La mise en œuvre, aujourd'hui, de travaux sur le site ainsi que la politique de protections et d'actions développées pour le monument, ne visent pas à priver le Mont du rôle spirituel qu'il tenait et tient encore, à ce jour. La réalisation des grands travaux pour restituer au Mont son caractère maritime devrait valoriser son paysage particulier.

Pour ce qui est du tourisme de masse qui s'y développe, la question du sens et des choix reste posée.

Le système législatif français expose clairement la puissance du Ministère de la Culture et de la Communication en tant que pouvoir initiateur, décisionnaire et acteur dans la réalisation des applications. Il en va de même en ce qui concerne le rôle des Maires qui sont élus et des Préfets de Régions, nommés par le Gouvernement. On peut donc, légitimement redouter qu'une orientation politique qui viserait à minimiser le champ de la culture, n'entrave l'expansion du secteur patrimonial par l'intermédiaire des moyens mis à sa disposition, qu'ils soient d'ordre économique (restriction des budgets etc.) ou d'ordre idéologiques (limitation des classements etc.). Et, dans le cadre de la décentralisation, on peut craindre que le transfert des compétences sur des collectivités locales n'entraîne sinon une régression, au moins une réduction des politiques patrimoniales. Toutefois les acquis demeurent puisque tout ce qui est classé et inventorié ne peut être dédit et que la réglementation en vigueur s'applique, pour l'instant, correctement par l'intermédiaire des institutions en place, mais la volonté économique tient encore une place majeure dans cet espace.

Comme le déclarait, J. Lang, ancien Ministre de la Culture: «Un quartier, une ville et a fortiori un pays qui se coupe de sa mémoire, se coupe en même temps de son avenir». Il semblerait évident que l'un des enjeux du XXI^{ème} siècle, soit de relever correctement ce défi.

Bibliographie

- Beghain P., *Le patrimoine culture et lien social*, Paris, Presses de sciences Po, 1998.
- Bideau Al. dir., *Le patrimoine, atout du développement*, Lyon, Transversales (PUF).
- Bourdin A., *Le patrimoine réinventé*, Paris, 1984.
- Bjonnes H. C., *Urban development and conservation terms. A discussion on selected definitions, Renewal and development in housing areas of traditional Chinese and European cities*, actes du 2^e colloque, Trondheim-Oslo-Paris-Bordeaux, 1996, p. 1-13.
- Bjonnes H. C., *The living concept of conserving, developing and upgrading the historical cities of Asia, Renewal and development in housing areas of traditional Chinese and European cities*, actes du 1^{er} colloque, Pékin-Xi'an Quantzou, 1995, p. 162-191.
- Charbonneau F., Hamel P., Lessard M., *La mise en valeur du patrimoine en Europe, en Amérique du Nord et dans les pays en développement: un aperçu de la question*, Montréal, Cahiers du GIM, 1992.
- Choay F., *Allégorie du patrimoine*, Editions du Seuil, Paris 1990; Courrier International, 18 Janvier 2001
- Conseil de l'Europe, *Convention européenne du paysage et rapport explicatif*, Strasbourg, 2000.
- Encyclopédia Universalis, édition 1993.
- Gravari-Barbas M. et Guichard-Anguis S. Dir., *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle*, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- Reichen et Robert Ph., *Propositions pour la protection du patrimoine architectural autour du lac Hoan Kiem à Hanoi*, rapport non publié, Paris, 1991.

I luoghi del sacro. Casi di studio

Alfonso Alvarez Mora, El Camino de Santiago, en su calidad de infraestructura de servicios y expresión de cierta sacralización territorial, desde e impacto que produce a su paso por Castilla

Paulette Girard, Francoise Blanc, Mont Saint Michel, questions de valorisation

Joseph Spiteri, Peter Paul Barbara, Buskett and Hill of the Cross

EL CAMINO DE SANTIAGO, EN SU CALIDAD DE INFRAESTRUCTURA DE SERVICIOS Y EXPRESIÓN DE CIERTA SACRALIZACIÓN TERRITORIAL, DESDE EL IMPACTO QUE PRODUCE A SU PASO POR CASTILLA.

Alfonso Alvarez Mora - *Director de Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid*

*“No te dejes de Venus vencer ni tampoco del vino
Pues de la misma forma Venus y el vino dañan.
Venus enerva las fuerzas y Baco a su vez, excesivo,
Entorpece el paso, debilitando los pies”*

Código Calixtino o *Libro de Santiago*

Introducción

La elección, como objeto de estudio, del Camino de Santiago, en el marco, todo ello, de la investigación emprendida sobre los “Bosques Sacros”, está justificada por el hecho de que, al menos en sus orígenes, recorrerlo implicaba involucrarse en un acto de constrictión, de purga, de penitencia, que limpiase el pecado al que emprendía el encuentro, desde su lugar de origen hasta la ciudad de Santiago de Compostela, con la tumba del apóstol. Todo el recorrido, en este sentido, estaba flanqueado por símbolos y realidades físicas relacionados con su sacralidad, de episodios arquitectónicos vinculados con el culto a los santos, con instituciones de caridad... etc, que recordaban lo que debería ser el paso por la vida a todo aquel que comulgaba con los principios del cristianismo. El Camino de Santiago, no cabe duda de ello, se configuraba como una senda sacra, como un recorrer trascendente, como un empeño por mostrar que la realidad del “valle de lágrimas”, modelo teológico al sentido de la vida, debía constituir el punto de referencia en el comportamiento ético del cristiano.

El dolor, la pena, la desgracia, la pobreza, la vida miserable, la explotación, la marginación, la privación de los placeres, la ignorancia, la ausencia de derechos... etc, importaban poco, ya que, asumiéndolos todos ellos, garantizaban la entrada en la “vida eterna”. Y si se han cometido acciones que desvían al cristiano de ese sufrimiento, asumido como norma de vida, debe emprender penitencias que le devuelvan a la senda perdida. Y qué cosa mejor para ello que reconstruirse recorriendo aquella otra que lo transportaba a la tumba del apóstol. El Camino, en este sentido, es un medio para remediar las penas, para devolver la tranquilidad de conciencia a aquel que se ha sentido pecador. El trayecto del Camino está preparado para todo esto, para que el peregrino purgue sus pecados, para que sienta el dolor con enteras muestras

de alegría, aquellas que les proporciona el pensar que surge efecto su arrepentimiento. Y una de las maneras de redimirse, es apostar por esta forma de vida, por la penitencia que supone el peregrinar.

En el Camino de Santiago, a lo largo de su recorrido, no encontramos “Bosques Sacros”, pero, a falta de ellos, todo él se configura, al menos en origen, como un “Lugar Sacro”. Un “Territorio Sacro” que tiene unas características muy especiales, ya que no es algo que se pueda delimitar, como si de un espacio cerrado se tratase, como así es el denominador común de dos de los casos que se analizan en el marco de este Proyecto, Montelucio y el Mont Saint Michel. Esas características espaciales nos hablan no tanto de un objeto, de un lugar concreto, como de un amplio territorio en el que convergen una diversidad de lugares, cada uno de los cuales asume sus propias significaciones.

De entre todos esos lugares que se contemplan a lo largo del Camino de Santiago, el territorio Castellano, aunque rigurosamente diverso, expresando, por tanto, diferencias notables entre todos y cada uno de los ámbitos geográficos que lo conforman, adquiere connotaciones importantes, por cuanto su aportación al proceso de construcción de este “recorrido jacobeo” ha sido fundamental. La elección del fragmento del Camino que atraviesa Castilla no sólo ha estado condicionado por el hecho de que el equipo de trabajo dispone de su laboratorio de investigación en la Universidad de Valladolid, Capital esta de Castilla, sino, sobre todo, por el convencimiento de que sin comprender el porqué del Camino a su paso por Castilla dejaríamos sin respuesta la propia lógica de todo el “recorrido jacobeo”. Castilla, en efecto, como territorio, pero, sobre todo, como entidad política, tuvo una influencia decisiva en la conformación final del Camino de Santiago.

Sólo dos cuestiones para muestra esto que argumentamos. La primera de ellas la referimos al papel fundamental que tuvo el Rey Alfonso VI en la construcción e impulso, en el fortalecimiento, en suma, que proporcionó al Camino de Santiago. Conocidas son, en este sentido, las relaciones estrechas que matuvo, incluso por vía de casamiento, con los Duques de Borgoña, hecho este que influyó en el citado Soberano a mantener magníficas relaciones, también, con la Orden de Cluny, oriunda, como se sabe, de la Borgoña, y muy vinculada con los citados Duques. Tal fue el alcance adquirido por toda estas relaciones que el Rey Alfonso VI encargó a la citada Orden Monástica de Cluny su presencia, gestión, defensa y construcción de monasterios concretos en el ámbito territorial del Camino, todo ello con el objetivo de hacerse cargo de su control y difusión. Con la presencia de dicha Orden en el Camino se levantaron Monasterios tan importantes como el de Carrión de los Condes y el de Sahagún, dos de las sedes desde las que la influencia de Cluny se extendió por toda España. Obvio es decir que dichos Monasterios se encuentran en Castilla.

La influencia y dedicación que esta Orden Monástica ejerció en el desarrollo y materialización de la “ruta jacobea”, fue puesta de manifiesto por el autor de la primera “Guía” del

Camino, el llamado "*Codex Calictinus*", quien en la introducción a la misma, redactada bajo el título de "*Carta del Santo Papa Calixto*", dice que "...*Calixto, Obispo, siervo de los siervos de Dios, a la muy venerable comunidad de la iglesia cluniacense, lugar de su elección para el Pontificado...*". Y es que el autor de esta "Guía", o el mentor de la misma, pudo ser el Papa Calixto II, llamado Guido de Borgoña, que, como nos comenta Millán Bravo, en las notas a la edición que llevó a cabo de esta "Guía", "...*fue Abad de Cluny, y elegido Papa con el nombre de Calixto II, el 1 de febreo de 1119, por los Cardenales reunidos en el mismo Cluny, aunque no se realizó su entrada en Roma hasta el año 1120. Este Papa era hermano del Conde de Galicia, Raimundo de Borgoña, casado este con Doña Urraca, hija de Alfonso VI. Este Rey se embarcó en una política de europeización cultural de sus reinos, basándose en sus relaciones centroeuropeas por su mismo matrimonio, y luego por el de su hija. Para ello se va a apoyar en los Cluniacenses, a quienes establece en las dos grandes abadías de San Zolilo de Carrión y San Facundo (San Benito) de Sahagún. El monarca Leonés va a apoyar intensamente el "Camino de Santiago", como instrumento para ejecutar esa política. Es decir, que Cluny va a ser fundamental en la empresa. Y la llegada de un pontifice cluniacense, va a suponer un extraordinario impulso a los planes de Alfonso VI, aunque el proceso se completará ya en el reinado de su hija Urraca, y de su nieto Alfonso VII*".

La otra cuestión que deseamos comentar, para mostrar la importancia del Camino de Santiago a su paso por Castilla, es la presencia, en este territorio, desde los orígenes del Camino, de dos de las personalidades religiosas que más contribuyeron, por su esfuerzo personal, a la construcción material de sus elementos infraestructurales: La "vía", en sí, el recorrido caminero, los "puentes", los "hospitales", los "albergues" de peregrinos, es decir, todo aquello que hacía posible la movilidad y la acción de transitar por el mismo. Estamos hablando de Santo Domingo de la Calzada y de su discípulo, San Juan de Ortega. Ambos contribuyeron, como decimos, a la construcción material del Camino de Santiago. El primero de ellos, estableciéndose a orillas del río Oja, en el lugar que más tarde se consolidará como la Ciudad del Santo, construyendo el puente sobre dicho río, un albergue de peregrinos... etc; y el segundo "colonizando", mediante el levantamiento de un Monasterio-Hospital, uno de los lugares más inhóspitos del Camino, el que hoy se conoce como San Juan de Ortega. Ambos Santos, no sólo desarrollan su actividad más intensa en tierras castellanas, sino que en la "Guía" citada se recomienda a los peregrinos que visiten sus tumbas en calidad de lugares emblemáticos del Camino.

Pero si el Camino, su recorrido, supuso, en origen, un acto de religiosidad, el hecho de que se configurase como una "infraestructura", y no tanto como un lugar específico, va a ir identificando su desarrollo, su proceso de implantación paulatina en el territorio, con aquellas otras categorías, esta vez de índole económico y social, que van a proporcionarle, al final, un significado muy diferente de aquel otro que respondía a su origen primitivo. Podemos plantear, incluso, que en ese origen no encontramos, en exclusividad, razones religiosas que impulsasen su

derarrollo. Recordemos, en este sentido, cómo el objetivo del Rey Alfonso VI, principal propulsor del Camino de Santiago, no era sólo proporcionar al Peregrino un recorrido transitable que le permitiese alcanzar la ciudad de Santiago, sino tratar de establecer, aprovechando la infraestructura viaria que se estaba consolidando como tal, una corriente de difusión cultural y económica entre la Europa de entonces y los reinos de España. Para ello, como hemos indicado con anterioridad, no duda en poner toda su confianza en una Orden Monástica extranjera, la Orden de Cluny, para que se asentase en Castilla e hiciese posible esa difusión con la que se muestra muy comprometido.

El Camino, por tanto, como un "recorrido sacro", sí, pero, también, como una infraestructura territorial que se iba dotando, paulatinamente, de toda una serie de componentes, equipándose, en una palabra, con los servicios necesarios, con capacidad para impulsar un desarrollo económico y social, en la medida en que dicha vía ponía en comunicación y hacía afluir la cultura y la economía europea hacia el territorio español. Lo "profano", presente desde el principio, acabará imponiéndose, con el paso del tiempo, a lo "sacro". El Camino, en una palabra, va perdiendo sacralidad a medida que se consolida como una infraestructura que impulsa un específico desarrollo económico.

Pensamos que esta sería una línea de investigación sumamente interesante para que los estudiosos del significado histórico del Camino de Santiago inícien lo que hoy sólo lo planteamos como una hipótesis. Para ello, habría que tener en cuenta muchas otras cuestiones, sobre todo aquella que hace referencia a la presencia importante que, en esta ruta, tuvieron las ciudades. Habría que partir de la hipótesis de que el Camino de Santiago se expresó, ante todo, como un "fenómeno urbano", como un proceso de "colonización territorial" que, allá por el siglo XI, se está iniciando al mismo tiempo que se construye la dimensión territorial y política del Reino de Castilla.

Es, precisamente, el hecho de que, en un momento determinado de la construcción del Camino, se tuviese necesidad de contar con las ciudades existentes para apoyarse en ellas, así como con aquella otra que exigía, como indispensable medida de "colonización territorial", la construcción de "nuevos asentamientos urbanos", lo que determinó el auge, por afluencia, de una población que hizo de esta ruta el hilo conductor de una nueva economía. La presencia de la ciudad, no podía ser de otra manera, impulsó un fenómeno que, en cierta manera, entraba en contradicción con la original sacralidad. La "ciudad profana" se impuso al "territorio sacro". Producto, todo ello, del proceso de "complejización" que ha distinguido a la construcción histórica del Camino, desde su original concepción, vinculada con los tres elementos básicos que lo distinguen, "puente-vía-albergue", distribuidos a lo largo de un territorio, sin conformar inicialmente otro tipo de asentamiento que no fuese el que se expresaba a través de esta mínima concentración de elementos de servicios, hasta la conversión de dichas "concentraciones dispersas", "centralidades territoriales", en la más depurada expresión de las mismas, es decir, en ciudades.

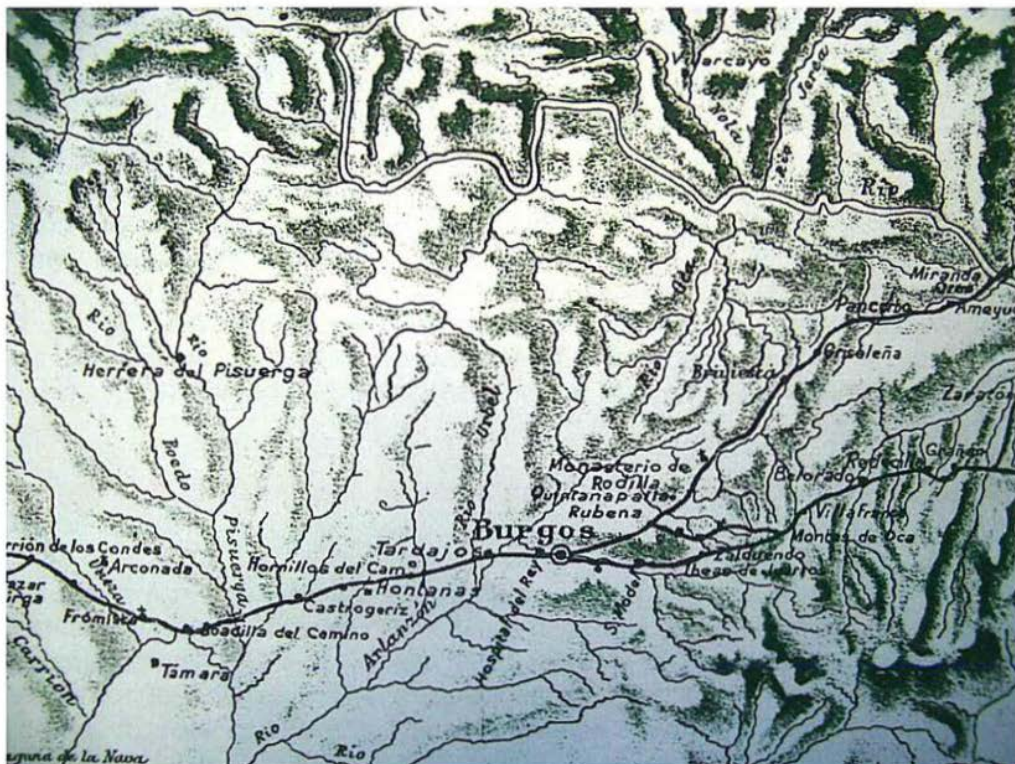
El Camino recorre, irremediablemente, el sendero que lo lleva hacia la pérdida de la sacralidad original. Y esto es, precisamente, lo que le ha permitido conservar su sentido histórico, aunque reorientado, como no podía ser de otra manera, hacia el desarrollo de una actividad turística que ha tomado el mando. Actividad turística que intenta expresarse a través de una cierta sacralidad como medida para dar a entender que casi nada ha cambiado desde tiempos inmemoriales, aunque asegurándose, con ello, la posibilidad de revivir un peregrinaje que, en estos momentos, sólo lo sustenta una "laicidad" reinante, aquella que hace del Camino la expresión de un culto al ocio, al descanso, a la estética de la ceremonia, al espectáculo en el que hoy se ha convertido la expresión de lo religioso.

La muerte del último Papa, nos ha ofrecido un riguroso ejemplo de lo que decimos, la demostración de que la religión ha degenerado hacia el espectáculo barroco, al mismo tiempo que se desvincula de compromisos de todo tipo, rehusando su identificación con los reales problemas de nuestra sociedad.

I - Las razones históricas en el proceso de construcción de una infraestructura territorial

Para entender el origen del Camino de Santiago hay que remitirse, necesariamente, a los hechos que sucedieron entre los años 812 y 814 de nuestra era. Fué por entonces cuando tuvo lugar el hallazgo de los restos del apóstol Santiago, en las proximidades de la ciudad episcopal de Iria Flavia, actual Padrón, a escasa distancia de la ciudad de Santiago de Compostela. La "*Historia Compostelana*" narra este hecho, afirmándose que comenzaron a verse "*lucis ardientes durante la noche*", y que "*se habían aparecido con frecuencia ángeles*". Comunicado este hecho al Rey asturiano Alfonso II el Casto, que reinó entre 789 y 842, prestó desde el primer momento su ayuda incondicional para dar a conocer el extraordinario descubrimiento. El lugar donde aparecieron las "*lucis ardientes*" comenzó a conocerse, desde entonces, como "*campus stellae*", es decir, "*Compostela*". Como consecuencia de este hecho, Compostela se convertirá en uno de los tres grandes centros de peregrinación cristiana en el mundo, junto con Jerusalén y Roma. Barret y Gurgan, 1978, han estimado que cada año emprendían viaje a Compostela entre 200.000 y 500.000 peregrinos, en los momentos de máximo esplendor de las peregrinaciones.

Un hecho histórico tan importante como este había que difundirlo no sólo con la palabra sino con la ayuda que proporcionaban las "Guías" editadas a tal fin. La primera de ellas se editó muy pronto, en el siglo XII. Este primera "Guía" se la conoce habitualmente como "*Codex Calixtinus*", por su probable atribución al Papa Calixto II. A partir de Bedier, "*Les Légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste*", 1912, la obra transmitida en el "*Codex Calixtinus*" se la conoce como "*Liber Sancti Iacobi*". El nombre de Aymeric Picaud



El camino entre Belorado y Fromista

El camino entre Burgos y Carrion



El camino por España





El camino a su paso por Castilla

aparece como el que con más probabilidad procedió a darle forma definitiva a este texto, apuntándose el año 1160 como la fecha de la "compilación" llevada a cabo por dicho autor. *"El objetivo de una obra de esta naturaleza, nos dice Millán Bravo, iría, según los diversos autores, desde la propaganda e incitación a peregrinar a Compostela, hasta una finalidad de tipo docente y pedagógica, pasando por el apoyo a la reforma litúrgica, la reforma espiritual en general o la exaltación de la sede compostelana"*.

La quinta parte del libro "Liber Sancti Iacobi" se denomina "Liber Peregrinationis". Según Millán Bravo, este capítulo *"...se trata de un breve tratado, mezcla de relato de viaje, libro de consejos morales, y guía del peregrino jacobeo. Es el primer libro de viaje-guía del peregrino jacobeo que se nos ha conservado, de entre 74 relatos de peregrinos a Compostela, que conocemos hasta el siglo XVIII"*. Se habla, por ejemplo, de los *"Itinerarios hacia Santiago"*, que son cuatro, confluyendo en uno solo al encontrarse en Puente la Reina: *"El primero pasa por Sain-Gilles, Montpellier, Tolosa y Somport; el segundo por Santa María del Puy, Santa Fe de Conques y San Pedro de Moissac; el tercero, por Santa María Magdalena de Vézelay, San Leonardo de Limoges y la ciudad de Perigueux; y el cuarto, por San Martín de Tours, San Hilario de Poitiers, San Juan d'Angély, San Eutropio de Saintes y la ciudad de Burdeos. La ruta de Santa Fe, la de San Leonardo de Limoges y la de San Martín de Tours se juntaban en Ostabat, y pasado el Port de Cize se unen en Puente la Reina a la ruta que pasa por Somport, formando desde allí un solo camino hasta Santiago."*

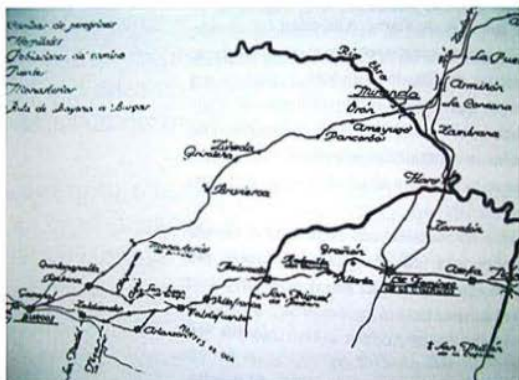
Por lo que se refiere a *"Las Jornadas del Camino de Santiago"*, se hace una relación de la repartición más aconsejable para el que quiera emprender el Camino. Refiriéndose al paso del Camino por Castilla, dice que *"...la quinta va de Nájera hasta la ciudad llamada de Burgos, igualmente a caballo. La sexta va de Burgos a Frómista. La séptima, de Frómista a Sahagún. La octava va de Sahagún a la ciudad de León. La novena, de León a Rabanal"*. También nos refiere *"Los nombres de las Villas del Camino de Santiago"*, estableciendo que *"...el motivo de la rápida enumeración de las localidades y etapas que preceden, ha sido para que los peregrinos, con esta información, se preocupen de proveer de los gastos del viaje, cuando partan para Santiago"*. No deja de preocuparse esta "Guía" por orientar a los peregrinos sobre las aguas que se van a encontrar por el Camino: *"Los ríos de agua dulce y sana para beber, se conocen vulgarmente por estos nombres: el Pisuerga, que pasa por el puente de Itero; el Carrión, que pasa por Carrión; el Cea, por Sahagún; el Esla, por Mansilla..."*, *"...he hecho esta descripción de los ríos, para que los peregrinos que van a Santiago traten de evitar beber en los que son mortíferos y puedan elegir los sanos para sí y sus cabalgaduras"*. Describe, asimismo, el *"Nombre de las Regiones y características de las gentes del Camino de Santiago"*. Hablando de Castilla, por ejemplo, nos dice que *"...pasados los Montes de Oca, en dirección a Burgos continúa el territorio español con Castilla y Campos. Es una tierra llena de tesoros, de oro, plata, rica en paños y vigorosos caballos, abundante en pan, vino, carne, pescado, leche y miel. Sin*

embargo, carece de arbolado y está llena de hombres malos y viciosos". Y, por supuesto, no podía faltar una relación de los "Cuerpos de Santos que descansan en el Camino de Santiago y que han de visitar los peregrinos". Entre otros, naturalmente, y refiriéndose al territorio castellano, el cuerpo de Santo Domingo de la Calzada, "...confesor, que construyó el tramo de calzada en el cual reposa, entre la ciudad de Nájera y Redecilla del Camino".

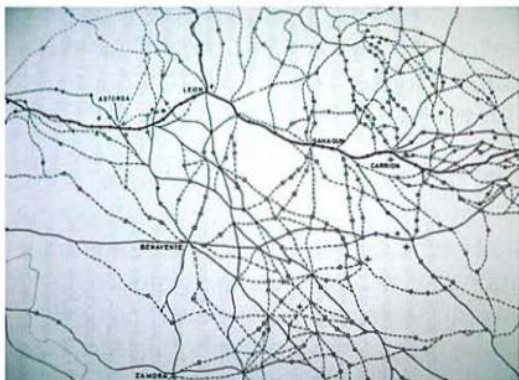
Seguendo a Lacarra, se puede decir, con cierta seguridad, que no hay noticias a propósito de itinerarios jacobeos, que pudieran haber seguido los peregrinos, con anterioridad al siglo XI. Las primeras noticias históricas que tenemos de la Ruta Compostelana aparecen aludidas en la llamada "*Historia Silense*", texto que fue redactado hacia 1110. Con referencia a las mismas, se dice que el Rey Sancho el Mayor, de Navarra, "*...desde los montes Pirineos hasta el Castillo de Nájera, sacando de la potestad de los paganos cuanto de tierra se contiene dentro, hizo correr sin retroceso el Camino de Santiago, que los peregrinos torcían desviándose por Álava*". Esto quiere decir que, con anterioridad a este hecho, los peregrinos marchaban por Álava, probablemente por temor a los "moros", ya que, por entonces, aún no habían sido conquistadas, cristianizadas, estas tierras. El Rey Sancho habría arrancado de mano de los "moros" estas tierras para incorporarlas, en un primer momento, a Navarra. Podemos decir, en este sentido, que a este Rey debemos el trazado clásico del Camino tal y como aparece descrito en el "*Codex Calixtinus*".

Como primer acercamiento al trazado histórico del Camino podemos argumentar, no sin reservas, la hipótesis de la existencia de un "camino costero" antes del siglo XI, camino que pasaría por Álava y Asturias, motivado, todo ello, por el hecho de que había que recorrer necesariamente la "ruta jacobea" lejos de aquellos territorios que aún estaban en poder de los arábigos. Se trataba, en suma, de recorrer territorios que estuviesen a salvo de incursiones arábigas. Esto, decimos, antes del XI. A partir de este siglo fue cuando comenzaron a impulsarse los cambios territoriales producto de la política del Rey Sancho. Localidades como Nájera, Briviesca, Amaya y Carrión comenzaron, a partir de entonces, a ser puntos de referencia del nuevo trazado del Camino. Específicas preexistencias romanas, antiguos itinerarios imperiales, sirvieron de base para la materialización de estos nuevos trazados.

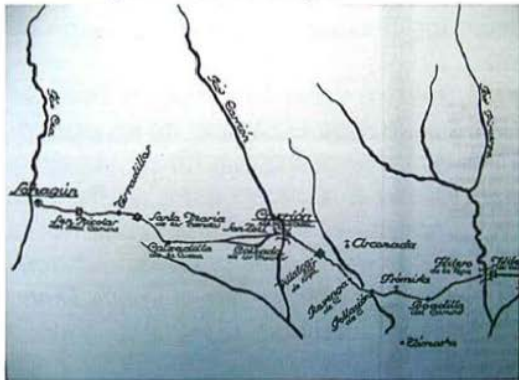
Según Lacarra, la hipótesis podría ser la siguiente: "*...creemos deber interpretar el texto del Silense diciendo que si Sancho el Mayor llevó por el llano de la Rioja el Camino de los peregrinos que antes seguía la vía romana de la Burunda u otros caminos extraviados de Vizcaya y norte de Burgos, no fue tanto por miedo a los moros, ya que el territorio entre Nájera y los Pirineos era ya cristiano de mucho tiempo atrás, cuanto porque aquí se afirmaba una nueva ruta política, militar y económica, de acuerdo con la evolución de los nuevos reinos cristianos de la Reconquista, ...recuérdese, a este respecto, la fundación de Burgos por el Conde Diego (884), el auge del Condado de Castilla con Fernán González y su erección en reino por Sancho el Mayor*".



El camino entre Navarra y Castilla
La Red de Hospitales-Albergues

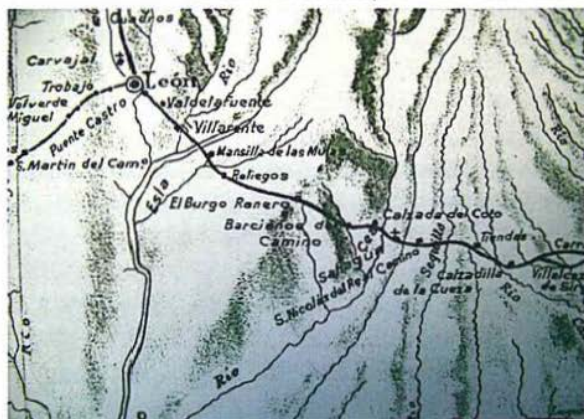


El camino por Tierras de Campos



El auge del Camino coincide, sobre todo, con el reinado de Alfonso VI. Este Rey fué el que más se preocupó por proteger a los peregrinos y el que más trabajó por mejorar las condiciones de la ruta Jacobea. Un hecho importante en su reinado, que supuso la introducción de cambios significativos en el trazado de su recorrido, fué la ocupación territorial, y su correspondiente incorporación al reino de Castilla, de la Rioja, hecho este que tuvo lugar hacia 1076. Como consecuencia de ello, un extenso territorio, un no menos extenso trayecto de la ruta Jacobea, aquella que ya fué concebida como tal por Sancho el Mayor, pasaba a la jurisdicción del reino de Castilla. Coincidiendo con este hecho es cuando emerge la figura de Santo Domingo de la Calzada, santo que va a convertirse en uno de los constructores más activos de esta ruta, edificando puentes, levantando albergues y hospitales, trazando nuevos recorridos, es decir, estableciendo las bases originarias que van a contribuir a la realización material del Camino de Santiago.

El camino en sus proximidades a León



Santo Domingo de la Calzada establecerá su campo de operaciones a orillas del río Oja, donde construirá un puente, fundará un hospital, lo que, con el tiempo, llegará a convertirse en uno de los “centros de población” de referencia del Camino. Su obra llegará, aún , más lejos, trazando una nueva ruta, la que unirá Nájera con Redecilla del Camino, infraestructura territorial con la que se trataba de expresar y mostrar los nuevos dominios castellanos, una vez consumada la anexión citada de La Rioja al reino de Castilla. Podemos hablar, en este sentido, de una nueva ruta Jacobea que va a convertirse, prácticamente, en la definitiva, ruta perfectamente trazada desde entonces, asegurada frente a invasores ya derrotados, que, con ligerísimas alteraciones, han de recorrer los peregrinos durante varios siglos después. A lo largo de esta ruta se construyeron albergues y hospitales en todos los lugares de descanso y oración establecidos a tal efecto: En Jaca (1084), en Pamplona (1087), en Estella (1090), en Nájera (1052), en Burgos (1085), en Fromista (1090), en Sahagún y León (1096), en Rabanal (1103) ...etc. Se puede decir que, a partir del año 1075, esta ruta era el camino más habitualmente recorrido para llegar a la ciudad de Santiago de Compostela.

El Camino de Santiago es citado, como un recorrido importante y clave en el marco de la geografía española, por El Idrisi, a quien se debe la primera gran descripción geográfica del mundo conocido allá por el siglo XII. En los capítulos que trata de España, concretamente del Camino de Santiago, Idrisi escribe lo siguiente: “...*Esta iglesia (se refiere a la de Santiago de Compostela) es célebre por el peregrinaje de que es objeto. Los cristianos van allí de todas partes, y, si exceptuamos la iglesia de Jerusalén, no la hay más importante. Ella puede ser comparada a “alqumâma” (manera peyorativa de designar el Santo Sepulcro de Jerusalén), por la belleza, la grandeza de sus construcciones, la importancia de las riquezas que encierra y la abundancia de las limosnas. Se aprecia una cantidad de cruces de oro y plata enriquecidas de piedras tales como zafiros, esmeraldas y otras. Esta iglesia está servida por cien sacerdotes, sin contar los servidores y subalternos. Está construida con piedras unidas con cal, y rodeada de diversas casas donde habitan los sacerdotes, los religiosos, los diáconos, los “chantres” y los “dâwidjiyûn” (función eclesiástica). Se ven mercados donde se vende y compra. Existe, cerca y lejos de la iglesia, villas cuyo tamaño puede compararse al de las ciudades, donde se hace mucho comercio y cuya población es innumerable*”. Cuando describe, por otra parte, recorridos por Castilla, sirva de ejemplo, hace referencia, en su calidad de recorridos más habituales, a los que reúnen León con Astorga, Astorga con Ponferrada, León con Sahagún, pasando por Carrión y Burgos, de Burgos a Nájera, de Nájera a Puente la Reina... etc, es decir, lo que, por entonces y ahora, constituía el recorrido, ya consolidado como tal, del Camino De Santiago.

De todo esto podemos deducir, por lo que se refiere a esa relación entre “historia del Camino”, su proceso de construcción como infraestructura territorial, y la realidad actual del mismo, que el Camino de Santiago se configura, ante todo, como una “infraestructura de comunicación y servicios”, y como tal hay que considerarla a la hora de proceder a su valo-

ración y puesta en valor. Se trata, además, de una infraestructura concebida, al menos consumida y usada en el tiempo, no tanto como un único recorrido, aunque prevalezca como tal, sino como una "red de caminos". Esta idea del Camino, como "recorrido diverso" se aprecia, sobre todo, en la proliferación dispersa, asentados en el Camino pero, también, fuera de su ámbito de influencia más directo, de uno de sus elementos fundamentales: Los Albergues de Peregrinos. Estos albergues, en efecto, los encontramos a lo largo del Camino pero, también, en lugares relativamente alejados del mismo.

Los peregrinos recorrían el Camino pero, para ello, tenían, ante todo, que incorporarse al mismo. Y en este proceso de acercamiento debían utilizar recorridos no directamente implicados con la infraestructura jacobea estrictamente hablando. Pero lo que ha determinado históricamente esta idea del Camino como "red" ha podido ser, sobre todo, la lógica de su propio proceso constructivo, es decir, las continuas variaciones a las que ha estado sometido por las razones ya expuestas. El Camino se ha ido construyendo a medida que se modificaban dominios territoriales por parte, sobre todo, de la Corona de Castilla. Son estas modificaciones las que han ido expresando y, al final, materializando, esa idea del Camino como "red de caminos", como una "maraña", producto, todo ello, de la yuxtaposición territorial de todas y cada una de las opciones históricas que se han ido sucediendo e identificando con los diversos recorridos del Camino. Ante la alternativa de una nueva modificación del recorrido existente, los precedente no solo no desaparecían sino que se incorporaban, aunque jerárquicamente, al nuevo recorrido planteado. De ahí el resultado final identificado con una "maraña", con una "red", incluyendo nuevos recorridos y permaneciendo los más antiguos.

II - Qué es y qué representa el Camino de Santiago?

El Camino de Santiago, ante todo, es una *"infraestructura territorial de comunicación y de servicios"*, concebida, en principio, como un amplio ámbito geográfico, un *"ámbito lineal"*, con cierto carácter autónomo. Al decir que se trata de un *"ámbito geográfico"*, queremos indicar que el Camino, como conjunto, es el resultado final de un proceso histórico que ha supuesto la realización de toda una serie de yuxtaposiciones de categorías físicas, hechos sociales y productos económicos, implicados, todos ellos, en la construcción y transformación de un territorio. El proceso de transformación territorial que ha acompañado a la materialización histórica del Camino ha supuesto, en este sentido, la elaboración de un nuevo ámbito geográfico, de una nueva geografía, de un nuevo territorio.

Esta *"infraestructura histórica"* se fue concibiendo paso a paso, quizás sin una unidad de conjunto, sin acciones preconcebidas previo proyecto, sin anticipaciones formales, pero con el convencimiento claro que debía tener un fin y unos objetivos muy específicos a cumplir. Es esta hipótesis la que nos lleva a formular, a priori, dos cuestiones que caracterizan su proceso constructivo e histórico. En primer lugar, la idea de que el Camino, su materialización como hecho físico, su configuración espacial, en suma, se ha ido construyendo apoyándose en infraestructuras existentes, lo que quiere decir que, en cierto modo, se trata de una construcción que se ha visto obligada a interpretar y reconducir el sistema infraestructural preexistente. Esto es lo que nos lleva a plantear una segunda cuestión, aquella que nos permite pensar el Camino como una *"red de caminos"*, como una *"maraña"*, y no tanto como un camino único. Esto no evita la presencia prioritaria de un *"camino principal"* que se alza como el más transitado, como el eje directriz de la peregrinación, como la infraestructura básica de referencia de la compleja *"red"* en la que se inserta y en la que participa como una vía más, aunque, eso sí, la más importante.

Esta idea del Camino, como yuxtaposición de recorridos diversos, se refleja, sobre todo, en la presencia, muy dispersa, aunque *"concentrada"*, en torno al territorio de influencia del Camino, de toda una *"red"* de albergues de peregrinos y hospitales que, sin coincidir, necesariamente, con el recorrido principal, proliferan por un amplio territorio al que sirven con el objetivo de hacerlo transitable, con la voluntad de dotarlo de aquellos servicios que hagan posible la acción de peregrinar. Lo que se sirve y se dota, en este sentido, no es tanto el Camino más frecuentado, sino su amplio territorio circundante, entendiéndose con ello que peregrinar es, ante todo, recorrer en una dirección, utilizar el espacio geográfico que conduce a Santiago.

Esta *"red"*, en origen, se configura en función de tres elementos básicos. El Camino, en este sentido, se expresa mediante una serie de categorías funcionales con el objetivo de responder a necesidades básicas requeridas por la práctica de la Peregrinación. Estas necesidades son: Caminar, sortear las dificultades que presenta el Camino recorrido, saltar ríos, sobre todo, y des-

La Senda



Por el Canal de Castilla



Por la localidad de Hornillo del Caminos



Por Itero



Albergue Iglesia y Señal



Puente, Albergue, Iglesia. Elementos originarios del Camino



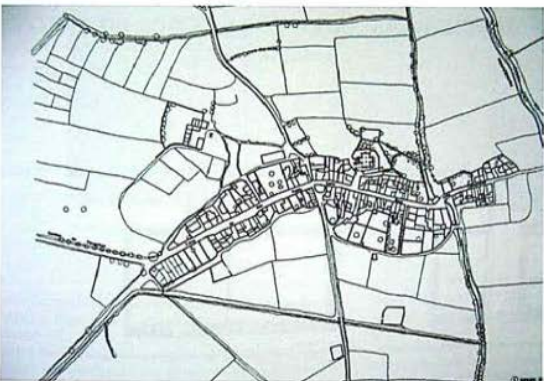
El Camino entre los Montes de Oca y S. Wan de Ortega



Carrión



Hornillos del Camino



La "Ciudad Camino"

cansar. Son estas funciones básicas las que condicionan y exigen la proliferación de aquellos elementos, decimos, que las satisfagan. La "infraestructura viaria" propiamente dicha, el Camino, los "Puentes" y los "Hospitales o Albergues de Peregrinos", constituyen, en este sentido, esos tres elementos básicos, categorías socioespaciales de origen, que conforman la esencia misma del Camino.

A estos tres elementos básicos se les van añadiendo, con el tiempo, aquellos otros que van haciendo frente y expresan nuevas necesidades. Es el caso, por ejemplo, del lugar de Trinidad Arre, a tres kilómetros de Pamplona. En un primer momento nos encontramos, en dicho lugar, con el Camino, estrictamente hablando, con un Convento-Iglesia y con el Puente-Camino protegido por un pórtico. Al otro lado del Convento se levantó un Hospital de Peregrinos. Aguas abajo, aparece una "presa" que desvía las aguas y permite la producción de energía eléctrica. Al final de la "presa" se levantó, más tarde, la "casa de la Atarrauia", la llamada Clavería, o encomienda de Roncesvalles en Villava. Se encuentra en el centro de la zona donde se localizan el mayor número de propiedades que tenía Roncesvalles. No podía faltar, tampoco, el Molino harinero, relacionado con dicha Clavería, así como un Batán de Paños. La Presa construida junto al Puente tenía por finalidad derivar aguas para hacer funcionar los ingenios hidráulicos de los Canónigos de Roncesvalles, sobre todo para poner en marcha el citado batán.

Elementos básicos, asientos originarios, que no son más que el soporte sobre el que se

va a ir produciendo, paulatinamente, un proceso de complejización del Camino, desde esa primitiva idea, identificada con la presencia de las funciones básicas, hasta la incorporación de otros elementos más complejos como es, sobre todo, el caso de las Ciudades, que, o bien se presentan como estructuras de nueva creación, o procurando la incorporación de algunas existentes. En cualquier caso, dicha complejización del Camino, va a suponer la presencia en el mismo, como elementos fundamentales, de estructuras urbanas donde se concentren y se desarrollen las prácticas más habituales de la peregrinación.

Proceso de complejización que se va a producir mediante sucesivas yuxtaposiciones históricas de aquellos otros elementos que irán completando lo ya recreado originariamente, hasta ir identificando dicha práctica del peregrinaje, decimos, con la presencia inexcusable de las ciudades, ámbitos espaciales más apropiados para hacer real dicha práctica.

Tengase en cuenta, además, que el fenómeno de la peregrinación no sólo se presentaba como la manifestación de una religiosidad, sino que, en la medida en que promovía recorridos que se extendían, prácticamente, por todo el occidente cristiano, sobre todo por territorios europeos, actuaba como vehículo de transmisión cultural y económica. El Camino de Santiago, en efecto, se manifiesta, al final, como un hecho económico de una importancia extraordinaria. Y es en este sentido cómo las ciudades, al constituirse, decimos, como asiento e impulsoras de específicas prácticas económicas, se alzan, en momentos específicos de su desarrollo histórico, sobre todo en aquellos que coinciden con el grado más alto alcanzado en su proceso de complejización, como los elementos fundamentales del mismo.

Este proceso continuo de complejización del Camino, por tanto, se va a mostrar, sobre todo, en el hecho, sumamente importante, de la construcción y desarrollo de nuevas ciudades, en la configuración, en suma, de esa "red" comentada en una "red de ciudades", ya sea creándolas ex novo, o procediendo a la incorporación de las ya existentes. El Camino se convertirá, por tanto, en una red infraestructural con capacidad para generar y producir una "red de ciudades". El Camino, en una palabra, como base infraestructural que desarrolle y ponga en marcha un proceso de "producción urbano".



Puente en Hornillos del Camino



Las infraestructuras Romanas como bases del Camino



El Camino a su Paso por el Monasterio de S. Antón. Castrojeriz



El Camino a su Paso por el Monasterio de S. Zoilo Carillón de los Condes

III - Los lugares del Camino y su vinculación al Territorio: Unidades Paisajísticas y Estructuras Geomorfológicas

Refiriéndonos al territorio del camino que se extiende a lo largo de Castilla, desde los Montes de Oca hasta las tierras leonesas en torno a la localidad de Sahagún, podemos distinguir, fundamentalmente, hasta cuatro tipos de estructuras territoriales que identifican otras tantas formas de manifestarse el paisaje y la producción agraria y forestal. Dichas manifestaciones recorren un arco que va desde el paisaje boscoso, no específicamente montañoso, típico de la zona de transición que representan los Montes de Oca, hasta el paisaje mesetario, desprovisto casi de vegetación que no se exprese mediante cultivos cerealistas, propio de las Tierras de Campos, pasando por aquel otro que se manifiesta a través de los "páramos calcáreos" que hacen compatible la cultura del pastoreo con la producción del trigo a lo largo y ancho de las vegas de los ríos que los separan y procuran su forma y estructura.

Una **primera "área funcional"**, que presenta cierta unidad desde el punto de vista paisajístico y productivo, en efecto, la identificamos con parte del territorio que localizamos en el llamado Corredor de Belorado-Montes de Oca. Se trata, como queda dicho, de una zona de transición entre la Depresión del Ebro y la Meseta Castellana. Este Corredor, por otro lado, actúa como ámbito geográfico que procura un cambio de la red hidrográfica: De la que vierte al Ebro hasta aquella otra que lo hace al río Duero. Territorio de frontera hidrográfica que, al mismo tiempo, lo fue de dominio político. Los Montes de Oca, en efecto, ejercieron de frontera política entre los reinos de Navarra y Castilla, hasta que, una vez establecida la capital de Castilla en Burgos, se trazó la ruta natural para las comunicaciones con Navarra a través de los Montes citados. Un hecho político que confirma lo que ya geográficamente estaba establecido desde tiempos inmemoriales.

Se trata de un territorio no muy elevado que va procurando, eso sí, un ascenso a medida que nos dirigimos hacia la cuenca sedimentaria castellana. El punto más alto de esta "transición" es el puerto de La Pedraja, elevada divisoria e irregular banda espacial de cambio de cuencas hidrográficas. Los Robles Melojos, o Rebollos, constituyen el aporte forestal más habitual de estos contornos. Son lugares que, tiempo ha, gozaban de jurisdicciones propias, sobre todo durante la Edad Media. Eran los territorios pertenecientes al Monasterio de Rodila y de Villafraanca Montes de Oca. No fueron lugares excesivamente humanizados, ya que el factor dominante era el característico del monte y las selvas, paisajes más bien "montuosos", boscosos, no tanto montañosos. La estructura física del terreno es de tipo muy pedregosa, las llamadas "rañas", como consecuencia de su condición de glaciares y páramos detriticos muy erosionados y vinculados a la alta montaña. Todo esto se aprecia en la altitud y los desniveles. Villafraanca Montes de Oca, por ejemplo, está a 950 metros de altitud, al pie de una elevación que supera los 1200 metros. El núcleo urbano más importante, cabecera, en cierto

sentido, de esta "comarca", es Belorado, localidad que, a duras penas, alcanza los 2000 habitantes.

En este marco geográfico fue donde se trazó parte del nuevo Camino de Santiago que reunió Nájera con Redecilla del Camino, y donde se estableció el Monasterio y Albergue de Peregrinos de San Juan de Ortega, como acción para civilizar y proteger el lugar de refugio en que se había convertido y donde acampaban bandidos, lugar, en suma, donde el Camino tendía a "extraviarse". Su condición de paraje inhóspito y, en cierta manera, peligroso, propició la aparición de numerosas fundaciones religiosas y hospitalarias que facilitasen el tránsito de los peregrinos. San Juan de Ortega, en efecto, se refugió en una de las zonas más inhóspitas del Camino, hasta entonces territorio de malhechores, zona de transición, territorio fronterizo, donde sólo tenía cabida la expresión del bosque y de la selva. Territorio, por tanto, que había, en cierta manera, que humanizar, civilizar, hacerlo transitable, misión esta en la que se empeñaron los constructores del Camino, quienes asumieron la responsabilidad, como Santo Domingo de la Calzada o San Juan de Ortega, de emprender, una de las transformaciones territoriales más significativas que podemos observar a lo largo del mismo.

La **segunda "área funcional"** la identificamos con el territorio comprendido entre los alrededores de Burgos, en torno a la localidad de Castrojeriz, y el valle del río Pisuegra, asignándole a este río su condición de frontera natural que separa dos territorios con características geográficas y productivas muy diferentes. Una vez más, la historia y la geografía se confabulan para marcar diferencias y connotaciones territoriales diversas entre territorios. Recordemos, en este sentido, que Itero del Castillo, localidad por donde corre el río Pisuegra, marcaba una frontera histórica, adquiriendo este lugar cierto carácter emblemático en el marco del recorrido Jacobeo, ya que, por entonces, se le consideraba territorio fronterizo, decimos, entre Castilla y Tierra de Campos. A partir de este paraje, en efecto, los peregrinos comenzaban a atravesar una inmensa llanura, como así lo reconocía la "Guía" del XII: *"...después de su tierra, pasados los Montes de Oca, en dirección a Burgos continúa el territorio español con Castilla y Campos. Es una tierra de tesoros, de oro, de plata, rica en paños y vigorosos caballos, abundante en pan, vino, carne, pescado, leche y miel. Sini embargo, carece de arbolado y está llena de hombres malos y viciosos"*. Por su parte, Lacarra y otros, también ofrecen una descripción muy significativa de este territorio que se abre a partir de la frontera que representa el río Pisuegra: *"...es un recorrido tan ausente de contrastes, con poblaciones pequeñas, con casas de ladrillo o adobe que apenas levantan sobre el horizonte, con un color terroso que las funde en panorama monótono, que los peregrinos lo atravesaban de prisa, sin que apenas les quedara recuerdo singular de los distintos pueblos que cruzaban, y los relatos más puntuales que nos han dejado se reducen a una fría enumeración de localidades"*.

Este territorio, en efecto, podemos caracterizarlo, desde un punto de vista geomorfológico, por la presencia en el mismo de toda una sucesión de *"páramos calcáreos y valles fluviales"*,

Las estructura territoriales y paisajísticas



Abandonando los Montes de Oca



por los Montes de Oca



Por los Montes de Oca. Transición a Castilla



De los Montes de Oca a S. Juan Ortega



El Paso de Navarra a Castilla a Través de los Montes de Oca



Abandonando Santo Domingo de la Calzada:
Territorio de Grañon

y todo esto, decimos, desde los alrededores de Burgos, una vez que hemos abandonado el paisaje propio de los Montes de Oca, hasta encontrarnos con la línea divisoria que, con respecto a otro territorio, la Tierra de Campos, marca el río Pisuerga por la localidad de Itero del Castillo. Estamos ante un paisaje caracterizado por las subidas y bajadas a las que nos obligan los páramos citados, así como por la presencia, casi continua, de diversos valles fluviales que siguen las direcciones de pequeños ríos como el Ubierna, Urbal o el Odra. Estos páramos alcanzan una altitud de unos 900 metros, en el alfoz de Burgos, para ir bajando hasta los 880 en torno al valle del Pisuerga. Por su parte, los valles citados, siguiendo la dirección de Burgos al Pisuerga, van disminuyendo su altitud desde los 850 metros hasta los 750.

Paisaje, como decimos, de "páramos", "cuestas" y "valles". Se atraviesan, en su calidad de espacios intermedios, entre dichos páramos y valles, hombreras, altozanos, suaves laderas...etc. Los páramos se configuran, en este sentido, como "llanuras elevadas" que permiten su aprovechamiento productivo como "montes y pasto", ya que la presencia de calizas terciarias, pontienses, no permiten que los arados las trabajen por impedirlo las piedras calcáreas que se encuentran en dichos "páramos" entre las arcillas rojas de descomposición. Este hecho condiciona el uso para pasto que se puede hacer de los mismos. En los valles, sin embargo, llanuras más bajas y húmedas, han sido tradicionales los terrazgos para cultivar, en régimen de secano, el cereal.

Y, es así como, una vez superada la línea divisoria del Pisuerga, nos adentramos en la Tierra de Campos, **tercera "área funcional"** que consideramos en este ámbito geográfico diverso por el que discurre parte del Camino de Santiago. En realidad, la Tierra de Campos se extiende entre los valles del Pisuerga, a partir de Itero del Castillo, y el del Cea, en Sahagún. Lo que sucede, sin embargo, es que se produce una pequeña interrupción, en este amplio ámbito geográfico, aparentemente unitario, a la altura de Calzadilla de la Cueva, donde vuelven a aparecer estructuras parameras, "páramos detriticos", esta vez menos pronunciados que los "páramos calcáreos" de Castrojeriz, pero con la suficiente entidad como para plantear esa interrupción de la llanura elevada de Campos a la que hacemos referencia.

Una primera manifestación, por tanto, de la Tierra de Campos la observamos, con todo rigor, en el territorio delimitado por los ríos Pisuerga y Carrión, río, este último, que baña la localidad de Carrión de los Condes. A lo largo del recorrido que comunica entre si estas dos localidades, nos encontramos con otras, de carácter menor, que conforman puntos de referencia, pausas y etapas de descanso, en el recorrer Jacobeo. Son las localidades de Boadilla del Camino, Fromista, Población de Campos, Revenga de Campos, Villarmentero de Campos y Villalcazar de Sirga. Todo este recorrido sigue una cota que se va elevando desde los 780 metros de altitud, que nos encontramos en Itero, hasta los 830 de Carrión de los Condes, y todo ello siguiendo suaves lomas. Estamos pasando de aquellos "páramos calcáreos", que nos encontramos en Burgos-Castrojeriz, a los "páramos detriticos" que van a aparecer en los Valles

de la Cueva, entre Carrión y Sahagún. Un territorio muy propicio para el cultivo del cereal, ya que en su suelo no nos encontramos materiales calcáreos que impidan el trabajo del arado. Pero si desprovistos están de este material, también carecen de árboles y arbustos. Campos, por tanto, despejados, en el marco de un relieve plano, ondulado, de suaves lomas de arcillas color pardo o amarillo, aunque su "textura pictórica", muy variada, está sometida a los avatares y al cambio de las estaciones, mostrándose, en el paso de una a otra, desde los amarillos veraniegos a los verdes primaverales, desde los oscuros invernales a los ocres del otoño. La ausencia de árboles solo se interrumpe cuando el Camino se cruce con el Canal de Castilla, o con los paqueños cursos de agua que recorren la Tierra de Campos.

La interrupción citada nos pone en contacto con una **cuarta "área funcional"** que la identificamos con una nueva aparición de páramos, aunque, en esta ocasión, se trata de relieves más suaves que aquellos otros que nos encontrábamos en torno a Burgos. Son, como decimos, los "*páramos de la Cueva*" que se distinguen por ser producto de la acción que supone el descenso de "rañas", o cantrurriales cuarcíticos, desde superficies elevadas, que se identifican con el pie de la Montaña Palentina, hasta la campiña de Tierra de Campos. La altura en la que nos encontramos, unos 830 metros por lo que se refiere a Carrión de los Condes, advierte de su condición de "páramo". Sahagún, por su parte, alcanza una altitud de hasta 910 metros. Zona, pues, intermedia que no es asimilable, enteramente, a la genuina Tierra de Campos, aunque es una derivación, con cierta continuidad, de la misma.

Por último, una vez superada esta interrupción "paramera", volvemos a encontrarnos con la Tierra de Campos que envuelve, en esta ocasión, el ámbito geográfico en el que se encuentra la localidad de Sahagún de Campos. Hemos pasado de los "*páramos detríticos*" a una "*campiña*" que, aunque elevada, no es "paramera". Se trata de una campiña cruzada por riachuelos y ríos meridianos, entre los que destaca el río Cea. Los productos propios de estas estructuras territoriales, como el cereal, vuelven a hacer acto de presencia, ocupando la casi totalidad del terreno cultivado a tal efecto.

Los Paisajes Intermedios. Pueblos y Campos de Castilla

El Camino de Santiago, oportunidad y experiencia única para tantos viajeros, es también para muchos de ellos una singular manera de penetrar en el paisaje de la vieja Castilla, en territorios hoy casi despoblados y, salvo los centros urbanos, en gran medida olvidados. Este olvido es fruto de un tiempo en el que estas tierras y sus gentes ya no son protagonistas de la historia. Y sin duda, lo que algunos han denominado "segunda edad de oro" de la ruta Jacobea es una ocasión única para las comarcas por las que el camino arraiga. El camino es una puerta abierta al mundo y ofrece la oportunidad de reconocer y comprender el paisaje interior de la mitad Norte de la Península Ibérica.

Desde el camino sólo se reconoce el paisaje que acompaña al peregrino en su andadura, el paisaje que rodea al camino y que desde éste se vislumbra. No puede el peregrino penetrar en

el territorio y su visión está condicionada por los elementos que jalonan las etapas del camino, concentrada su atención en los lugares y construcciones, monumentales o no, que se levantan en sus bordes. En este sentido su perspectiva está limitada y a veces sólo recoge una percepción fugaz de los lugares por donde pasa. Además, la intensidad del viaje, más allá de los vaivenes de cada etapa, parece concentrarse en su destino final, junto a la tumba del Apóstol.

Por ello, el paisaje, en nuestro caso los campos y los pueblos de la vieja Castilla son y serán siempre, desde la perspectiva del Camino, “tierras de paso”. En el camino hacia *Finis Terrae*, coincidiendo parcialmente con la ruta romana que unía Burdeos con Astorga, la vía *Aquitania*, desplazada hacia el Sur por unos reyes que desean repoblar sus territorios, se acaba consolidando el Camino Francés, desde Roncesvalles o desde Somport, un camino con el que arraigan ciudades y pueblos, consolidando a la vez el conocimiento y la continuidad que permiten el intercambio de ideas y el comercio. Con el camino y al lado del camino se construye el paisaje, se instituye un nuevo *nomos* desde el que se administra el territorio.

Dicen que en los campos de Sahagún florecieron las lanzas de los caballeros tras el combate. En los de Nájera, Roldán, paladín de Francia y héroe de Carlomagno, se enfrenta en torneo y vence al gigante Ferragut, noble caballero moro. Está grabado en piedra en los capiteles románicos de Estella. Pero en estos campos las batallas fueron olvidadas hace mucho tiempo. Porque el peregrinaje fue posible cuando se “aflojó progresivamente la tenaza de todas las obligaciones que retenían al individuo prisionero del grupo”, afirmó Georges Dubby, reconociendo en el peregrino la apertura que permitiría un nuevo desarrollo económico. El desarrollo de las ciudades como centros comerciales y del *ager*, que incrementa sistemáticamente su productividad, es sin duda una consecuencia de esta apertura desde la que se consolida una sociedad productiva que va a ser definitiva para el paisaje. El caminante avanza así entre campos cultivados ininterrumpidamente durante más de mil años.

Efectivamente, salvo en las zonas montañosas que atraviesa el camino, el paisaje se ha transformado a lo largo de su historia de intensa explotación agropecuaria y se simplifica profundamente, configurando lo que hoy vemos. El camino recorre, a lo largo de La Rioja y Castilla y León, campos de cultivo, espacios roturados en los que casi siempre la práctica arborícola permite contemplar amplios espacios de sembrados, sólo alterados por las formas del relieve y por los bosques de ribera que establecen la silueta de los ríos. Los viñedos riojanos desaparecen más allá de Santo Domingo, para sólo volver a aparecer en el Bierzo, atravesados ya los campos de Burgos, de Palencia y de León.

Este paisaje acentúa su sobriedad de forma extraordinaria en el corazón de la meseta castellana, sobre todo cuando se recorren los páramos de Burgos y penetramos en la llanura palentina, en la Tierra de Campos. Aquí el paisaje plano se extiende más allá del horizonte, como si se tratara de un mar de tierra, que cambia de color con las estaciones, aunque casi siempre domine un mar amarillo –campos de cereal- o pardo –terrenos roturados. Pero a veces es un

mar blanco, de campos nevados, e incluso verde, cuando el cereal está creciendo y todavía no ha madurado. La experiencia del caminante se intensifica en la amplitud del espacio, y su espíritu se expande anhelando sin duda llegar, y camina quizás con una sensación de mayor cansancio al verificar su pequeñez y lo lento de su avance, la ausencia de matices, un camino de tierra y cielo, donde se manifiesta la inclemencia de la naturaleza, del sol, del viento, de las tormentas que se manifiestan rotundamente con sus cielos negros, tormentas de agua y de fuego.

En Castilla el camino es de verdad el Camino de las Estrellas, con una casi perfecta traza de Este a Oeste. Se camina con el Sol a la espalda, que proyecta sombras sobre los lugares que vamos encontrando, y la jornada se acaba para el caminante cuando el sol comienza a cegar los ojos. Es el momento del descanso, al atardecer, cuando el sol que se va apagando sirve para señalar el destino en el horizonte: viaja hacia el Oeste, donde el sol se pone, en el mar, más allá del horizonte.

Como ocurre en el Monte del Gozo, desde el que se divisa el destino final, la ciudad del santo con sus torres, pero no sólo allí, el caminante tiene un sin fin de oportunidades para la ilusión y la sorpresa de descubrir su destino al fondo. Más allá de los monasterios, de los puentes y de los hospitales, de los albergues de peregrinos... es la silueta de los pueblos



Los páramos calcareos



Castrojeriz

la que configura el paisaje, una silueta todavía reconocible y que desde la lejanía parece hablarnos de un tiempo detenido. Son pueblos en muchos casos perfectamente adaptados al relieve y en los que destacan todavía las torres de las iglesias.

El paisaje del peregrino es sobre todo un el paisaje cercano, hecho de miradas al suelo que se está recorriendo y de fugaces miradas a lo lejos, saboreando el viaje y anhelando el destino. Y el paisaje cambia siempre en el entorno de los pueblos, donde aparecen huertos, cercados y regatos, en sus bordes arbolados y entre un caserío casi siempre apiñado.

El camino penetra en los pueblos y se hace calle, pueblos camineros desde El Espinar a los ruiros, las calles construidas que penetran en Santiago, lo vemos hoy en lugares tan tranquilos como Grañón, Redecilla del Camino u Hornillos, y en una toponimia singular, con sinónimos de camino, como sirga, calzada o calzadilla.

De muchos paisajes y lugares podría decirse a lo largo del camino lo que Lacarra escribió sobre Burgos: *"Tiene Burgos dos historias paralelas y que parecen desconocerse la una a la otra"*. Pero el propio Lacarra insiste desde el principio en las interferencias. La concha de Santiago se repite siempre y recuerda al peregrino lo que está haciendo, ir a Santiago, pero a la vez sus sensaciones les acercan a cada uno de los lugares de paso y de descanso. Así el paisaje castellano se mezcla y penetra en el camino, cumpliendo su significado. Historias diversas que se hacen mestizas y descubren el carácter de lo que la historia ha conformado muy lentamente.

Tanto como los grandes conjuntos y edificios conservados conmueven las ruinas, que nos hablan de un pasado muy lejano y en gran medida perdido, de lo que en un tiempo supuso repoblar y dar vida a territorios tan amplios. Pero no se puede vivir del pasado, y el camino se recompone como recurso turístico, se rehabilita y poco a poco vuelve a aparecer, muchas veces de manera equívoca, en los sueños de las gentes que viven en sus linderos.

Desde los Pirineos hasta Galicia, el camino atraviesa zonas montañosas, pasando por pueblitos y barrancos, por hoces y laderas, junto a cursos de agua y entre boscosos montes.

El camino atraviesa así el Sistema Ibérico por los Montes de Oca, cruzando la comarca de la Bureba y tras dejar a un lado la Sierra de la Demanda. En Belorado, cabeza de esta Comarca que se prolonga hacia Briviesca, el camino cruza el río Tirón, allí un nuevo puente de madera facilita el paso a los peregrinos y permite observar el paisaje ameno de un soto en el borde urbano. Allí muchos caminantes se detienen y descansan.

Este paisaje de sotos y huertos tiene aquí una singular riqueza, mezclándose con otros más antiguos. Aguas arriba del Tirón y al abrigo de la Sierra están algunos de los mejores hayedos de Burgos, entre Pradoluengo y Urbión. También de la cultura ganadera de estas tierras, configuradora del paisaje encontramos las dehesas de Rábanos y Puras de Villafranca, son dehesas boyales formadas por árboles muy antiguos, sobre todo robles y algunas hayas, a veces de hasta cinco metros de diámetro. Sin duda alguna un paisaje que hoy veneramos, estas antiguas

y singulares dehesas, muy diferentes de las más conocidas de la España suroriental, y sin embargo también obra del hombre.

En Villafranca de Montes de Oca, dejando a un lado la ermita de Virgen de Oca, el camino se hace escarpado y penetra en la montaña, alejándose de la carretera. De nuevo el camino aparece a pie de monte en una ermita humilladero levantada sobre los restos de la iglesia del Hospital de Valdefuentes. El resultado es que hoy contamos a ambos lados del puerto con una ermita levantada al lado de un manantial. Y es que el lugar en el que el agua surge y fluye adquiere un valor recogido por la costumbre de lo sagrado: ermitas sobre las fuentes.

En Valdefuentes el camino tiene dos alternativas, la más notable la que de allí vuelve a penetrar en el bosque, hoy dominado por rebollares y grupos de pinos, hasta llegar al conjunto hospitalario San Juan de Ortega. Es sabido que este santo, colaborador de Santo Domingo y Señor de los Montes de Oca, destinó su heredad a hacer en estas tierras agrestes transitable el camino, librándolas de ladrones y maleantes que aterrorizaban a los peregrinos. El recorrido es allí muy agreste y sigue sorprendiendo el amplio despoblado. No estamos aquí en un bosque sacro, ya que estos montes definen uno de los pocos tramos del camino que podremos seguir denominando salvajes. Se adentra el camino en tierras de Burgos, transitando al lado de la hoy tan notable sierra de Atapuerca, donde se ha descubierto un importante yacimiento arqueológico y se ha catalogado el *homo antecesor*.

Muy distinto es pasada la ciudad, el camino se adentra en los páramos burgaleses. Antes de llegar a Castrogeriz el trazado del viejo camino coincide con una hermosa carretera, que discurre entre árboles alineados más o menos en paralelo del vallejo de río Garbanzuelo, un paisaje ameno entre la monotonía de los páramos y antes de la Tierra de Campos, carretera que pasa bajo el arco del monasterio en ruinas de San Antón hasta divisar Castrogeriz, sin duda un hito en el camino, ya que la Villa sigue ofreciendo al viajero una silueta excelente de ciudad medieval levantada en la ladera del castro/castillo, y cuyo volumen sólo recibe el contraste de algunas torres. El caminante verifica los contrastes del paisaje.

Los siglos XI y XII son los del esplendor del Camino de Santiago, cuando los monjes de Cluny lo impulsan y ofrecen seguridad al peregrino, asistidos por unos gobernantes que ya tienen lejos del Camino sus campos de batalla. Como narra la *Historia Compostelana* recopilada por el obispo Gelmírez, un embajador del gran Emir Alí Ben Yusuf afirma en el siglo XII: *"Es tan grande la multitud de peregrinos que van a Compostela y de los que vuelven, que apenas queda libre la calzada hacia Occidente"*. En 1122 el papa Calixto II había instituido el Año Santo Jacobeo. A finales del siglo XIV el camino decae, tiempos difíciles, de banderías y pestes. Es sabido que el sepulcro del Santo estuvo perdido casi 300 años, y se reencuentra en 1879. Después del Año Santo de 1993, bajo el argumento Xacobeo, un sinfín de peregrinos llegan a Santiago por los medios más diversos y en un año normal más de 70.000 solicitan la Compostela, tras recorrer el camino bajo las estrictas reglas de peregrinaje.

A veces algunos elementos valiosos del paisaje del camino se escapan de los pueblos, como en Tosantos (Burgos), donde destaca sobre el pueblo la ermita rupestre de Nuestra Señora de la Peña. Allí la leyenda narra que se escondió en unas cuevas, para protegerla de los sarracenos, una imagen de la Virgen que hoy se venera.

La gruta, la ermita troglodita, es una constante en el entorno del camino y quizás estos vestigios constituyan el verdadero *lucus* del camino –*lucus* en el sentido de “lugar sagrado”–, tan importantes en este sentido como los monasterios, y en muchos casos origen de conjuntos mayores: pensemos en lugares magníficos del camino, surgidos de una cueva de ermitaño, como San Juan de la Peña en Huesca o en el monasterio de Suso, en San Millán de la Cogolla, La Rioja. Se trata en ambos casos de lugares ligeramente apartados –poco más de diez kilómetros– de la ruta jacobea, pero sin duda inseparables de su historia. Son lugares alejados precisamente por su condición de espacios de retiro, eremitorios en lugares escarpados y aislados. También encontramos en otros lugares más apartados, menos accesibles por su arraigo en los accidentes de la naturaleza, lugares singulares asociados a grutas en montañas y sierras, como San Miguel de Aralar o la sierra de Urbasa, con sus antiquísimos hayedos, en Navarra.

Otro espacio sagrado es, sin duda, el de los cementerios, casi siempre a las afueras de las poblaciones y que en muchos lugares mezclan o reutilizan elementos del pasado, como a las afueras de Navarrete –la Rioja–, donde hoy la puerta del cementerio es la que fuera del hospital de peregrinos. Otro singularísimo caso es el del Hospital del Rey saliendo de Burgos, al que se accede por el patio de los romeros –los peregrinos– y al que se llega por el camino desde por el puente de los Malatos –por su cercanía a una leprosería–, donde se entremezclan el plantío del Parral, extraordinario bosque cercado, como pensado para un descanso más largo, y el cementerio de los peregrinos que cuidó San Amaro, también entre tapias. Hospital y cementerio, siempre a servicio del peregrino que era asistido, y que si no llegaba a su destino, recibía al menos una “buena muerte”. El Códice Calixtino recuerda que Dios había dado a sus apóstoles la facultad de “*curar a los enfermos, resucitar a los muertos, limpiar a los leprosos, arrojar a los demonios*”. La fama milagrosa de la tumba del apóstol se despliega en el camino en la acción real... Camino de Santos que dan nombre a lugares, Domingo, Juan de Ortega, Lesmes, Millán, Amaro, Antón, Zoilo...

El Camino de Santiago permite componer un sistema de argumentos que nos acercan a un tema difícil, hoy destacado por la Unión Europea, el del patrimonio rural. Un patrimonio que no descansa sólo en algunos elementos más o menos monumentales, por otro lado protegidos desde hace tiempo, sino en los conjuntos y en los sistemas de espacios que componen los lugares de un patrimonio muchas veces intangible, hecho de economías y costumbres que languidecen, pero que pertenecen a la sustancia de los países que dan forma a Europa.

La decadencia y el renacer del camino, sin duda justificables de modos muy diversos, nos permiten incidir en un tema de gran interés de cara al futuro, tal y como reconoce el Consejo

de Europa en sus documentos sobre el patrimonio rural –ver la *European Rural Heritage Observation Guide* (CEMAT) de 2003-. El camino da acceso al paisaje rural y a una gran diversidad de componentes de este patrimonio rural, tanto elementos tangibles como intangibles. El propio camino pertenece a esa intangibilidad, menos visible que el paisaje, pero configuradora de una cultura, sin duda alguna, Europea. La lectura del paisaje es uno de los principales caminos interpretativos. El hacer de los peregrinos es la puerta, no sólo como romeros aunque quizás por ello, siendo algo más que turistas son difusores de las culturas y de los lugares que descubren como viajeros.

IV - Estructura Demográfica y Productiva

Entender lo que hoy día es el Camino, significa, en gran medida, adentrarse en su realidad demográfica y productiva. Podemos decir, en este sentido, que el territorio que atraviesa el Camino, a su paso por Castilla, se caracteriza por ser un ámbito geográfico de baja intensidad productiva, de muy bajos recursos humanos y, en una palabra, sometido a una depresión económica y social muy preocupante. Destaca, en este panorama, la escasez demográfica y la debilidad económica que se concentra, sobre todo, en el territorio palentino, en la llamada “Tierra de Campos”, con la que se encuentra el Camino a su paso por esta provincia.

La población total que se concentra en los municipios que conforman el territorio del Camino, a su paso por Castilla, alcanza la cifra de 473.331 personas, de las que, aproximadamente, un 60% se acumulan en el sector del Camino que atraviesa la provincia de León. Este casi medio millón de habitantes se reparten de la siguiente manera: 178.471 se localizan a lo largo del Camino a su paso por la provincia de Burgos; 288.029 habitantes a su paso por la provincia de León, y tan sólo 6931 habitantes pueblan el tramo del Camino que atraviesa la provincia de Palencia.

La posición de inferioridad que ocupa esta última provincia, con respecto a León y Burgos, se corrobora, aún más, si consideramos el número de núcleos de población habitado con los que cuenta: Tan solo 27, frente a los 276 de León y los 83 de Burgos. Y si echamos una mirada a las densidades territoriales, observamos, no sin una gran preocupación, que para el tramo palentino sólo podemos hablar de 11,5 habitantes por kilómetro cuadrado, frente a los 185,1 del tramo que pasa por Burgos, y de los 122 habitantes por kilómetro cuadrado que se concentran en el territorio del Camino que se identifica con la provincia de León.

El “tramo jacobeo palentino”, la llamada “Tierra de Campos”, por tanto, se configura como un territorio donde, en relación con la totalidad del ámbito geográfico castellano, se concentra el menor número de habitantes, donde existen el menor número de municipios, y en el que la densidad, medida en habitantes por kilómetro cuadrado, alcanza cotas más cercanas a su condición de “desierto” que al de una tierra realmente habitada.

No sería justo corroborar estas cifras si no tuviésemos en cuenta la cantidad de territorio, medida en kilómetros lineales, que se identifica con cada uno de los tramos considerados. Las cifras referidas al tramo palentino se distribuyen, en este sentido, a lo largo de una "linealidad caminera" de unos 55 kilómetros, mientras en Burgos contamos con 100 y en León con 230. Esta "linealidad" de 55 kilómetros de "camino palentino", dicho esto en términos muy relativos, puede distorsionar las cifras que se corresponden con este territorio, falseando los resultados del análisis. La realidad, sin embargo, es la mostrada. A pesar de los pocos kilómetros que se identifican con el Camino, en ese tramo se dan las circunstancias anotadas, aunque la presencia del Camino, y esto es quizás lo más importante, haya podido ejercer como revulsivo económico del que a penas nos ha sido legada consecuencia alguna.

Este aspecto lo observamos, con más claridad, al analizar, por ejemplo, la evolución de la población en cada uno de los tramos citados. El "tramo palentino" vuelve a destacar por sus negativos resultados. Si en el año 1960 dicho tramo contaba con una población de, aproximadamente, 14.498 habitantes, esta cifra va a ir disminuyendo, de forma continua, hasta los 6921 habitantes que se detectan en el año 2003, pasando por los 10.699 del año 1970, los 9466 del año 1981 y los 8.104 de año 1991. En el polo opuesto se encuentran las poblaciones que se localizan a lo largo del tramo del Camino que se corresponde con la provincia de Burgos. En este tramo podemos constatar un aumento continuo de población, desde los 100.703 habitantes del año 1960, a los 178.471 del año 2003, pasando por los 132.555 del año 1970, los 168.295 del año 1981 y los 168.960 del año 1991. Y, en una situación intermedia se encuentran las poblaciones que se localizan en el tramo leonés. Decimos "situación intermedia", porque hemos observado, en un primer momento, un aumento de su población que, en los últimos años, ha comenzado a disminuir, aunque, eso sí, manteniendo las cifras más altas de la Comunidad Castellana. Para León, en efecto, podemos hablar de una población de 198.095 habitantes en el año 1960, población que alcanza la cifra de 288.029 en el año 2003, aunque esta cifra era mayor en 1991, cuando alcanzaba la población de 292.237 habitantes. El "tramo palentino", por tanto, es el único que se destaca por una disminución drástica de la población.

A pesar de estas diferencias, por lo que se refiere a la dinámica que presenta la población, los recursos humanos de que disponen los diferentes tramos del "camino castellano", resulta importante resaltar, sin embargo, la similitud observada, para cada uno de ellos, por lo que se refiere a aquella otra variable que muestra la "estructura de la población", su distribución por edades. Este hecho nos parece sumamente importante, ya que, al final, lo que realmente importa es la calidad de los recursos humanos, su disponibilidad al trabajo y su posición como grupos sociales, que, aunque fuera de los circuitos productivos, requieren la atención que merecen por la experiencia y las enseñanzas que nos legan. Y, en este aspecto, los tres tramos del Camino nos ofrecen aspectos muy similares, lo que nos muestra una sociedad, la Castellana,

presentando un perfil sociológico muy similar, sin grandes diferencias, mucho más cuando estas similitudes se dan en el marco de la diversidad territorial expresada a largo del Camino de Santiago.

Nos estamos refiriendo al hecho de que la población, por ejemplo, de más de 64 años, representa un 21% para el tramo leonés, un 29% para el palentino, y un 17 para el burgalés. Observamos diferencias, pero no tan notables como las que hemos analizado anteriormente para otros aspectos demográficos. Los menores de 20 años, la población más joven, está más equilibrada: Un 18 % para el tramo leonés, un 16% para el palentino, y un 20% para el burgalés. Y, por lo que se refiere a las personas en edad productiva, tampoco hay demasiadas diferencias: Un 63% para León, un 55% para Palencia, y un 63% para Burgos.

A pesar de estas relativas similitudes, está claro que las localidades que se localizan en el "tramo caminero palentino" están en situación de desventaja, mientras que las que se encuentran en el "tramo burgalés" salen mejor paradas. En el "tramo palentino", en efecto, nos encontramos con menos población joven, con la más alta proporción de personas mayores, y con el porcentaje más bajo de personas en edad de trabajar. En el "tramo burgalés", por el contrario, observamos el más alto porcentaje de población joven, también el de aquella población que está en edad laboral, mientras la proporción de personas mayores es la más baja de toda la "comunidad caminera".

Una última observación, referida a la "estructura productiva" que desarrollan estas tierras, nos confirma, con toda claridad, los aspectos que estamos comentando. Si comparamos, entre cada uno de los tramos considerados, el total de la población activa que se encuentra, por tanto, en condiciones para incorporarse al trabajo, volvemos a encontrarnos con la desventaja que acumula el "tramo palentino". En este sector caminero, en efecto, sólo nos encontramos con 2.475 habitantes que ejercen algún tipo de actividad productiva, frente a los 104.775 de León, o los 73.659 de Burgos. Y si concretamos cómo se distribuye dicha población activa, por sectores económicos, de nuevo es el "tramo palentino" donde el "sector agrícola" ocupa, en el conjunto del Camino, el mayor número de personas. La "Tierra de Campos" es, prácticamente, el único lugar del "recorrido jacobeo" Castellano donde aún se puede hablar de una importancia, siempre relativa, de la agricultura. Bien entendido, que en el conjunto de la economía son los "servicios" los que ocupan, a lo largo del recorrido que representan los tres tramos considerados, el primer puesto, excepto en el caso de Burgos. En el tramo del Camino que pasa por esta provincia, en efecto, el porcentaje de ocupados en el "sector servicios", un 33%, se ve superado por aquel otro que se refiere al "sector industrial", un 47%, considerando, dentro de este sector, lo que puede desvirtuar estas cifras, al de la construcción.

La actividad económica más desarrollada, por tanto, en el territorio Castellano que es atravesado por el Camino de Santiago, es, como decimos, aquella que hace referencia a los

“servicios”, si exceptuamos el caso de Burgos. Y la actividad menos desarrollada es la “agricultura”, exceptuando, también, el caso de Palencia, donde, sin superar a los “servicios”, prácticamente marcha en paralelo con los mismos.

Y si nos empeñamos en conocer cómo se desarrolla el uso que se hace de las tierras cultivables, comprenderemos la importancia, siempre relativa, decimos, que esta actividad tiene en el territorio palentino. Refiriéndonos a la “estructura agraria”, en efecto, podemos decir que en el “tramo palentino” se encuentran “labradas” el 89% de las tierras, mientras que en León sólo alcanzan el 42% y en Burgos el 60%. El “tramo palentino”, por tanto, se presenta como el territorio más dedicado a la agricultura, a pesar de contar con una baja proporción de habitantes en edad activa, de no contar, por otro lado, con personas jóvenes suficientes y adecuadas para el trabajo, ejerciendo, por otro lado, como lugar que acoge a la población de más alta edad. Esta es, en suma, la situación que define a uno de los tramos del Camino más característicos que se identifican con el territorio Castellano.

V - El Camino como una diversidad de Valores Patrimoniales

El Patrimonio del Camino podemos clasificarlo y caracterizarlo en función de los siguientes elementos:

1. **Un Patrimonio Infraestructural Caminero.** Se trata, específicamente, de categorías patrimoniales vinculadas con el campo de la ingeniería, un “patrimonio ingenieril-económico”, en suma, que se manifiesta a través de estructuras físicas como la “vía” propiamente dicha, los “puentes”, las “fuentes”, “presas”, “molinos”... etc. Todos ellos constituyen elementos que hacen acto de presencia y acompañan a todos y cada uno de los lugares donde se produce una expresión de referencia del Camino, haciendo frente a necesidades derivadas tanto del hecho, en sí, de la peregrinación, como a aquellas otras que, paulatinamente, se van a ir imponiendo a este último. Nos referimos, en efecto, a aquellas necesidades que nos remiten a procesos productivos, a intercambios comerciales, a difusiones culturales, que acabarán todas ellas, al final, imponiendo su lógica a la realidad originaria del recorrido Jacobeo.
2. **Un Patrimonio Infraestructural de Servicios.** Se trata, a diferencia del “patrimonio ingenieril”, de aquel otro que tiene como función expresar y hacer frente a las necesidades concretas del peregrinaje, sobre todo, aquellas que hacían referencia al descanso, al culto y obligaciones religiosas comprometidas, al mantenimiento y atención de todos aquellos que emprendían el recorrido. Todas estas necesidades se satisfacían y se han expresado en toda

La riqueza patrimonial del Camino



La Peregrina. Sahagún



El Camino en Burgos



Carrión de los Condes



El Camino en Grañón



Castro Jeriz



Fromista



El crucero como hito



La Peregrina. Sahagún



Monasterio de S. Benedito. Cluny, en Sahagún



S. Tirso Sahagún



S. Lorenzo. Sahagún

una serie de edificios concretados, sobre todo, en los Albergues u Hospitales de Peregrinos y en los Monasterios. Todos ellos, antaño “equipamientos de acogida”, constituyen, en la actualidad, un patrimonio muy importante para proceder a la puesta en valor del Camino.

3. **Un Patrimonio Monumental que se expresa mediante “Hitos Simbólicos”.** A lo largo del Camino, en efecto, vamos a encontrarnos con toda una serie de Monumentos, que podríamos calificar como “monumentos menores”, que constituyen, algunos de ellos, las señas de identidad del recorrido, lo que quiere decir que, al encontrarnos con ellos, nos están indicando que estamos en camino. Son, por tanto, algunos de los referentes, auténticas “piedras guías”, con capacidad para enseñar el Camino al peregrino, para que no pierda su sentido de la orientación. Actúan, en una palabra, como “mojones” que señalan el Camino. Es el caso, por ejemplo, de las numerosas **Cruces** que nos encontramos a lo largo del mismo, tanto en los lugares habitados como en aquellos otros que están aislados en medio del campo. Los **Rollos**, aunque con significados diferentes, ya que designaban, ante todo, el ámbito donde se ejecutaba la justicia, también como signos que memorizaban la fundación de una ciudad, los encontramos, con cierta frecuencia, en las ciudades del Camino, indicándonos, con ello, que estamos ante entidades urbanas dotadas de cierta autonomía, que gozan de un origen fundacional, que han sido dotadas de un Fuero, de beneficios emanados de la voluntad de Reyes o de Señores Feudales, que, en suma, están contribuyendo a la puesta en valor y colonización de un territorio.
4. **Un Patrimonio Monumental Arquitectónico.** Nos referimos, naturalmente, a todo el elenco de tipos que configuran el catálogo monumental arquitectónico que se expresa a través de las numerosas iglesias, monasterios, albergues, palacios, pequeñas ermitas, eremitorios, muestras de arquitectura, fundamentalmente, religiosa que van jalonando todos y cada uno de los rincones con los que se reconoce el Camino. Podemos hablar, incluso, de un tipo de arquitectura religiosa, sobre todo iglesias parroquiales, que portan en sus formas decorativas las señas de identidad del Camino. Es el caso del llamado “ajedrezado”, decoración que, a manera de los cuadros de un ajedrez, recorre, a cierta distancia del suelo, y en paralelo al mismo, los muros de las iglesias. A esta decoración se la considera típica de las iglesias del Camino, desde sus primeras manifestaciones en la Catedral de Jaca hasta la ciudad de Santiago de Compostela.
5. **Un Patrimonio Urbano.** Se trata, como ya lo hemos indicado, de las “Ciudades del Camino”, entidades urbanas que se han desarrollado estrechamente vinculadas con la lógica del mismo. Estas ciudades habría que entenderlas en su doble versión. En primer lugar, como consecuencia del planteamiento de “nuevos trazados”, en su calidad, por tanto, de obje-

tos que, en cierta manera, han sido previamente “proyectados”, aunque atendiendo únicamente a la formalización de los elementos básicos que se identifican con el Camino. En segundo lugar, como resultado final del proceso de acumulación complejo que hemos comentado. Como denominador común, que caracteriza a todo este patrimonio urbano, podemos decir que no se trata de trazados semejantes a los que observamos en las llamadas “bastidas”, sino más bien del resultado final de un proceso de desarrollo espacial vinculado a la existencia previa del Camino. Podemos decir, en este sentido, que no son auténticas “ciudades trazadas”, sino que es el Camino quien, al adquirir, en momentos concretos de su recorrido, cierto grado de complejidad, por acumulación de funciones, adopta las características propias de una “calle urbana”. En realidad, lo que está consolidado como tal es el Camino. Por concentración y acumulación de servicios se genera una “estructura urbana”. Es el Camino el que se convierte, en función de dicha acumulación, en el “punto-línea” de referencia donde se localizan los servicios.

De entre los diversos tipos de ciudades que aparecen vinculadas con el Camino de Santiago, deseamos destacar aquellas cuyo origen, fundación y desarrollo posterior, ha estado relacionado, con la previa construcción de específicas “infraestructuras camineras”. La base originaria que les ha proporcionado el asiento material a estas poblaciones lo encontramos en el hecho de la creación de nuevos tramos del Camino, tramos que, en estas ocasiones, se han construido sin apoyarse en infraestructuras existentes. Se produce, en este sentido, la creación de “nuevas ciudades” en la medida en que así lo exigen las “nuevas infraestructuras viarias” planteadas. Es el caso, como ya lo hemos indicado, del “sistema de nuevas ciudades” que se materializó en el tramo territorial comprendido entre Nájera y Redecilla del Camino, concretamente el que une Santo Domingo de la Calzada con esta última localidad, un recorrido de, aproximadamente, 15 kilómetros.

Estas ciudades adquieren, todas ellas, la forma lineal, forma, por tanto, abierta y muy estrechamente relacionada con el tráfico de personas y mercancías. Estas ciudades suelen tener un recorrido de entre 200 y 1000 metros, adaptándose su forma final, siguiendo siempre la lógica de la “linealidad”, a distintas casuísticas topográficas. Se trata, por tanto, de una forma flexible adaptable a cualquier tipo de terreno. Como muy bien nos indica A. Soria, *“El camino de Santiago. Vías, estaciones y señales”*, la forma lineal es precaria, lo que implica que su creación, tarde o temprano, se encuentra con una limitación interna. Se trata de una forma que, en este sentido, no puede ser ilimitada, llegando un momento en el que la ciudad no puede, ni debe, crecer más porque no sería funcional para los medios de comunicación existentes. Estas distancias máximas pueden ser el kilómetro. Cumplido este “límite funcional” el crecimiento comienza a producirse en paralelo al eje, repitiendo calles a ambos lados del mismo. De esta forma, no se pierde la “linealidad”, optándose por duplicar la ciudad originaria.

Las Ciudades del Camino pueden ser producto, también, de la incorporación al mismo de

Las riqueza patrimonial del Camino



Encuentro Camino - Canal



Sahagún



Señal en El Monasterio de las Huelgas



Señal en redecilla del Camino



Señal en Itero



Hito sacro. Valdefuentes



Villalcazar de Sirga



Villalcazar de Sirga

aquellas que ya existen como tales. En estos casos, el Camino, al incorporar a su estructura territorial "ciudades existentes", actúa como impulsor de su expansión y desarrollo. En estos casos, el Camino, a su paso por estas "ciudades existentes", provoca la creación de estructuras urbanas autónomas, a veces, incluso, independientes de la "ciudad encontrada", que, a partir de entonces, comienzan a emerger con una pujanza económica y social más relevante, si cabe, que la que representa la ciudad preexistente. El Camino, en una palabra, tiene capacidad para crear "nuevas ciudades" en régimen de continuidad con las que se encuentra: Son los llamados "borgos", estructuras urbanas vinculadas al Camino, donde se acumulan los servicios propios del recorrido Jacobeo. El Camino, en este sentido, se incorpora, como una "calle" más, al sistema viario existente, creando nuevos "barrios".

6. **Un Patrimonio Paisajístico.** Se trata de una manera muy concreta de entender y de expresarse la configuración del medio natural y productivo que se desarrolla en el ámbito territorial del Camino de Santiago. Este paisaje, si consideramos la totalidad de su recorrido, desde la frontera con Francia hasta la ciudad de Santiago de Compostela, es muy variado, ya que a lo largo del mismo nos vamos a encontrar con diferentes Comarcas, Regiones Administrativas y Políticas, cada una de las cuales tiene sus propias especificidades territoriales, económicas, productivas y sociales. Desde la

frontera francesa hasta la ciudad de Santiago de Compostela, en efecto, vamos a encontrarnos, sucesivamente, con las Regiones de Navarra, Aragón, Rioja, Castilla y Galicia. En esta ocasión, vamos a referirnos al Patrimonio Paisajístico que se contempla en Castilla.

Puede parecer, a priori, que nos encontramos en una Región dotada de una unidad paisajística rigurosa, atendiendo a su condición de territorio que, desde un punto de vista geomorfológico, se halla sometido a la lógica que emana de su configuración, casi generalizada a la totalidad del mismo, como una "meseta", como un "altiplano". Esta unidad morfológica no se presenta, en realidad, de manera rigurosa. Desde los Montes de Oca a los páramos de León, pasando por aquellos otros, de tipo calcáreo, que se localizan en torno a Burgos, o por los "detríticos" del valle de la Cueva, todo esto decimos, al expresarnos diferencias entre unos y otros lugares, acompañadas, a su vez, de cambios en la altitud del territorio, ofrecen una variedad de paisajes aunque con el denominador común que identifica lo "mesetario". En cualquier caso, con las diferencias que se observan en el "marco unitario" que proporciona la meseta, el paisaje vinculado al Camino, a su paso por Castilla, nos ofrece un panorama ausente de vegetación, donde domina el cultivo del cereal, rompiéndose esta monotonía, aunque no del todo, sólo en las riberas. Un pequeño grupo de árboles, o arbustos, emergiendo como mástiles en la inmensa llanura cerealista que identifica a la meseta, rompe, a duras penas, con las ausencias que las caracterizan. Los más románticos han hablado del "mar de Castilla", refiriéndose al efecto que produce el viento al encontrarse y chocar con las matas del trigo crecido que, cediendo al peso de la espiga, mueve, de un lado a otro, todas juntas, todas a la vez, pero cada grupo por su lado, sus débiles cañas, pareciendo, todo ello, el juego de las olas en una alta mar poco predispuesta a las grandes catástrofes.

VI - La Tutela del Camino: Tipos y ámbitos objeto de la misma

Las políticas de conservación, en general, se aplican individualmente a cada uno de los elementos que conforman el elenco de Monumentos que han adquirido su categoría como "Monumentos Nacionales". Todo ello, al margen de la consideración del Camino como conjunto que supera la individualidad de sus componentes.

Sobre el Camino pesan, hoy día, **Tres Tipos de Tutelas:**

Aquella que se deriva de su declaración como "**Monumento Histórico**", declaración que data del año 1962, aunque la delimitación real del Conjunto declarado no se efectuó hasta 37 años más tarde, en 1999, lo que delata el escaso interés por proceder a una declaración semejante.

En Segundo lugar, tenemos que hablar de otra declaración, aquella que lo identifica como "**Bien Patrimonio de la Humanidad**", declaración de la que, hasta el momento, no se han observado efectos concretos apreciables.

También podemos hablar de aquel otro tipo de tutela, la más apreciable de todas, aunque sus efectos son excesivamente puntuales, que se refiere a la que se deriva, como hemos indicado, de la declaración-catalogación como **Monumentos Históricos**, pieza a pieza, del conjunto, sobre todo, de la Arquitectura Religiosa, en menor cuantía la de carácter civil, que se localiza a lo largo del Camino.

Si estos son los tres tipos de tutela que observamos en el marco del entorno territorial del Camino de Santiago, ¿cual es el **ámbito al que se extiende dicha tutela?**

En primer lugar, al **ámbito geográfico del Camino**, lo que implica que está tutelado, por razones derivadas de su consideración de Monumento Histórico, una banda de 100 metros a ambos lados de su eje directriz. Se trata de una tutela que no implica una protección rigurosa, sino, únicamente, un control relajado de las intervenciones que se propongan, sobre todo, en su patrimonio arquitectónico catalogado a tal fin. No está establecido, en este sentido, una normativa específica de aplicación general, sino sólo aquella que se aplica, de manera individualizada, a cada una de las intervenciones que se propone, reduciéndose dicha aplicación a una informe, diferente en cada caso, emitido por los órganos administrativos competentes.

El otro **ámbito** tutelado es el que afecta a **los Monumentos Arquitectónicos** que han sido declarados como Monumentos Histórico-Artísticos.

Como se puede observar, la tutela a la que está sometido el Camino de Santiago no sobrepasa protecciones individualizadas, obviándose todas aquellas que tengan que ver con protecciones generalizadas que se apliquen a ámbitos vinculados a categorías territoriales. Las tutelas que afectan al Camino han servido tan sólo de fuerzas de contención para evitar actuaciones no deseadas, aunque sólo en la franja de los 100 metros que se desarrolla a ambos lados del mismo.

VII - La Puesta en Valor del Camino. Actuaciones recientes al respecto

En el proceso de valoración que se ha llevado a cabo en el Camino de Santiago, podemos distinguir dos fases en las que se contemplan métodos y objetivos diferentes.

En un primer momento, el acercamiento a la puesta en valor del Camino se ha emprendido, y aún se sigue haciendo, considerándolo como una única "pieza monumental", o como una suma de "monumentos" que podían ser desagregados, pieza a pieza, tipo a tipo, para proceder a la valoración acordada.

En un segundo momento, se ha considerado que no es posible proceder a dicha valoración si no se contemplan otros elementos del mismo que no se identifiquen, necesariamente, con sus monumentos. De esta manera, se está entendiendo la "puesta en valor" como la recuperación de un territorio en el que están incluidos, como elementos que lo caracterizan, no sólo los monumentos citados sino aquellos otros que tienen que ver, sobre todo, con sus componentes

infraestructurales y productivas. Es el caso, por ejemplo, de la “senda caminera” propiamente dicha, de los “puentes”, de los “hitos” que identifican su “recorrido sacro”, de las “ciudades” que se han creado mediante el impulso ejercido por una infraestructura histórica de las características del Camino, del “paisaje”, cultural y productivo, que nos ha legado etc. Para proceder a una valoración, que incluyese aspectos tan diversos como los citados, por otra parte, no había más remedio que plantearla en el marco de un “proyecto territorial”, superando aquellos primeras tentativas que sólo se inmiscuían, para proceder a tal fin, en lo específico monumental de un territorio, obviando, en suma, sus componentes más destacadas.

Esta es la cuestión que se está planteando en estos momentos, aunque aún siguen considerándose inclinaciones monumentalistas a la hora de poner en valor una “estructura territorial” tan compleja como la que representa el Camino de Santiago.

De las dos opciones planteadas, la que se ha desarrollado con más asiduidad es aquella que ha considerado la puesta en valor del Camino vinculándola a la recuperación-restauración, en el mejor de los casos, de específicas piezas monumentales que, previamente, han sido declaradas, oficialmente, como “monumentos históricos y artísticos”. Se trata, por tanto, de actuaciones individualizadas cuyo objetivo más inmediato es la “restauración” de piezas arquitectónicas, eludiendo un tratamiento de conjunto aplicado a todo un territorio.

Asistimos, actualmente, a una “puesta en valor” del Camino con la que se intenta superar el ámbito clásico del Monumento como exclusiva categoría objeto de recuperación. Hoy día, en efecto, dicha “puesta en valor” se ha extendido más allá del Monumento Histórico tutelado como tal, afectando, al menos, a dos nuevos ámbitos que, hasta el momento, no habían sido objeto de consideración como categorías espaciales sujetos a protección, incluso a algún tipo de intervención, arquitectónica, urbanística o territorial, para proceder a una recuperación que hiciese frente a necesidades actuales socialmente sentidas y demandadas.

Estos dos ámbitos espaciales hacen referencia a:

1. El Camino, la senda, la infraestructura propiamente dicha, procediéndose, como se está haciendo, a **la “recuperación de su recorrido y de su entorno”**, mediante la puesta al día de su señalización, con el objetivo de hacerlo transitable; incorporando puestos de información, ya sean carteles que indican su recorrido o pequeños pabellones desde donde se dan noticias del mismo; y, por supuesto, procediéndose a una sistemática limpieza de los recorridos históricos que aún persisten, o planteándose el trazado de aquellos otros que pueden presentarse como alternativos, esto último sólo en el caso de que el recorrido original se haya perdido u ocultado bajo nuevas infraestructuras viarias creadas bajo el signo de la “modernidad”.
2. Un segundo ámbito espacial, objeto de recuperación, se refiere a **los “centros de acogida”** que se identifican con antiguas instalaciones hospitalarias, o producto de intervenciones actualizadas que están materializando procesos de recuperación de parte del patri-

Las acciones emprendidas



Limpieza y señalización del Camino



Recuperación de antiguos albergue (Albergue en Montes de Oca).



Puesta en valor de la Senda



Puentes alternativos. Puente en Belorado

monio civil existente. De esta forma, se están desarrollando nuevos “centros de acogida” puestos a disposición de los que ejercen, actualmente, la práctica del peregrinaje. Se está recuperando, en suma, una cierta, aunque aún minúscula, red de pequeños albergues sobre la base de los que aún subsisten de tiempos pretéritos.

En cualquier caso, se trata de un recuperación del patrimonio existente que, aunque está recreando parte de la lógica histórica que ha representado el Camino, lo que implica dotarla de un cierto sentido territorial, los resultados finales responden al contexto que se deriva de haber sido planteadas de forma individualizada, tanto desde el punto de vista de la programación como de la gestión de las mismas, al margen, en una palabra, de un Plan de conjunto.

VIII - Hacia un Plan Regional de ámbito Territorial

Decimos que la recuperación emprendida, en el ámbito territorial del Camino de Santiago, no se ha realizado de forma sistemática, no ha estado referida a una visión global de conjunto. Se trata de actuaciones puntuales que no se han realizado ni en el marco de un “proyecto global”, ni sustentadas por una gestión común. Se han manifestado, por el contrario, como iniciativas aisladas, promovidas por entidades de gobierno local o provincial, lo que ha dado lugar a una dispersión de realizaciones que no responden a una idea común de lo que debe ser y representar el Camino de Santiago. Todo ha dependido de lo que han opinado, al respecto, esa diversidad de gobiernos que se responsabilizan de la gestión administrativa de cinco Regiones (Navarra, Aragón, Rioja, Castilla y Galicia), siete gobiernos provinciales (Pamplona, Logroño, Burgos, Palencia, León, Lugo y Coruña), y cientos de entidades municipales.

De entre todas estas entidades administrativas sólo la Región de Castilla ha puesto en marcha un Plan Regional de Ámbito Territorial, Plan del que tampoco podemos decir, a pesar de la voluntad expresada por programar, conjuntamente, el elenco de actuaciones a realizar, que consolide la unidad de actuación que programa. No olvidemos, en este sentido, que el citado Plan es, en realidad, el producto de dos propuestas diferentes: Una de ellas aborda la ordenación del Camino a su paso por las provincias de Burgos y Palencia, presentándose el segundo de ellos como una propuesta que sólo afecta al Camino a su paso por la provincia de León. Los gobiernos provinciales, como decimos, se responsabilizan, cada uno por su lado, del Plan que afecta a su territorio, lo que elude la necesaria coordinación que debería estar presente para procurar el Plan de conjunto que unifique el sentido, al menos en sus aspectos más esenciales, que tendría que caracterizar al Camino de Santiago.

Si el Plan Regional planteado padece, de entrada, de las carencias que hemos hecho observar, el contenido del mismo, por su parte, nos remite a planteamientos muy tradicionales que responden a criterios conservacionistas, muy próximos a las ya caducas técnicas de la “catalo-

gación”, que a aquellos otros que hacen de la recuperación de un bien patrimonial de carácter territorial, como es el caso, el motivo de una intervención activa.

“El Plan Regional de Ámbito Territorial del Camino de Santiago a su paso por la Comunidad de Castilla y León”, en efecto, se propone los siguientes objetivos:

Recuperar la “continuidad” del Camino, a pesar de las muchas dudas que se tienen al respecto. El Camino, como ya hemos comentado, se configuraba más como una “red”, una “maraña”, que como un recorrido único. Recuperar una continuidad de la que, históricamente, no tenemos evidencia científica, implica una práctica que nos recuerda mucho a aquella otra desarrollada en el campo disciplinar de la “restauración arquitectónica”, práctica que, como se sabe, ha colaborado, con cierta frecuencia, a la “construcción” de inventos formales injustificados que han manipulado la tradición cultural que comunicaban los edificios intervenidos a tal efecto.

Este “Plan Regional”, por otro lado, establece “bandas de protección” para el recorrido así establecido: Unos 100 metros a ambos lados del eje directriz del mismo, protección esta a la que denominan de “tipo intensivo”, no definiendo, con claridad, qué se entiende por dicho tipo de protección. También define un segundo tipo de tutela, algo más relajada, la llamada “ambiental”, aplicable a una banda de un kilómetro a ambos lados del eje del Camino, eludiendo, del mismo modo que con la anterior, el alcance de la misma. Estos tipos de protecciones nos recuerda mucho aquellas otras que, durante demasiados años, se aplicaron a los Centros Históricos, y que acabaron por eliminarse dada su ineficacia demostrada. Lo que se plantea en este Plan, por tanto, es un traslado, del Centro Histórico al Territorio Geográfico del Camino, de métodos ya superados y fracasados para proceder a políticas de puesta en valor de bienes patrimoniales.

El “Plan Regional”, también se preocupa de interpretar y definir el recorrido del Camino a su paso por el interior de los núcleos de población que atraviesa, delimitando lugares urbanos donde se programan específicas actividades ligadas al mismo, como “lugares de descanso”, “centros de acogida”, “trazados” específicos para el caminante... etc. Se trata de intervenciones programadas, en general, para “lugares de acogida”, ya sea en su condición de “espacios libres” o proponiendo actuaciones arquitectónicas concretas. Planteamientos, en cualquier caso, muy generales que pueden interpretarse de muy diversas maneras a la hora de proceder a su materialización real, proponiéndose, en general, al margen de lo que realmente necesita el núcleo de población respectivo.

Una “catalogación” de “tipos arquitectónicos” muy diversos, ausente de una sistematización explicativa que justifique una selección semejante, es abordada por el Plan del mismo modo que si se tratase de un “inventario” de elementos existentes en el territorio del Camino. Se trata, más bien, de una selección de piezas que no implica ningún requerimiento, funcional o de servicio, para las mismas. En este sentido, semeja un ejercicio de catalogación clásico,

como si se estuviesen contando, en el mejor de los casos, las piezas de un museo. Su aportación propositiva, en este sentido, es prácticamente nula. En función de dicha "catalogación", se clasifican elementos como Arquitecturas Históricas, Infraestructuras, Puentes, Antiguos Albergues... etc, todo descrito de forma muy general, con mínimos datos que los identifiquen y, sobre todo, sin objetivos claros.

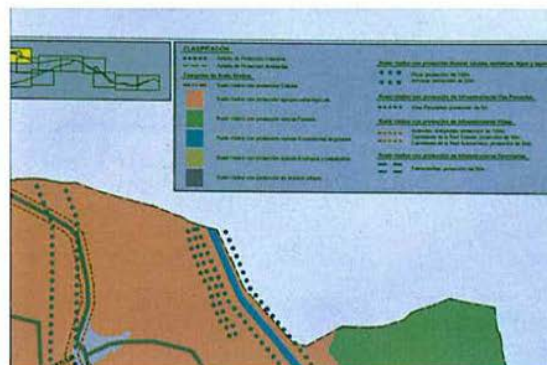
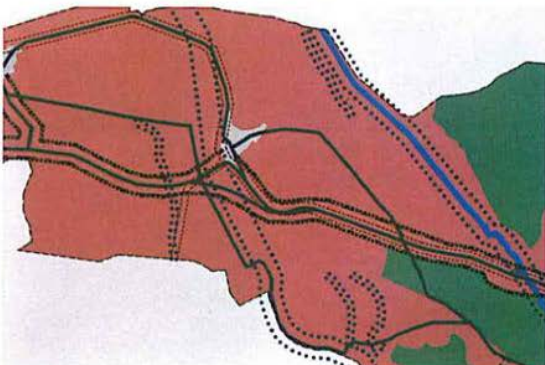
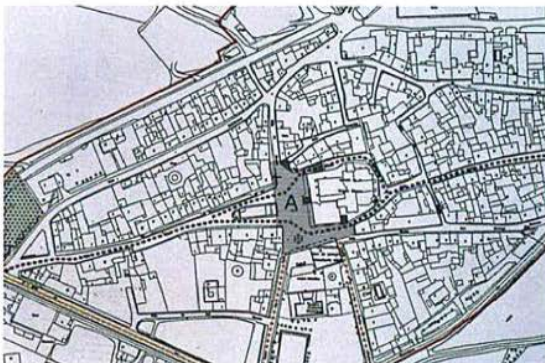
También se catalogan "espacios naturales". Si ya resulta complicado una catalogación de elementos arquitectónico-ingenieriles, sobre todo con la intención de ir más allá de su simple enumeración, mucho más lo es implicarse con catalogaciones de "espacios naturales", de "retazos paisajísticos", ya que si el conocimiento previo de aquellos está prácticamente elaborado, no podemos decir lo mismo de los que se refieren al campo disciplinar del "paisaje" o, en general, del "mundo natural". Si generalista ha sido la "catalogación" que nos han ofrecido de los "tipos arquitectónicos" catalogados en un primer momento, la que se refiere a los "espacios naturales" se ha reducido a ofrecernos una delimitación de los mismos, no sabemos con qué justificación, y a poco más. Esta "catalogación", por último, es muy reducida, limitándose a una muy escasa enumeración de los citados espacios que han considerado como "naturales", sin tener en cuenta lo específico del paisaje Castellano en el que podemos observar, siempre en el ámbito general de la "meseta", una diversidad de manifestaciones geomorfológicas que condicionan la expresión de paisajes específicos.

Por último, se plantean propuestas no vinculantes, referidas a una cierta "ordenación urbanística" de los núcleos por los que atraviesa el Camino, sobre todo en aquellos que, hasta ahora, carecen de Planeamiento. Al no ser vinculante, su incidencia es, prácticamente, nula, lo que alimenta la contradicción que puede producirse entre los intereses del municipio correspondiente, a la hora de proponer el tipo de Planeamiento que le convenga, y aquellos otros que se refieran a la construcción de la "ruta caminera".

Hacia un plan de ámbito territorial

Esquemas de la propuestas.

Valutar el territorio que atraviesa el Camino, recuperando sus encuentros con la ciudades.



IX - Algunas conclusiones

Este “**Plan Regional de Ámbito Territorial**”, por tanto, presta atención, sobre todo, a dos aspectos: En primer lugar, **Reinventa el Camino**, lo que se perfila como uno de sus puntos más débiles, en la medida en que no aborda una real puesta en valor del mismo, insistiendo, en segundo lugar, en un tema, como es el de la “**catalogación**”, que impide interpretarla, por su misma razón de ser, como una acción propositiva acorde con los principios de la “puesta en valor” de un bien patrimonial que, en nuestro caso, al estar dotado de un ineludible carácter territorial, hace aún más compleja la citada valoración emprendida.

En cualquier caso, la puesta en marcha de un Plan de estas características, único hasta el momento que se ha planteado, que sólo interesa y aborda el recorrido del Camino a su paso por la Región Castellana, puede contribuir a identificar la promoción de este “recorrido cultural”, en el mejor de los casos, con la totalidad del mismo, forzando el hecho de que las futuras propuestas territoriales que se elaboren lo hagan con la unidad requerida, sin que ningún recorrido del mismo quede al margen de una “puesta en valor” desde presupuestos territoriales y urbanísticos.

X - Bibliografía Consultada

- Ministerio de Obras Públicas y Transporte. "El Camino a Santiago. Vías, estacione y señales". Madrid. 1993.
- Gómez de la Serna. G. "Del Pirineo a Compostela". Madrid. 1965
- Vázquez de Parga, L; Lacarra, J. M^º; Uría Riu, J. "Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela" Madrid. 1949.
- Passini, J. "El Camino de Santiago. Itinerarios y núcleos de población". Madrid. Ministerio de Obras Públicas. 1993.
- Bravo Lozano, M. "Guía Práctica del Peregrino. El Camino de Santiago". Centro de Estudios del Camino Santiago. Sahagún. 1999.
- "Guía del Peregrino Medieval ("Codex Calixtinus")". Edición y traducción de Millán Bravo Lozano. Centro de Estudios del Camino de Santiago. Sahagún. 1989
- Martínez García, L.
"El Camino de Santiago. Una visión histórica desde Burgos". Burgos. 2004.

XI - Iconografías relativas a los lugares por donde pasa el Camino



Bradford. Villafrancadel Bierzo



León. Venta, Siglo XVIII



Camino por León. S. XVI



León, S. Isidoro. 1906



León. Plaza Mayor. 1906



Parcerisa. Las Mullaras de León



Doré. Paisaje Leonés



Parcerisa. Sahagún.



León. S. Marcos. S. XIX



Doré. Paisaje por Sahagún.



Gadow. Villafranca del Bierzo. Final S. XIX

LE MONT SAINT-MICHEL, QUESTIONS DE VALORISATION

Paulette Girard - *Ecole d'Architecture de Toulouse, Responsable Scientifique de PVP*

Françoise Blanc - *Ecole de Toulouse et de Bordeaux, Coordinatrice PVP*

Introduction

Ilot de granit normand, surnommé «la merveille de l'Occident», classé au patrimoine mondial de l'UNESCO, le Mont Saint Michel est l'un des monuments historiques le plus visité de France et accueille 3,5 millions de personnes par an.

Lieu de pèlerinage célèbre depuis sa fondation en 708, il doit son caractère exceptionnel à une situation géographique singulière, à plus d'un millénaire d'histoire tourmentée, à une architecture complexe, faite de juxtapositions insolites et admirables et enfin aux légendes extraordinaires qui l'entourent.

Le Mont Saint-Michel est un cas particulièrement intéressant à considérer, non seulement pour ses caractères monumentaux et paysagers extraordinaires, mais aussi parce qu'il représente et cristallise aujourd'hui une grande complexité d'enjeux: économiques, touristiques, culturels et symboliques au niveau national et européen.

Sauvegardé et mis sous tutelle de toutes parts, accumulant toute la stratification possible des protections, ayant un grand essor économique, il est paradoxalement menacé dans son intégrité... Quelle est-elle aujourd'hui? Quelles valeurs pour demain?

La mission que nous avons accomplie dans ce travail d'investigation, les visites et entretiens avec des opérateurs comme l'Administrateur de l'Abbaye du «Centre des monuments nationaux», nous amènent à poser quelques questionnements par rapport à la constitution physique et historique du site et du monument, son essor économique, et à interroger les projets de mise en valeur. Prétexte aussi pour percevoir et pénétrer les valeurs de ce lieu sublime et inquiétant...

Si nous rappelons ses caractères mythologiques, religieux, historiques, géophysiques ainsi que ses conditions socio-économiques pour mieux en comprendre toutes les composantes, si nous envisageons les projets d'aménagements en cours, c'est avec la conscience que toutes les échelles sont ici cruciales parce qu'elles sont inter-dépendantes; qu'elles soient spatiales, temporelles, institutionnelles ou économiques. La complexité vient de cette inter-dépendance. La richesse et la beauté du lieu se trouvent aussi dans l'articulation extraordinaire de toutes ces échelles. C'est aussi à l'aune de cette articulation que l'on pourra considérer la valeur des différents niveaux de projets pour le futur.

Ce lieu construit par les hommes depuis plus d'un millénaire, s'est aussi, sans cesse, conçu dans le récit et l'imaginaire au long des siècles, au gré des volontés politiques, des nécessités

de la croyance et du pouvoir religieux, des aléas de l'histoire. Véritable palimpseste de légendes, de mythes fondateurs, comme de prouesses architecturales et techniques, il continue de nous interroger aujourd'hui dans notre culture contemporaine.

C'est dans cette mise en perspective que nous tenterons d'approcher, dans la thématique commune des Lucus, notre projet européen Culture 2000.

I - Situation et cadre existant

Autrefois appelé Mont «Tombe», le Mont-Saint-Michel, est né lors du soulèvement hercynien de l'ère primaire, en même temps que «Tombelaine», îlot voisin, de forme plus longue et basse, situé au Nord de la baie, auquel répond, sur la terre ferme, au Sud Est, le mont «Dol», très tôt habité et siège de cultes solaires.

Le Mont se présente comme un îlot granitique de 950 mètres de pourtour à sa base et de 78 mètres de hauteur. Ce qui appelle le nom de Mont dans cette région de plaines, de l'Ouest de la France, où les collines les plus hautes ne dépassent pas 400m.

Ancré entre le Cotentin et le Nord Est de la Bretagne, il est le théâtre du jeu extraordinaire des marées, lesquelles, au moment des équinoxes, entraînent la mer basse à plus de 18 kilomètres des côtes, isolant la cité sur un désert de grèves et de sables, et reviennent l'encercler de toutes parts, non «à la vitesse d'un cheval au galop», comme l'instaure le dicton populaire, mais à celle d'un «homme marchant d'un bon pas».

Par ailleurs, en proie à des phénomènes climatiques surprenants, où le temps passe brutalement du soleil, à l'orage et la tempête, où le brouillard plonge soudainement les lieux dans une opacité inquiétante, le Mont a très tôt cristallisé les craintes des hommes, comme un lieu étrange, où la nature est effrayante et mystérieuse.

Hélas, l'abbaye fortifiée, n'est plus aujourd'hui une île fascinante, suspendue entre ciel et mer. Elle est reliée à la terre par une digue qui dessine, jusqu'au continent, une courbe tendue, sur laquelle passe la voie routière, qui se termine par de grands parcs de stationnement des véhicules installés au pied des remparts.

De plus, la rivière Couesnon dont l'embouchure se situe dans l'axe du Mont, se jette dans la baie où elle divaguait en multiples bras changeants, a été canalisée au XIXème et régulée par un barrage en 1969. Du fait, ce cours d'eau ne joue plus son rôle initial de nettoyeur des sédiments que chaque marée vient déposer sur les côtes. La construction des polders a achevé l'ensablement de l'anse sur une grande partie des faces Est, Nord et Sud du Mont.

Le site reste toujours surprenant par son horizontalité et la perte de repères qu'il suscite, face au désert de «tangué» grise qui entoure le Mont. Toute notion de distance se trouve supprimée au regard de l'homme, inexistant dans ces étendues de grèves et d'eau qui rejoignent le ciel à l'horizon incertain. La seule verticalité remarquable demeure le Mont, cathédrale de pier-

re, fruit du travail de la nature et de celui des hommes, que domine la statue dorée de l'archange au sommet de la flèche de l'église abbatiale.

On peut répertorier trois échelles d'études sur le Mont-Saint-Michel:

- le grand site qui englobe la baie et son territoire côtier,
- le Mont lui-même, ses constructions et son village,
- la «Merveille», monument historique classé, qui concerne les bâtiments abbatiaux construits au sommet du Mont.

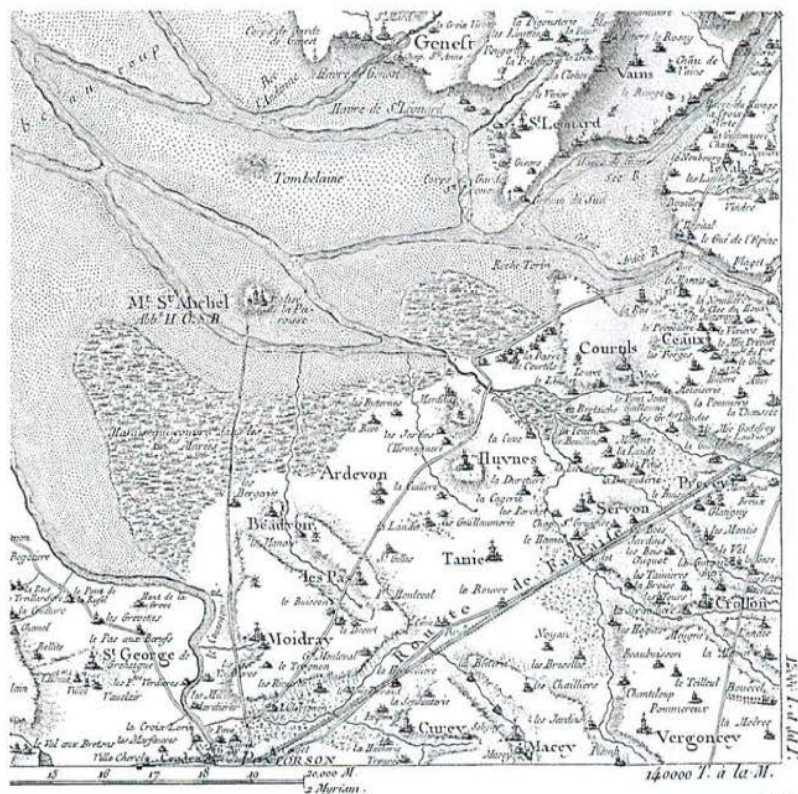
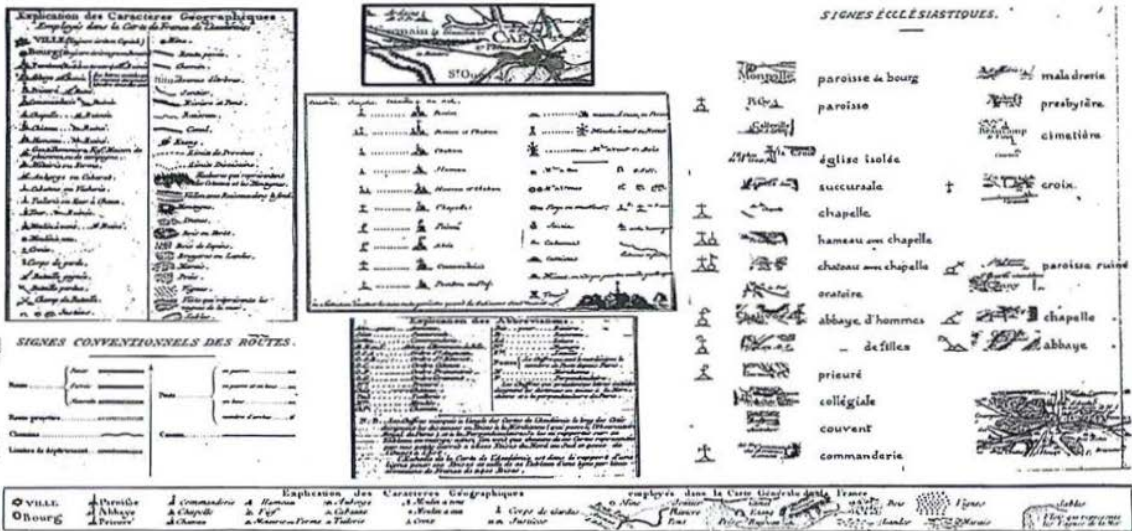


Illustration N°2: cartes de Cassini établies au XVIIIème, montrant le cheminement des fleuves côtiers dans la baie



iii. N° 2 bis: symboles de la carte

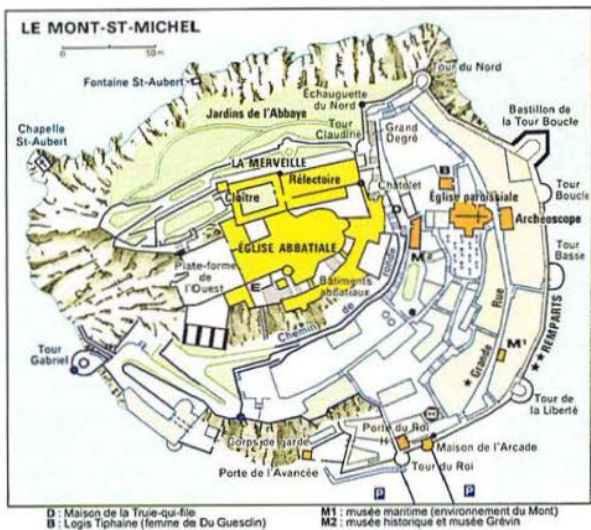


Illustration N°3: Plan général du Mont-Saint-Michel

Illustration N° 1: vue du Mont-Saint-Michel depuis le continent:



II - Caractere sacre mythes et legendes

C'est avec la nécessité d'asseoir la puissance de l'église et d'éradiquer les cultes païens que sont nés, des écrits monastiques, les légendes sacrées qui entourent le Mont et ajoutent à son mystère.

Initialement appelé, le Mont TOMBE, (du latin tumba « tumulus »), le Mont-Saint-Michel, fera l'objet, au cours des siècles, d'une superposition de récits symboliques autour de mythes fondateurs servant les nécessités culturelles et historiques de l'époque.

Les caractères physiques qui le caractérisent ont grandement facilité la transposition mythologique.

L'installation de lieux de culte sur des sommets où semblent se confondre ciel et terre, symbole de l'union des dieux et des hommes, apparaît sûrement dès le II ou III^{ème} millénaire avant notre ère. Couronné par l'abbaye, le Mont incarne parfaitement l'image de la « Jérusalem Céleste », décrite par saint Jean, dans le livre de l'Apocalypse. Amarré à la terre sur des grèves incertaines, émergeant tour à tour des flots ou des brumes, il évoque irrésistiblement une cité surnaturelle.

Ici peuvent facilement se cristalliser les peurs et les interrogations des hommes:

A cause du brouillard soudain qui l'enveloppe souvent et brutalement, il devient le domaine des fantômes des âmes errantes.

A cause de la côte qui l'entoure et qui a longtemps été très instable. Se modifiant au rythme des marées, tour à tour pâturage ou marécage, elle cache les légendaires sables « mouvants ».

A cause de la mer qui est inquiétante, surtout ici où le phénomène des marées prend une ampleur inégalée. Or, jusqu'au XVI^{ème} siècle, la mer est perçue comme un être vivant et redoutable, lié au monde des enfers. Elle abrite des monstres, une faune terrifiante que décrit la bible. « Alors de mer il n'y aura plus, alors de mort il n'y aura plus », Apocalypse XXI 1-4. Mourir noyé est une infamie car le corps disparaît sans avoir ni sépulture, ni sacrements chrétiens. Un dicton normand du Moyen Âge atteste des périls qui menacent le voyageur: « Si tu vas au Mont, confesse tes péchés et fais ton testament ».

Tous les récits de la fondation du Mont-Saint-Michel ont, pour unique origine, le manuscrit de « la Revelatio ecclesiae sancti Michaelis », rédigé par le moine Hervard, dans le courant du IX^{ème} siècle. A cette époque, en 851, le Roi Charles le Chauve remet entre les mains d'Erispoé le comté de Rennes et le fait Roi de Bretagne, asseyant ainsi son pouvoir. Or, l'appartenance du Mont à la Bretagne ou à la Normandie, sur la frontière des quelles il se situe, a toujours fait l'objet de discussions et de litiges. De ce fait, il semble bien que l'évêque d'Avranches, inquiet, ait voulu, par ce récit hagiographique, affirmer son pouvoir sur le monastère et sur le Mont qui appartiennent à son diocèse face à la progression politique et monastique bretonne.

Dans la première partie du texte, saint Michel demande d'être vénéré au Mont, comme il l'est déjà au Monte Gargano, dans les Pouilles italiennes.

Le choix d'honorer saint Michel en 708, n'est pas neutre. L'épiscopat va imposer un «*Archange guerrier*». C'est un chevalier qui, avant même la Création, combat toutes les forces du mal, notamment le dragon à sept têtes. Il protège le peuple juif avant même l'incarnation du Christ. Par extension symbolique, il devient le défenseur de l'église et des justes. C'est lui qui pèse les âmes. A ce titre il fait écho à Hermès (Mercure) qui remplissait des fonctions voisines dans la mythologie grecque. En France, on trouve des lieux de dévotion, qui lui sont consacrés à partir du VII^{ème} siècle, et qui sont tous situés sur des hauteurs autrefois dédiées au Mercure gallo-romain. Une légende de l'époque carolingienne raconte comment, sur le mont Dol voisin, fréquenté par les sorciers, Michel, vainquit les forces de Satan avec l'aide de Samson, évêque de Dol, qui put ainsi y implanter un sanctuaire chrétien. Mais malgré les efforts qu'elle déploya, l'église ne parvint pas à éradiquer complètement les pratiques païennes. De nos jours encore, de prétendus héritiers des cultes druidiques viennent, en été, y saluer le soleil et honorer la déesse gauloise Sessia.

On retrouve un récit fondateur semblable au mont Saint Michel de Cornouailles, en Angleterre (Saint-Michael's-Mount), où l'archange ayant vaincu Satan, aurait demandé à l'évêque d'Exeter de fonder un couvent de moniales, au sommet du rocher. Il fut remplacé par le château fort d'une garnison à la fin du Moyen Âge, dont il ne subsiste, maintenant, que des ruines.

La seconde partie parle de la forêt profonde qui reliait le Mont à la terre, celle là même que les moines retrouvèrent engloutie à leur retour du Mont Gargan. Il faut lire ici la réunion de plusieurs symboliques.

La réalité géophysique ne semble guère corroborer cette version des faits, bien que la grande marée de 709, qui fût d'une amplitude exceptionnelle, ait pu ravager les terres côtières. Cependant, la tradition populaire parle, à cet endroit, de l'épaisse forêt de Scissy (déesse gauloise), qui fut détruite par un raz de marée monstrueux, qui transforma le Mont en île. Si la référence au mythe universel des terres englouties est évidente, il faut y voir également la référence à la lumière chrétienne que les moines apportent ici, par l'intermédiaire des reliques du Saint. Lumière qui chasse l'obscurantisme païen et engendre les miracles: celui des «douze aveugles qui reçoivent la lumière» et celui des infirmes qui guérissent, comme le décrit le septième chapitre, introduisant ainsi, les vertus pèlerines.

Par ailleurs, le Mont, alors isolé sur ses grèves, suggère parfaitement l'image de «*l' Arche de Noé*» échouée après le déluge sur une terre dépeuplée et l'image du désert, à la fois lieu de méditation où rien ne détourne de la contemplation religieuse et symbole du paradis perdu.

La troisième partie, corps du récit, conte le songe d'Aubert et la fondation de la première église. Il faut souligner ici, la grande similitude qui unit le texte de la «*Revelatio*» au

«Memoriam» du Monte Gargano que l'Archange donne en référence à Aubert lors de sa première apparition. Il est écrit qu'à trois reprises, Michel visite Aubert, en songes, en lui ordonnant de construire un édifice en son honneur. La troisième fois, pour le convaincre d'obéir, il aurait touché, de son saint doigt, la tête d'Aubert, sur le crâne duquel serait restée une empreinte indélébile.

Alors qu'il s'interroge sur les dimensions du sanctuaire, l'ange précise à Aubert qu'elles lui seront indiquées par «l'espace foulé par les pieds d'un taureau volé et caché là». Les paysans, réunis sur les lieux, pour la construction, ne purent déplacer les deux grosses pierres qui s'y trouvaient. Ce fut Bain, père de douze fils qui ayant eu une vision nocturne de l'Ange, se joignit aux ouvriers et déplaça les pierres sans efforts avec l'aide de ses enfants. La dernière vision indique à Aubert de poser les fondations sur l'emplacement épargné par la rosée du matin.

Outre les références païennes au taureau et aux grandes pierres qui marquent les empreintes préhistoriques, il convient de prendre en considération, en référence à l'étude de N. Simmonet, l'épisode de Bain qui est très significatif. Il pose question en venant perturber l'ordonnement classique du récit hagiographique traditionnel. En effet, habituellement seul le Saint, reçoit visions et inspiration des cieux. Or, Bain tient, ici, le rôle capital. Il est appelé par l'Ange pour accomplir des actes fondateurs: soit en déplaçant des pierres néolithiques, il fait triompher la foi chrétienne sur les cultes païens, soit en accomplissant un rite de construction, il sacralise le lieu. Pour sa part, Aubert n'en accomplit aucun.

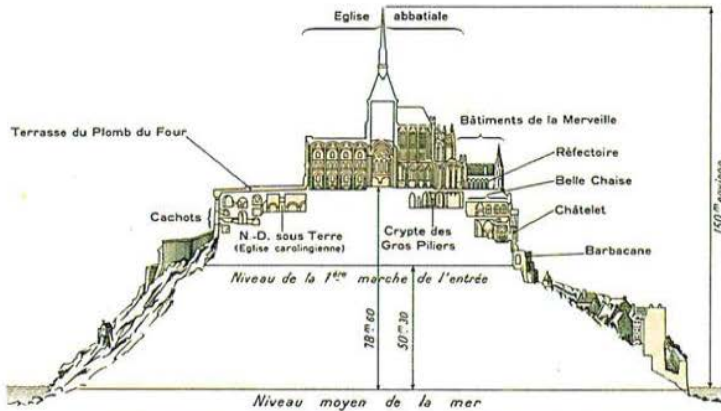
On pourrait voir en Bain, le père abbé d'une communauté monastique antérieure, véritable fondateur du Mont, puisque, la première installation chrétienne, semble remonter au VI^{ème} siècle, époque à laquelle des religieux y établirent un lieu sacré dédié, probablement, à Saint Symphorien ou à Saint Etienne. Le récit officiel les replace ainsi dans la mémoire populaire, mais, par l'intermédiaire de Saint Aubert, il entérine définitivement l'autorité de l'évêque sur le monastère montois.

Le Mont sera donc réputé miraculeux, capable de guérir la cécité, la possession, la folie, les maladies de peau et aussi la stérilité, en référence à la légende de la pèlerine sauvée des eaux. Une femme enceinte qui partait au Mont faire ses dévotions, se trouva surprise par l'arrivée de la marée. Le Saint, l'enveloppant de son manteau, la préserva contre les flots hostiles. L'enfant qui naquit de ce miracle, devint moine.

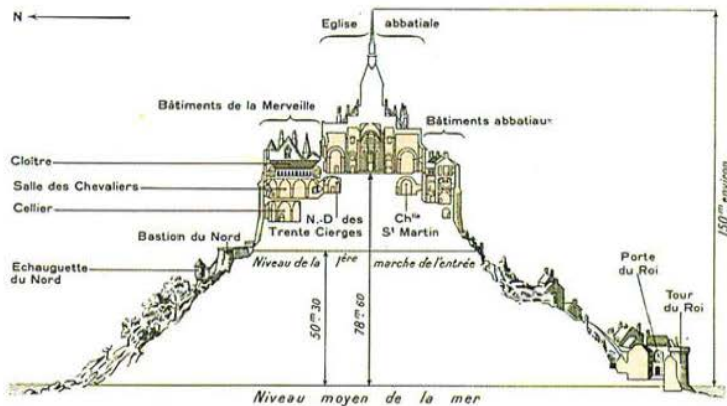
Au fil du temps, les récits se diversifièrent et se superposèrent au texte fondateur dont nous avons essayé de faire, brièvement, la synthèse. Cependant la symbolique qu'il évoque, tisse encore, de nos jours, les croyances populaires et religieuses constitutives de sa réputation.

III - Histoire architecture et politique

Tel qu'il s'offre aujourd'hui, à nos yeux, le Mont, n'est plus seulement un accident vertical de la nature, étrangement ancré au centre d'un paysage horizontal. Cette typologie particulière a été magnifiée au cours des siècles, par le travail des hommes qui, superposant inlassablement les constructions à son sommet, l'ont élevé à 150 mètres des flots. L'architecture de pierre qui prolonge celle du rocher marquant de son sceau les tribulations de l'histoire et les luttes des pouvoirs temporels et spirituels qui se le disputèrent.



Coupe transversale de l'Ouest à l'Est, dans l'axe de la nef de l'église.



Coupe transversale du Nord au Sud, dans l'axe du transept de l'église.

Illustration N°4: coupes du Mont

VIII^{ème} siècle, l'Oratoire d'Aubert.

Aubert construit un petit oratoire en forme de grotte, à l'image de celle du Monte Gargano, pouvant accueillir une centaine de personnes et dont il ne subsiste aujourd'hui, qu'un pan de paroi encore visible, au niveau de Notre Dame sous Terre. Le premier édifice est consacré en l'an 708, confié à 12 chanoines et le Mont Tombe est rebaptisé Mont-Saint-Michel.

Il fait suite au sanctuaire chrétien établi là, depuis le VI^{ème} siècle que nous avons évoqué au chapitre précédent.

Dès lors les édifices vont se succéder sur le Mont jusqu'au XVI^{ème} siècle et pourtant construire dans ces conditions est un véritable tour de force. Il faut aller chercher les blocs de granit dans l'arrière pays breton ou aux îles Chausey et, les transporter avec difficultés jusqu'au sommet, fort étroit. Ici, tout oblige à prendre appui sur les flancs du rocher escarpé. Cependant, l'abbaye bien fortifiée ne sera jamais prise et résistera toujours aux envahisseurs.

Les pèlerins viennent nombreux au Mont qui gagne en notoriété et ceci même pendant la Guerre de Cent ans, alors que les Anglais sont maîtres de la région et, moyennant finances, accordent des sauf-conduits aux pèlerins. Ici, se mêlent gueux, nobles, riches bourgeois et voyageurs. Les plus pauvres sont hébergés par les religieux, dans les bâtiments de l'aumônerie. Pourtant entre sables trompeurs où l'on s'enlise et la mer furieuse où l'on se noie, la traversée est dangereuse. Jusqu'au XVIII^{ème}, il ne passe pas une semaine sans mort d'homme, ce qui vaudra au Mont le nom de: «Saint-Michel au péril de la mer».

Ce rocher n'est pas simplement un sanctuaire, c'est un lieu stratégique de première importance que vont se disputer le Comte de Bretagne et le Duc de Normandie. Il est resté normand jusqu'à ce jour, au grand dépit des bretons qui accusent «le Couesnon dans sa folie d'avoir mis le Mont en Normandie».

Les invasions de pirates venus du Nord, attirés par les richesses de l'église, se poursuivirent jusqu'au début du X^{ème} siècle. Ils forcèrent à plusieurs reprises la communauté à se réfugier dans les villages de la baie. Mais le lieu ayant acquis rapidement un grand renom, ces menaces ne découragèrent pas les pèlerins et un petit village, sûrement construit en bois, s'installa rapidement au pied du rocher. Déjà les hôteliers, les marchands et les aubergistes accueillaient les pèlerins.

Illustration N°5: une architecture issue du rocher



X^{ème} siècle, Notre Dame sous Terre.

Depuis le IX^{ème} siècle, vies laïque et religieuse coexistent au Mont. La conduite des moines «abandonnés aux plaisirs de la table, des chasses et autres voluptés», suscitait un tel scandale que Richard II, duc de Normandie, les chassa. En accord avec le Pape Jean XIII, il les remplaça, en 966 par une élite spirituelle et intellectuelle de 30 bénédictins, hommes sûrs et totalement dévoués à la cause normande. A l'image de l'abbé Magnard II à qui l'on doit la construction de Notre Dame sous Terre. Ce prélat intègre, fervent partisan d'une réforme monastique, laissa l'abbaye sous l'emprise et la protection des seigneurs laïques.

XI^{ème} siècle, Abbaye bénédictine.

Richard II de Normandie en épousant Judith de Bretagne en 1017, signe l'alliance d'un puissant duché protecteur du Mont. Tout au long des XI et XII^{ème} siècles les Ducs de Normandie vont intervenir dans l'élection de l'Abbé du Mont et se poser en mécènes et protecteurs de l'abbaye. Quand Guillaume le conquérant décide d'envahir l'Angleterre, il demande son aide à l'abbé du Mont qui lui arme quatre bateaux. Après sa victoire d'Hastings, il offre plusieurs territoires anglais à l'abbaye qui va considérablement s'agrandir et s'enrichir durant le siècle.

Richard II engage un grand projet d'abbaye élégante qu'il confie à l'abbé Hildebert II. Celui-ci imagine de construire une plate forme au sommet du mont qui sera soutenue par des cryptes latérales dont les piliers seront assez puissants pour porter le futur sanctuaire roman. Il bâtit également des logis utilitaires: réfectoire, cuisine, dortoir, aumônerie. Ce siècle voit la construction de l'église abbatiale et des chapelles Saint Martin et Notre Dame des Trente Cierges.

XII^{ème} siècle, La cité des livres.

Avec l'accord du Duc de Normandie et Roi d'Angleterre, Henri de Plantagenêt, en qui il trouve un puissant protecteur, l'abbé Robert de Torigny est élu par ses pairs en 1154. Erudit et diplomate qui, développant le scriptorium et enrichissant la bibliothèque du Mont, lui apporte une vie intellectuelle intense, accroît sa renommée et son rayonnement spirituel. Il fit reconstruire la nef qui s'était effondrée en 1103 et édifia deux tours sur la façade occidentale de l'église. C'est à cette époque que l'on érige le bâtiment qui abrite le promenoir des moines, le dortoir et l'aquilon.

XIII^{ème}, La Merveille.

En 1203, les alliés du roi Philippe Auguste, allument un gigantesque incendie qui détruit l'ensemble des toitures et des charpentes, ne laissant que murs et voûtes. Mais l'abbaye résiste. Devant un tel désastre, le Roi, désireux de réparer les dommages envoie à l'abbé Jourdain «une immense somme d'argent» pour entreprendre des travaux de réparation. Ainsi commence en 1210 l'édification de la «plus belle falaise gothique» du Moyen Age qui s'achèvera vers



Illustration N°6: Notre Dame sous Terre, vue panoramique circulaire



Illustration N°7: Vue depuis la plate forme de l'Ouest

1228. Immense construction de trois étages, la Merveille expose sa façade principale plein Nord et réunit aumônerie, cellier, salle des chevaliers et dortoirs, cloître et réfectoire qui se superposent avec légèreté sur l'escarpement.

XIVème, Forteresse et abbaye.

La situation du Mont Saint Michel en fait un lieu défensif privilégié, et le culte y fut toujours honoré même si, à plusieurs reprises, les moines ont dû prendre l'épée. Pendant la Guerre de Cent ans (1337-1453) les pèlerinages se poursuivent mais cette période permet la mise en place du dispositif défensif composé par deux rangs de remparts : un autour de l'abbaye, l'autre autour de l'îlot. Les habitants résistent à un siège de 11 années qui se terminera en 1450, lorsque les Anglais seront chassés de Normandie.

XVème, Chœur Gothique.

En 1421 le chœur de l'église s'écroule. Mais Louis XI renforce le prestige du Mont en créant l'ordre des Chevaliers de Saint-Michel, en reconnaissance de la résistance opposée au siège anglais et en hommage à Saint-Michel qui avait commandé à Jeanne d'Arc de sauver la France. L'affluence et les dons des pèlerins permettent de reprendre la construction du chœur effondré de l'église abbatiale, dans un style gothique flamboyant qui fut achevée en 1520. Il fut élevé sur une nouvelle crypte, appelée «Crypte des Gros Piliers».

Congrégation de Saint Maur, XVI et XVIIème.

Depuis la fin du XIVème siècle et le concordat de Bologne, l'abbé n'est plus obligé d'être présent dans son église et comme les évêques, ils sont nommés par le pouvoir temporel. La fonction d'abbé, attribuée indifféremment à un religieux ou un laïque, devient une charge honorifique, accompagnée de revenus substantiels et accordée aux favoris du roi. Face à la vie monastique qui se délite, et aux édifices qui ne sont plus entretenus, le Mont tombe en décadence.

En Octobre 1622, une douzaine de moines de la congrégation de Saint Maur, conduits par leur évêque, s'installent dans les logis de l'abbaye et, conformément à la règle de Saint-Benoit, entièrement tournée vers la vie intellectuelle et spirituelle, redonnent au Mont un rayonnement intellectuel certain. Malheureusement, il n'en va pas de même pour l'architecture. Jusqu'à la Révolution, vont procéder à des aménagements utilitaires et des modifications hasardeuses dans les bâtiments, déjà en piteux état. Des dortoirs sont aménagés dans le réfectoire, en brisant colonnettes et chapiteaux, ils élargissent des fenêtres, la salle des hôtes devient un réfectoire, sur l'aire du cloître ils créent un jardin qui surcharge dangereusement les voûtes de la Salle des Chevaliers. En 1780, lorsque les trois travées de la nef de l'église s'écroulent, on édifie à la place, la façade classique de l'Ouest.



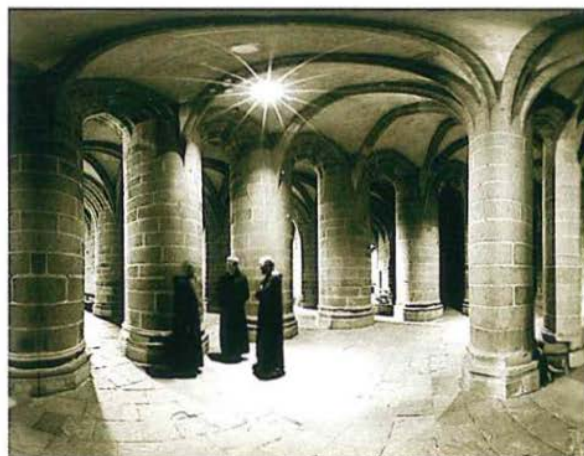
Illustration N°8 et N°8 bis: le cloître

Illust. N°9: la Salle des Chevaliers



ill. N°10: les remparts au pied du village, au second plan le rocher de «Tombelaine»

ill.N°13: la flèche gothique surmontée de la statue dorée de l'Archange



ill. N°11: crypte des gros piliers
Ill. N° 12: la Tour Gabriel sur les remparts



Au niveau du village cependant, les portes de l'avancée et du boulevard sont construites au XVIème siècle, ainsi que la Tour Gabriel et la citerne de l'Aumônerie.

Prison d'état au XVIII ème siècle.

Si, ce fut le roi Louis XI qui enferma, le premier, quelques prisonniers politiques dans sa fameuse «cage de fer», on prit l'habitude, entre 1685 et 1789, sous l'ancien régime d'y enfermer aussi bien les opposants à la monarchie que les escrocs financiers. En un siècle, 147 personnes en connurent les geôles.

Dans ce même temps, la vie monastique tombant en décadence, les bâtiments religieux ne sont plus entretenus, ils se dégradent et, progressivement, cèdent la place aux cachots.

La révolution rebaptise paradoxalement Saint Michel, «Mont Libre» et transforme l'ensemble des bâtiments qui abritaient sanctuaire et monastère en «prison d'état». En 1790, les derniers moines sont chassés. Sous la terreur, 600 personnes, prêtres réfractaires, royalistes et détenus de droit commun, seront enfermés dans les murs de l'abbaye. Libérés en 1799, ils sont remplacés par des forçats.

C'est en 1811 que l'abbaye devient officiellement une «maison de force», elle le restera jusqu'en 1863. Toutes les salles sont transformées en atelier où on fera travailler jusqu'à 700 détenus. L'administration pénitentiaire se désintéresse de l'entretien des bâtiments. En 1817 l'hôtellerie bâtie par Thorigny s'effondre, en 1834 un incendie endommage l'église abbatiale transformée en atelier à chapeau. Les lieux se dégradent chaque jour un peu plus.

XIXème siècle, Romantisme.

Sous l'impulsion du mouvement romantique, les premières institutions nationales de protection sont mises en place et vont transformer le sort de l'abbaye. Victor Hugo qui se rend au Mont en 1836, décrit «un sinistre amas de cachots, de tours et de rochers». Et il plaidera, comme Gustave Flaubert et d'autres hommes illustres, la cause de la citée laissée à l'abandon. De son côté, l'architecte, Eugène Viollet-le-Duc, attire l'attention des pouvoirs publics sur ce monument.

En 1863 la prison est supprimée, l'abbaye louée à l'évêque de Coutances est de nouveau habitée par des moines. Les pèlerins retournent au Mont qui recommence à vivre.

L'abbaye, en fort mauvais état est classée au registre des monuments historiques en 1874 et l'architecte Edouard Corroyer, élève de Viollet-le-Duc, est nommé pour entreprendre les travaux de restauration qui donneront au Mont-Saint-Michel son apparence actuelle; En 1898 est achevée la remarquable flèche gothique, surmontée de l'archange de Frémiet, qui donne à la silhouette du Mont beaucoup de son élégance.

Si les bâtiments ont pu échapper ainsi, à la ruine qui menaçait, il n'en fut pas de même pour le site. De 1870 à 1900 de violents débats opposèrent l'administration des Beaux-Arts à celle

des Ponts et Chaussées pour la construction de la digue-route, encore utilisée aujourd'hui, et la création de polders abrités des marées par endiguement des côtes. Victor Hugo, soutenant les Beaux-Arts, écrivait alors: «Le Mont-Saint-Michel est pour la France ce que la grande pyramide est pour l'Égypte. Il faut le préserver de toute mutilation. Il faut que le Mont reste une île».

Mais il n'obtint pas gain de cause. En effet, les Ponts et Chaussées prirent appui sur la puissante compagnie des polders de l'Ouest qui, finançant en partie les travaux, obtenait en échange, pour son compte, l'exploitation (élevage et polyculture), des terres fertiles ainsi gagnées sur la mer. Dans les années 1920, les travaux achevés, le Mont prit l'aspect d'une presqu'île, perdant ainsi une partie de son image ancestrale et légendaire.

XXème siècle.

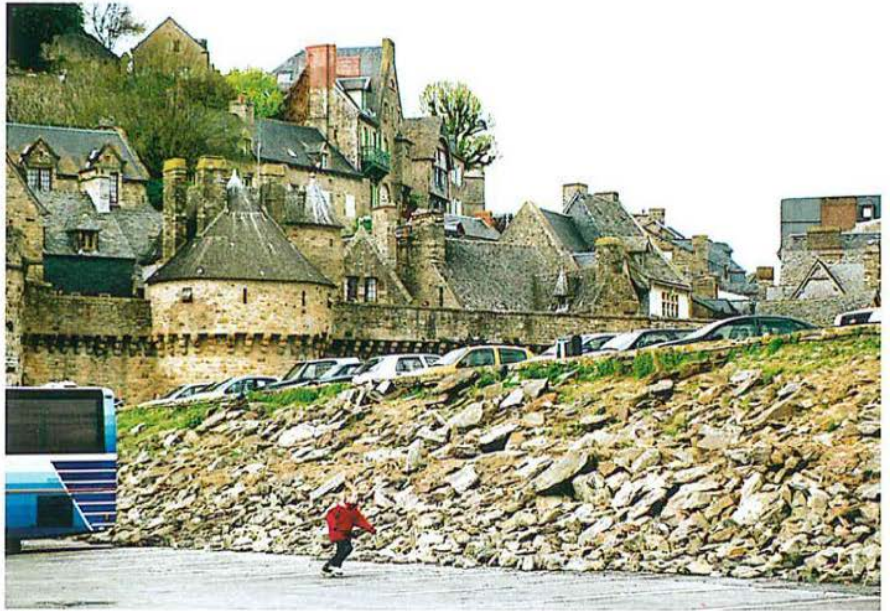
En 1979, le Mont Saint -Michel est classé au patrimoine mondial de l'humanité.

La restauration du village voit la remise en état et la reconstruction de maisons à l'identique. Certaines constructions remarquables sont classées à l'Inventaire des Monuments Historiques.

Bien que le grand projet de développement agricole qui visait à créer des polders jusqu'au pied du Mont n'ait pas été mené à terme, la dégradation du site s'est accentuée. En effet, les travaux menés sur le Couesnon pour éviter les inondations, (canalisation et construction en 1969, du barrage sur l'embouchure, au lieu dit «la Caserne»), ont achevé l'œuvre des digues. Otant à la rivière son rôle de «chasse d'eau», l'intervention des hommes a considérablement favorisé l'ensablement de baie.

Devant cet état de fait, dès Mars 1995, l'Etat s'associe à des institutions régionales et départementales pour la mise en place d'un programme d'études et d'interventions, visant à restituer à la baie son caractère maritime que le gouvernement de Lionel Jospin annonce, en 1997. Sans remettre en cause les polders cultivés, ni les aménagements contre les inondations de l'arrière pays, il s'agit de rétablir l'érosion naturelle, par les ruisseaux et par la mer et de lui permettre de jouer, de nouveau, son rôle d'entretien contre les phénomènes sédimentaires. Après quatre années d'études, le projet prend corps et s'accompagne d'une opération «grand site». En effet, les interventions hydrauliques d'aménagement engagent le territoire de la baie dans son entier et, se doivent de préserver le milieu naturel. L'opération «grand site» vise à améliorer l'accueil sur place et à favoriser le développement touristique de l'arrière pays.

Nous examinerons de manière plus détaillée, à propos des questions de la mise en valeur du site, les projets d'aménagement et de restauration, dont les travaux à grande échelle débutent en 2005 et s'étaleront sur une durée de cinq ans.



ill N°14: la digue
route qui relie le Mont
au continent.
ill.N°15: vue du village
derrière les remparts-
détail



IV – Situation contemporaine

Pèlerinage et activités religieuses:

Parmi les activités qui se sont développées au long de l'histoire du Mont Saint-Michel, les pèlerinages et les activités liées aux fonctions religieuses de ce site ont été une source de développement économique très importante; ils représentent aujourd'hui encore un apport conséquent dans l'occupation du Mont et ses retombées socio-économiques. Après une polémique, en 2001, qui visait à chasser des lieux, une communauté bénédictine réduite à trois moines, la congrégation a été renforcée et compte aujourd'hui, 5 frères et 7 moniales de la fraternité de Jérusalem qui habitent l'abbaye et pratiquent le culte public dans l'église abbatiale. Elle occupe, au titre de locataire, les logis abbatiaux et l'étage Est des bâtiments classés. Un tiers des visiteurs de tout le site monte les nombreuses marches qui conduisent à la terrasse de l'abbaye, d'où la vue est imprenable et magnifique.

Le pèlerinage est donc toujours actif au Mont qui fut également, une étape sur le chemin de Compostelle pour les paroissiens anglais. Il existe encore trois pèlerinages traditionnels montois qui drainent de nombreuses populations.

Ce sont:

- le pèlerinage des Grèves, au mois de Juillet;
- le pèlerinage de la Saint-Michel, le 29 Septembre qui correspond pratiquement à l'équinoxe d'Automne;
- le pèlerinage de la Dédicace, au mois d'Octobre.

Le Mont-Saint-Michel, en lui-même, demeure un haut lieu de spiritualité pour les croyants. La paroisse du village organise l'emploi du temps religieux des pèlerins et dispose d'une salle pour les repas. Elle accueille des pèlerins, venus du monde entier, à raison d'au moins, un groupe par semaine.

Population et activité économique:

Le territoire communal n'est pas très étendu et couvre 391 hectares, y compris les polders.

Jusqu'à la deuxième guerre mondiale, le Mont fonctionne encore sur le mode traditionnel d'une société villageoise, avec les services commerciaux et résidentiels qu'elle demande. Les habitants trouvent sur place tailleur, médecin et fournisseurs nécessaires à leur vie quotidienne.

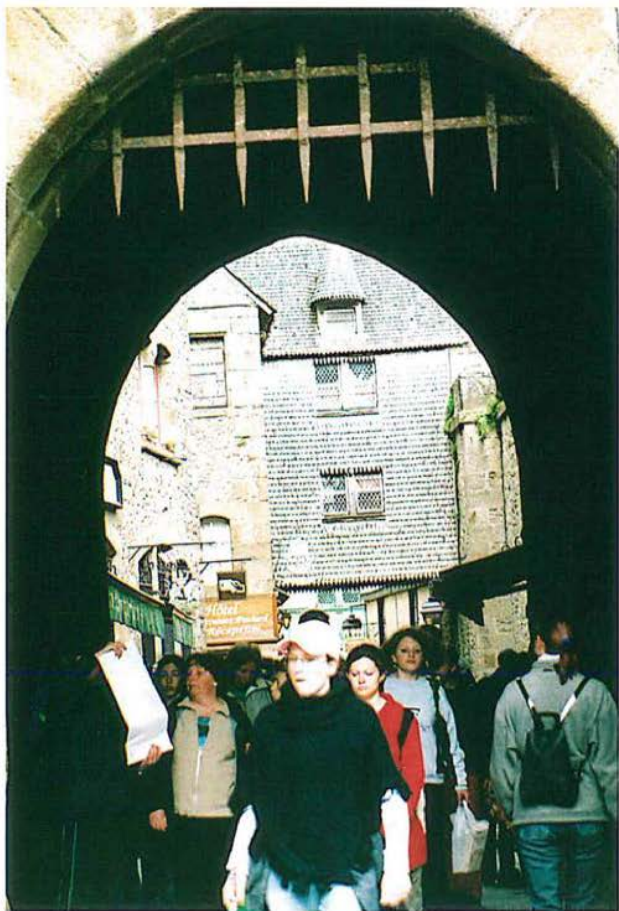
Avec la construction de la route, qui n'est plus jamais recouverte par la marée, la vulgarisation de l'automobile, et le développement du tourisme qui n'a fait que croître, depuis que le Mont a été classé au patrimoine mondial de l'humanité, inévitablement, la structure sociale du village a été complètement transformée. La population, déjà peu nombreuse, avait suivi le mou-

vement général de la mutation sociale française qui a vu, après la dernière guerre, la désertification des campagnes au bénéfice des centres urbains. Les ventes immobilières consécutives au développement touristique, aboutirent à la situation actuelle qui concentre l'exploitation du village entre les mains de deux principales sociétés. La génération des restaurateurs qui s'approvisionnait auprès des producteurs locaux a fait place à la «cinquième gamme», celle des produits surgelés et des emballages sous vide. Des services traditionnels, il ne subsiste plus, sur le Mont, que la mairie, la poste et l'église paroissiale. Le reste des activités se répartit entre les commerces de souvenirs, l'hôtellerie et la restauration.

De ce fait, avec ses 3,5 millions de visiteurs par an, le Mont est le principal fournisseur d'emplois pour la proche région. Il s'agit, pour la plupart, d'engagements saisonniers qui sont dus au tourisme et aux pèlerinages et qui ramènent, chaque soir, les employés, dans les villages alentour. Face à l'explosion immobilière, au coût et à la rareté de l'hébergement, on constate que, pour 50 résidents officiels, seulement une trentaine vit complètement sur le rocher. Les autres retournent chaque soir sur la terre ferme.

Cependant, l'activité hôtelière a pris pied et s'est largement développée sur le territoire communal du continent, autour du départ de la digue, dans le secteur de la «Caserne». Les auberges, hôtels, restaurants et commerces y prolifèrent, qui pratiquent des tarifs raisonnables, le luxe de l'hébergement demeurant le privilège du Mont.

L'activité touristique du Mont Saint-Michel est aussi développée par la présence de l'abbaye, monument historique de l'Etat, géré par le «Centre des Monuments Nationaux», établissement public du Ministère de la Culture et de la Communication. 40 emplois d'agents de l'Etat permettent d'assurer la gestion et le développement touristique du monument.



ill N° 16: la foule des visiteurs concentrée dans la rue principale, à la Porte du Roi
 ill N°17: Le parc de stationnement automobile qui perturbe le site, à l'entrée du Mont
 ill N°18: pâture de moutons dans les prés salés



Dessertes et voies de communication:

Malgré son intense activité touristique, le Mont Saint-Michel reste assez mal desservi, tant sur le plan routier que ferroviaire.

Paradoxalement, la ville la plus proche et, la plus facile d'accès par les transports en commun, est située en Bretagne. Il s'agit de Rennes, distante de 70 kilomètres environ et qui dispose d'un petit aéroport. Le réseau ferroviaire qui met la ville à plus de deux heures de Paris, ne se poursuit pas jusqu'au Mont. La SNCF assure, par autobus, des navettes régulières pour rejoindre le Mont-Saint-Michel.

La route nationale à deux voies, mal pratique et insuffisante pour répondre aux besoins d'un trafic dense, est plus directe que l'autoroute A-84 qui assure, en parallèle, une circulation routière plus rapide et plus aisée.

Le territoire de la baie:

Aujourd'hui sur les 500 km² de la baie, les activités humaines côtoient une nature encore sauvage; Chaque année, on y produit, 5000 tonnes d'huîtres creuses et 1000 tonnes d'huîtres plates. 10000 tonnes de moules par an grandissent sur 270 km de pieux de chênes appelés «bouchots».

Les herbues constituent une zone de pâture pour 10000 moutons dont le goût fin et particulier, vient du sel déposé sur les herbes, mais aussi pour les bovins de Normandie. Les canards y trouvent également leur alimentation, et plus de 70 espèces végétales s'y développent librement. Les activités agricoles sont dominantes sur ces terres épargnées par l'industrie.

V - Systemes de protection et maîtrise d'ouvrage des projets

Protection.

Le Mont Saint-Michel, nous l'avons évoqué précédemment fait l'objet de nombreuses protections à différents niveaux, au titre de sites et des monuments historiques.

Il a été classé au Registre des Monuments Historiques en 1874 et par l'UNESCO, au Patrimoine Mondial de l'Humanité en 1979.

Même s'il ne fait pas l'objet d'une zone de protection du patrimoine architectural, urbain et paysager (Z.P.P.A.U.P.) et ne bénéficie pas du classement «secteur sauvegardé», la série de mesures, détaillées ci-après, mises en œuvre à son égard au fil des ans, le mettent à l'abri de toutes détériorations et défigurations intempestives.

Les différents niveaux de classement sont les suivants:

- Sites: la Loi sur le Littoral inscrit le Mont dans un ensemble de procédures de protection au niveau environnemental et constructif.
- Monuments Historiques: protégé par classement à l'Inventaire des Monuments Historiques

l'abbaye, les remparts et certains édifices remarquables de la cité, ainsi que des maisons et des éléments d'architecturaux présentant des caractères de valeur architecturale et historique (toitures, portes etc...).

Toutes les demandes de Permis de Construire et Autorisation de Travaux, instruites par la D.D.E. font l'objet d'un avis de L'Architecte et Urbaniste de l'Etat (ancien Architecte des Bâtiments de France) du service Départemental de l'Architecture et du Patrimoine, voire du Ministère de La Culture et de la Communication.

Maîtrise d'ouvrage.

Face à la problématique de projets importants comme ceux des grands travaux entrepris pour «restituer à la baie son caractère maritime», l'engagement sera le fait d'une décision politique à l'échelle de l'état, ici amorcée, nous l'avons vu dès 1995. Elle induit des procédures complexes dans les quelles trois Ministères sont impliqués: celui de la Culture et de la Communication, celui de l'Equipement et de l'Aménagement du Territoire et celui de l'Environnement. Des Collectivités Locales sont aussi engagées et représentées dans le Syndicat Mixte chargé de mener à bien les travaux.

Le Maître d'Ouvrage est représenté par le Syndicat Mixte au sein duquel siègent:

- la Région Basse Normandie;
- le Conseil Général de la Manche;
- les communes du Mont-Saint-Michel, de Beauvoir et de Pontorson.

Pour le financement d'autres collectivités locales se joignent au syndicat mixte, à savoir:

- la Région de Bretagne;
- le Département de l'Île et Vilaine;
- l'Agence de l'eau de Seine et Normandie.

Les travaux, évalués à 220 millions d'euros, sont financés, à moitié par l'Etat et à moitié par les Collectivités Locales sus-nommées. Par ailleurs, l'Europe participe au financement du projet, pour un montant de 17 millions d'euros.

Une campagne d'études préalables a été menée pendant quatre ans et a fait appel aux compétences privées, par l'intermédiaires d'experts, de savants et universitaires, ainsi que d'organismes spécialisés dans tous les champs de compétences nécessaires.

Une cellule de suivi spéciale, la «Mission Mont-Saint-Michel», a été mise en place au sein de la D.D.E. (Direction Départementale de l'Equipement) de Saint-Lô.

D'autre part, la Direction Régionale des Affaires Culturelles (D.R.A.C.) de Normandie, par l'intermédiaire de la Conservation Régionale des Monuments Historiques (C.R.M.H.), intervient pour les travaux de conservation sur les remparts, situés en partie basse du Mont. Comme ils ont été construits sur le sable, il est à craindre qu'avec le rétablissement des courants, ils soient en risque de déchaussement. Elle contrôlera aussi bien les mesures de consolidation des fondations que les rejointoiements de pierre et des ravalements prévus sur les murs.



ill N°19: Maisons à bardage de bois sont classées à l'Inventaire des Monuments Historiques
ill. N°20: les remparts construits sur le sable



VI - Site et problématiques du développement contemporain

Les problèmes liés à l'ensablement et aux modifications hydrauliques.

Face au caractère menacé du site, plusieurs diagnostics effectués depuis 1995 ont estimé que si rien n'était entrepris d'ici 2042, le Mont se trouverait totalement ensablé. Le processus d'ensablement de la baie a commencé, il y a 7000 ans, avec la remontée des eaux de l'époque holocène. Cette montée a mis en place une masse sédimentaire d'une vingtaine de mètres de profondeur. Depuis le rythme moyen des dépôts est de 1,5 millions de m³ par an.

Le sable fin et gris, localement appelé «tange», mélange de sables et de calcaire, apporté par la mer est omniprésent dans la baie. Il a la capacité de se solidifier et a servi à la construction des digues et polders. C'est lui qui, recouvrant d'une fine couche rigide des terres de vases fluides et des trous d'eau, est à l'origine des «sables mouvants». Mais ces tangues ne sont pas toutes reprises par le «jusan» et s'accumulent dans les zones hors d'atteinte des rivières et peuvent élever des grèves de plus d'un mètre, le temps d'un été.

Par ailleurs, les espaces que la marée ne baigne plus que lors des grandes eaux, sont colonisés par l'«herbu». Cette végétation, constituée de plantes résistant au sel, forme les prés salés. Ses racines augmentent la cohésion des sols et les tiges en piégeant les fines particules accélèrent la sédimentation. La progression de l'«herbu» est de 25 à 30 hectares par an, elle menace le mont d'encercllement en donnant progressivement à la baie un caractère plus champêtre que maritime. Mais, c'est surtout l'intervention humaine qui a dangereusement parachevé et amplifié le travail de la nature.

- La canalisation du Couesnon au XIX^{ème} siècle pour empêcher les divagations de la rivière, va contribuer à isoler de la mer l'anse de Moidrey. Cet ancien méandre du fleuve, aujourd'hui comblé et asséché, n'est plus atteint par les marées.
- Le coup fatal fut porté par la construction de la digue-route qui dessert encore le mont aujourd'hui jusqu'au parc de stationnement automobile qui masque le pied des remparts. Elle fut achevée en 1920, en même temps que l'ensemble des polders, terres fertiles gagnées sur la mer, abritées des eaux par l'édification de digues côtières.
- La construction du «barrage de la caserne», édifié en 1969, équipé d'une «porte - à - flots» empêche également les sédiments de s'évacuer à marée basse. Autant d'interventions qui, entravèrent les effets de «chasse d'eau» des courants et des marées qui dégageaient la baie des sables, ont favorisé la sédimentation et la progression des herbues.



ill N°21: paysage de «tongue» et de grèves au pied du Mont

ill N°22: progression des «herbus» sur la grève

ill N°23: Vue de la digue-route à l'embouchure du Couesnon, le barrage de la «caserne» en fond et la progression des herbus devant les polder

Les problèmes liés à la fréquentation des véhicules et aux infrastructures:

Nous avons vu précédemment les conséquences importantes sur le déséquilibre hydraulique et environnemental de la construction de la digue-route. Celle-ci amène aussi de très grands flux de véhicules, renforcés par le caractère journalier du type de fréquentation; le Mont étant toujours très visité, par des groupes scolaires ou pèlerins, par des touristes en déplacement organisé ou individuel, le problème des parcs de stationnements se pose de manière très aiguë en période de vacances, où l'affluence touche à son paroxysme. Ils défigurent aujourd'hui le Mont; lorsque arrivent, nombreux, campings cars et autobus, le parc est insuffisant et déborde sur les prairies voisines.

Ce problème croissant se révèle très grave non seulement au point de vue paysager et esthétique, mais aussi fonctionnel et environnemental. On sait aujourd'hui l'impact dramatique produit sur les biotopes, et notamment sur la faune.

Les problèmes liés à la fréquentation touristique de masse.

La fréquentation touristique de masse (3,5 millions de visiteurs par an), impose aussi au Mont, des flux de personnes qui sont inadaptés à la structure urbaine d'un village médiéval et, elle développe un type d'activités commerciales très concentrées. Les emplois y sont temporaires et peu d'employés résident dans le village.

La vie sociale est exclusivement organisée pour le commerce. Cet aspect, dont l'impact n'est pas facilement mesurable, mais très perceptible, est un ressort fondamental dans la sauvegarde de l'intégrité du Mont. On pourra aussi comprendre la complexité du problème face au niveau des enjeux économiques qui se jouent dans ce lieu; la concentration des avoirs et de l'exploitation privés par deux grandes sociétés n'est pas pour permettre d'envisager à court terme de profondes mutations. Il faudra continuer à «faire avec» et à sauvegarder, aussi, malgré les problèmes sociaux engendrés par la précarisation des emplois.

On peut espérer que les grands projets d'aménagement du site et la qualité culturelle des activités de l'Abbaye permettront de faire face à un engouement dont la dimension internationale va croissant et permettront également de trouver des solutions d'équilibre à tous les niveaux: environnemental et paysager, architectural et culturel, social et économique.

VII - Mise en valeur et projets en cours

A - La grande échelle.

Une vaste campagne de réhabilitation a débuté en 2005, sous l'égide du Syndicat Mixte pour le Rétablissement du Caractère Maritime du Mont Saint Michel. Pour un montant estimé à 220 millions d'euros, les travaux devraient durer cinq à six ans.

Le projet permettra aux courants du Couesnon et aux marées de venir à nouveau, dégager le rocher du Mont en dessinant, comme par le passé, un environnement mouvant de grèves d'eau. La suppression de l'actuel parking, au pied des remparts, et d'une grande partie de la digue-route qui faisaient obstacle à la libre circulation des courants, restituera 15 hectares de grèves d'eau à la nature et permettra de revoir le Mont dans son site originel.

Le volet hydraulique du projet prévoit la construction d'un nouveau barrage, permettant de générer des «chasses d'eau» suffisantes pour débayer les abords du Mont des sédiments qui s'y accumulent. Ces chasses seront réparties dans deux chenaux séparés par un seuil de partage, dans lesquels le Couesnon pourra librement divaguer.

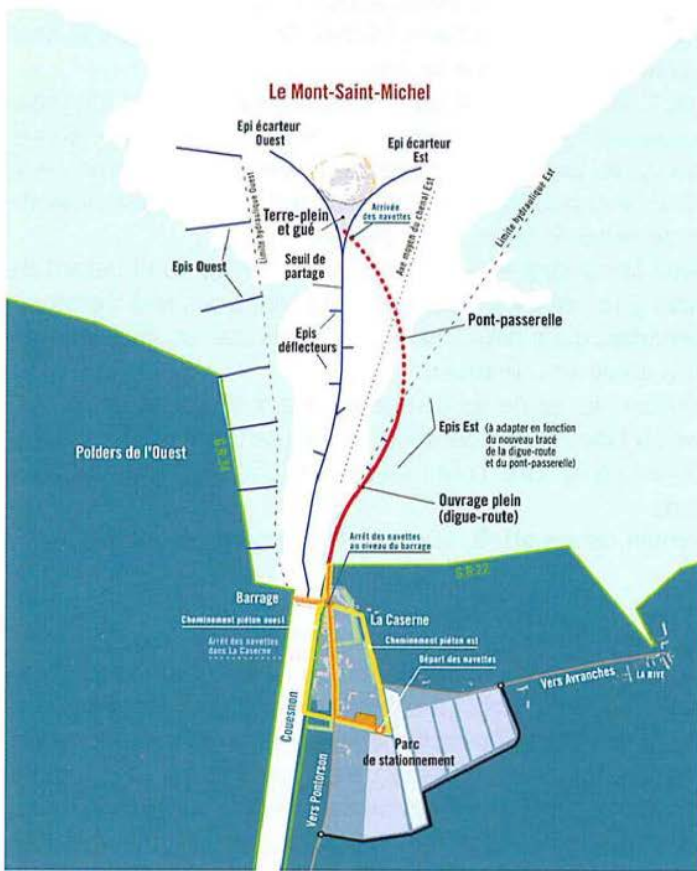
Ce dispositif général a été mis au point, au terme de quatre années d'études et de recherches hydro-sédimentaires, menées par un laboratoire spécialisé, la Sogreah, qui a effectué des simulations sur une maquette géante de la baie. Une commission scientifique internationale a validé l'ensemble de ces aménagements.

Une étude d'impact a établi l'ensemble de ses effets, sur l'environnement de la baie.

1) la digue et le pont-passerelle

C'est à pied que l'on parviendra au Mont; à l'extrémité d'un pont-passerelle, on descendra, en pente douce, jusqu'à un terre plein qui deviendra un gué à marée haute, pour atteindre la «porte de l'Avancée», porte d'entrée du mont. Au-delà un cheminement piétonnier, aménagé dans les rochers permettra encore l'accès au Mont. Par fort coefficient de marée, le flot assiégera complètement le rocher durant moins d'une heure, de façon exceptionnelle, et la symbolique du Mont sera, alors, totalement rétablie. La sécurité des personnes sera toujours assurée, car le gué pourra toujours être emprunté par des véhicules spécialisés de secours. Pour les besoins quotidiens du Mont (livraisons, services et chantiers), des véhicules autorisés emprunteront le pont-passerelle et stationneront sur le terre plein.

Ce pont-passerelle, appelé «jetée» par ses concepteurs (Feichtinger Architectes, lauréat du concours européen), est porté par une succession de piles fines, il reste imperceptible en vision lointaine et franchit dans une ligne très simple, le Couesnon et les grèves. Les visiteurs atteindront l'ouvrage, à travers les «herbus», par la digue-route remodelée sur un kilomètre. Une voie centrale, décaissée, est réservée aux navettes; les piétons chemineront de part et d'autre, sur un plancher de chêne qui grisera au fil de temps, tel les bois en mer.



- ill N°24: plan de l'aménagement du site.
- ill N°24 bis: Vue générale du projet d'aménagement (simulation)
- ill N°25 et 25 bis: vue du pont-passerelle (simulation)

2) le barrage et l'aménagement hydraulique du Couesnon.

Le nouveau barrage s'intégrera à la continuité du paysage de berges et de digues. Il utilise des techniques éprouvées sur les huit vannes qui permettront les opérations capitales de remplissage et de chasse.

«Le balcon maritime», tel un promontoire sur les eaux, permettra l'observation du paysage du Mont et de la baie, ainsi que le jeu des eaux et des marées.

Pour restaurer la capacité hydraulique du Couesnon, il faut nettoyer son lit en amont et en aval du barrage, afin de lui permettre, en augmentant le volume d'eau stocké, de repousser les sédiments qui reviennent à chaque marée. Le barrage gérant les entrées d'eau de mer, c'est la rivière elle-même, qui va ainsi débarrasser le rocher du Mont, des dépôts qui favorisent l'installation des végétaux dans son proche périmètre, en abaissant le niveau des grèves de 70 cm dans un rayon de 1 kilomètre.

Depuis plusieurs années, le Syndicat Mixte, la Chambre d'Agriculture de la Manche et la Mission Mont Saint Michel travaillent à la valorisation de la tange saine pour fertiliser les terrains agricoles. Ceci permet le réemploi de la totalité des sédiments extraits, soit près de 1.250.000 m³. La tange salée, qui se trouve sur l'amorce des cheneaux en baie, sera consacrée au renforcement des digues des polders, à l'Est du Mont.

ill N°26: le projet de barrage (simulation)



ill N°26 bis: le barrage (maquette)



3) le parc de stationnement.

Le parking de 4000 places sera aménagé sur le continent. (Agence HYL- paysagistes et urbanistes, lauréate du concours de maîtrise d'œuvre européen). Les véhicules seront imperceptibles depuis les voies d'accès, un glacis en pente douce, au Sud, évoque le léger soulèvement des champs et dissimule l'étendue du parc de stationnement. La douceur du modelé, tout en faisant écran, préserve des vues ouvertes sur la baie où semble flotter le Mont. La digue qui le clôture, au Nord, permet une promenade en balcon sur le paysage.

Le parc lui-même est divisé en plusieurs zones, aux traitements de sols et aux plantations différentes qui s'accordent avec les paysages environnants: des arbres de haut-jet, comme les pins, tilleuls et chênes accompagnent le stationnement de «la Caserne», alors que dans le prolongement des polders, les surfaces enherbées sont entrecoupées de graminées, et que le stationnement des cars et camping-cars s'abrite sous les peupliers qui sont plantés dans la continuité de la peupleraie de «la Biscuiterie».

Les clôtures sont assurées par de larges fossés qui imitent les réseaux de drainages existant dans les champs voisins et recueillent les eaux de pluie du parc. A l'intérieur, de petits fossés guident les cheminements piétons qui, très vite isolés des véhicules, mettent déjà en scène le paysage de la baie.

Le parc de stationnement s'approprie des «bouts» du paysage rural environnant en les interprétant pour créer de nouveaux lieux et mieux se fondre dans l'étendue.

4) Desserte et voies ferrées.

Un projet complémentaire est mené par le Conseil Général de Basse Normandie en partenariat avec le Réseau Ferré de France (RFF) et la SNCF, qui vise à desservir le Mont-Saint-Michel par voie ferrée directe, aboutissant à proximité du parc de stationnement.

Une navette de transports, baptisée «passeu » par ses concepteurs, (design: Plan Créatif choisi sur concours européen), circulera à 30 km/heure, équipée d'un moteur silencieux et non polluant, elle déposera les passagers à 400 mètres des remparts.

5) L'opération «grand site».

Elle concerne les territoires de la baie et accompagne le désensablement. Conduite par l'Etat et par les collectivités, elle a pour mission de favoriser le développement touristique de l'arrière pays en préservant l'environnement naturel. Elle se traduira par la réhabilitation de moulins à vents, l'aménagement de pistes cyclables et de circuits de randonnées pédestres et équestres, la «labelisation» de produits locaux, ainsi que des opérations de communication sur les qualités et particularités de la baie (faune, flore, géophysique etc.)

Par ailleurs, sur un territoire compris des îles Chausey aux cours du Couesnon, de la Sélune et de la Sée, se concentrent une faune et une flore exceptionnelles. Un inventaire ZNIEFF (zones

naturelles d'intérêt écologique, floristique et faunistique) a été fait sur cette zone et définit les espaces où se développent des espèces rares et des milieux «aux importantes potentialités biologiques». Une autre convention porte sur la conservation des zones humides. Les oiseaux menacés qui séjournent dans la baie sont protégés par «une zone d'intérêt et de conservation ornithologique». Autant de mesures qui devraient être garantes de la protection de ces terres.

B - Le Monument historique.

Protégée au titre du classement à l'inventaire des Monuments Historiques, l'Abbaye fait l'objet, comme tous les monuments historiques d'Etat en France de deux gestions conjointes pour l'entretien et la sauvegarde de son bâti et pour le développement et la gestion de son exploitation.

Entretien et sauvegarde du bâti:

Ils sont assurés par les services de l'Etat à travers:

- le Service Départemental de l'Architecture et du Patrimoine pour l'entretien et la sécurité des ouvrages dont la maîtrise d'œuvre est confiée aux Architectes et Urbanistes de l'Etat (anciens Architectes des Bâtiments de France);
- les services de la Conservation Régionale des Monuments Historiques, au sein de la Direction Régionale des Affaires Culturelles, pour les travaux de restauration, sauvegarde et les projets architecturaux. La mise en œuvre est confiée aux Architectes en Chef des Monuments Historiques.

Tout projet architectural au sein de l'Abbaye est sous tutelle des services de l'Etat, en particulier de la Direction du Patrimoine du Ministère de la culture et de la Communication.

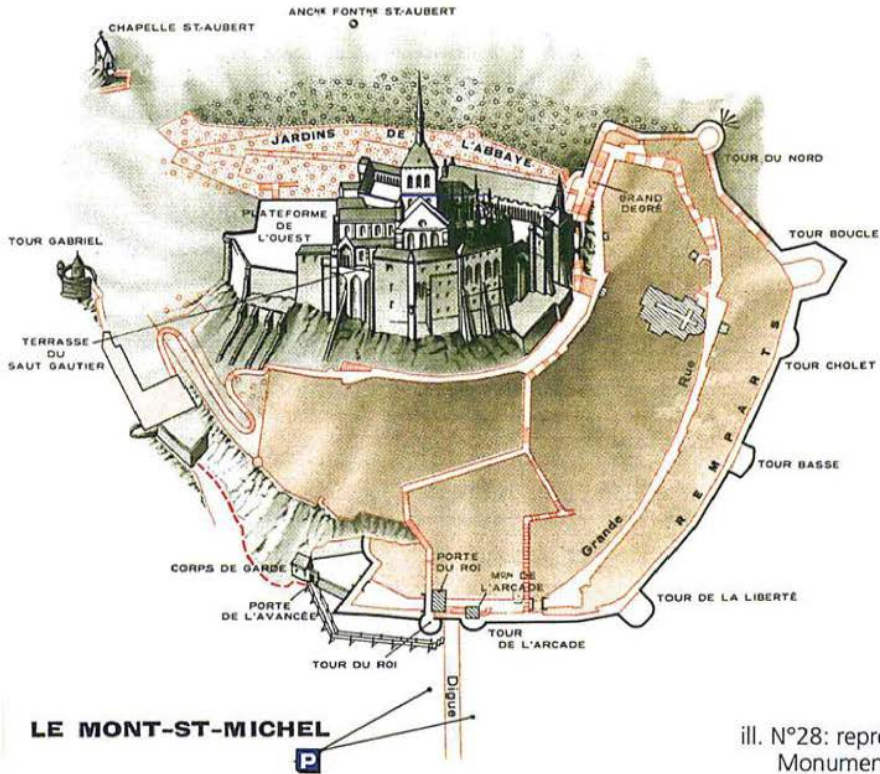
Développement culturel et exploitation économique du monument.

Ils sont assurés par le «Centre des Monuments Nationaux», sous la direction du Ministère de la Culture et en étroite collaboration avec les services du patrimoine cités précédemment. Toute politique d'exploitation et de développement culturel est élaborée en concertation avec ces derniers, en particulier pour ce qui concerne la faisabilité des programmes par rapport aux contraintes de la sauvegarde du bâti.

L'Administrateur du monument dirige les 40 agents employés à l'organisation et l'infrastructure de la visite, de la sûreté, de l'administration et de la maintenance. Il planifie les actions à mettre en œuvre annuellement, il les a inscrites dans une vision à plus long terme, à travers un «projet de monument». Aujourd'hui, après quelques années d'expérimentation et de



ill N°27: la navette (simulation)



ill. N°28: représentation graphique du Monument Historique sur le Mont

recherches en matière d'ingénierie culturelle, la politique de développement souhaitée s'appuie sur un travail culturel avec le public, articulé sur deux aspects:

- montrer le monument au public comme un exemple d'une architecture en terme de réponse bâtie à des besoins humains spirituels, intellectuels en mettant en valeur les extraordinaires dispositifs architecturaux et techniques de l'édifice. On étudie donc actuellement différentes méthodes de scénographie et de muséographie pour mettre en scène le regard dans le but de «faire voir et apprendre à voir» ces architectures, avec toute la dimension didactique à développer.
- considérer le monument comme un des lieux de l'identité européenne: il rest un haut lieu où l'Europe affirme ses racines. A ce titre, il peut jouer un rôle de jalon entre différents réseaux culturels, locaux, thématiques ou infra structurels, religieux et spirituels. Le partenariat avec plusieurs monuments historiques de la Région et leurs activités, avec différents partenariats culturels, scolaires ainsi que des musées, à l'échelon régional, national ou international, permettra de mettre en œuvre un développement important et significatif. L'organisation d'expositions comme pour la célébration en 2008 de la fête de la fondation du Mont sur lequel fut édifiée en 708, la première église attestée, en est un exemple. A cette occasion, une exposition de photographies ayant pour thème toutes les montagnes sacrées, reconnues comme telles par l'UNESCO, sera présentée au public.

A la lumière des projets et des mesures que nous venons d'inventorier et qui sont à l'œuvre sur le Mont-Saint-Michel, on peut constater qu'une protection efficace n'est pas synonyme d'inertie et qu'elle n'exclut en rien des perspectives d'avenir. Cependant sera-t-elle suffisante pour conjuguer les enjeux contradictoires qui engagent l'identité patrimoniale confrontée au tourisme de masse? Bien que les précautions soient prises dans ce sens, pour conserver jusque dans le territoire de la baie les activités traditionnelles, le tourisme s'inscrit déjà dans la stratégie économique du Mont. En remettant en valeur la forme spatiale et identitaire des lieux, considérée comme «originale», le grand projet renforce la valeur attractive et par là même la valeur touristique du Mont. Il faut espérer qu'ici le recours au tourisme n'interviendra pas comme élément de déséquilibre, privilégiant l'économique sur la réappropriation des mémoires historiques et symboliques du lieu. Mais le tourisme ne peut-il s'inscrire dans l'histoire du Mont-Saint-Michel à l'échelle contemporaine, comme les foules de pèlerins d'autrefois?

Conclusion

Cerner la notion de «Lucus», dans la culture patrimoniale contemporaine et dans le cas précis de Mont Saint-Michel est bien une gageure. La notion de lieu «sacré» ou saint défini par A. Dupront «comme l'endroit où l'espace se transmue jusqu'à devenir puissance sacralisante» (prend ici toute son ampleur et trouve, dans la réalité contemporaine que nous avons tenté d'approcher, des résonances bien particulières. Nous avons vu les périls qui menacent ce lieu, parfois d'une manière subtile, mais toujours paradoxale. Nous percevons que c'est à travers une vision fine, très articulée, à partir des différents niveaux de problématiques et des différentes échelles, que les projets peuvent trouver sens. Une vision qui permette de poser à très long terme des actes qui, dans la continuité d'une longue histoire, pourront s'inscrire dans cet espace étendu et complexe. Une vision qui permette aussi de faire face aussi au court terme et aux contraintes, en particulier économiques, sans compromettre à tout jamais l'intégrité dont nous parlions en introduisant notre réflexion.

Les projets paysagers et architecturaux du grand site et les projets culturels du monument semblent aujourd'hui cohérents, non seulement à chaque échelon, mais aussi dans leurs relations. En effet, ils ont, comme objectif premier, de révéler et retrouver la puissance du lieu, altérée aujourd'hui. Ce travail de révélation, de restauration et d'innovation sera-t-il assez fort pour «endiguer » le phénomène touristique? C'est paradoxalement en enlevant une digue et en redonnant ses droits à la mer que l'on retrouvera le chemin du Mont! C'est aussi par des interventions de haute technicité (hydraulique, environnementale, architecturale et culturelle) que la nature retrouvera le déroulement de ses cycles.

N'est-ce donc pas ici que réside cette valeur sacrée, au sein de ce paradoxe, condition extrême où l'homme, pour rencontrer la nature, se surpasse? C'est bien au cœur même de la construction de ce «lieu de l'artifice»¹ par excellence que les projets trouvent tout leur sens et peuvent ainsi rejoindre et mettre en perspective la longue tradition du Mont Saint-Michel.

¹ En réf. à l'expression de l'architecte sicilien Pasquale Culotta à propos des projets d'architecture urbaine de Cefalù.

VIII – Bibliographie

- LE MONT-SAINT-MICHEL - Jean Mounicq – Michel Pastoureau.Ed: Imprimerie Nationale, 2004.
- LE MONT-SAINT-MICHEL - Henry Decaens.Ed: Zodiaque, 1990.
- LE MONT-SAINT-MICHEL, MONASTERE ET CITADELLE - Lucien Bély. Ed: Ouest France, 1978.
- LE MONT-SAINT-MICHEL, Petite Fugue dans la Baie, le Village et l'Abbaye – collectif – Ed: Les enfants Terribles, Mai 2004.
- LE MONT-SAINT-MICHEL, PIERRE A PIERRE - Marc Deceneux.Ed: Ouest France, 1996.
- LE MONT-SAINT-MICHEL - Collection itinéraires du Patrimoine.Ed: du patrimoine, Mars 2003
- MILLENAIRE MONASTIQUE DU MONT SAINT MICHEL Tome V – Etudes Archéologiques – Collectif sous la direction de Michel Nortier. Ed: P. Lethielleux, 1993.
- LE MONT-SAINT-MICHEL, CITADELLE DE L'ARCHANGE – Pierre André Lablaude et Daniel Chenot. Ed: Nathan: CNMHS 1991
- HISTOIRE ET LEGENDES DU MONT-SAINT-MICHEL – Edouard Corroyer.Ed: Jean de Bonnot.
- LA PROMESSE DE L'ANGE - Frédéric Lenoir et Violette Cabesos. Ed: Albin Michel 2004
- LA BAIE DU MONT-SAINT-MICHEL – Collectif sous la direction de Jean Claude Lefeuvre édité par le Conservatoire du Littoral chez Actes Sud 2004 .
- VARIATIONS DE LA LIGNE DE RIVAGE ARMORICAINE AU QUATERNAIRE, Marie-Thérèse Morzadec-Kerfourn, Mémoires de la Société géologique et minéralogique de Bretagne, tome XVII, 1974.
- MONT-SAINT-MICHEL. LA RECONQUÊTE D'UN SITE, Jean-François Seguin, éd.Le Cherche-Midi, Paris, 1998.
- MISSION MONT-SAINT-MICHEL, Rétablir le caractère maritime du Mont-Saint-Michel : les solutions proposées, Programme technique détaillé, chap. IV, avril 1999.
- ABCDAIRE DU MONT SAINT MICHEL Éd: Flammarion (4 janvier 1999) Collection: L'ABCdaire...
- LA BAIE DU MONT-SAINT-MICHEL, de Guide Gallimard, Éditeur: Gallimard (1 janvier 2000) Collection: Guides Gallimard
- CHAUSEY de Hervé Hillard, Jean-Loup Eve Éditeur: Actes Sud (22 avril 2002) Collection: Conservatoire
- ENTRE CIEL ET MER: LE MONT-SAINT-MICHEL - Jean-Paul Brighelli, Éditeur: Gallimard (16 mai 2001) Collection: Découvertes

ARTICLES:

«La Fondation du Mont-Saint-Michel d'après la *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis*» - Nicolas Simonnet.

Paru dans «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest». Tome 106. n°4. Ed: Presses Universitaires de Rennes
1999

«Un nouveau Monde: la terre» GEO Magazine – Numéro 301 – Mars 2004 Ed: Prisma Presse

«Le Mont Saint Michel sera sauvé des Sables» - Isabelle Brisson. In: Le Figaro (quotidien) – 19 et 20 Février
2005.

Revue «**Pour la Science**» N° 274 août 2000, dossier: «Entre terre et mer: le Mont-Saint-Michel» de Fernand
Verger - professeur émérite de géographie à l'École normale supérieure et président de la Commission
scientifique de la Mission Mont-Saint-Michel.

Progression des marais salés à l'ouest du Mont-Saint-Michel entre 1984 et 1994, Virginie Bouchard et al.,
Mappemonde, n° 4, pp. 28-34, 1995.

SITES INTERNET CONSULTES

<http://www.mgm.fr/PUB/Mappemonde/Mappe495R.html>
(texte intégral sur ce site)
<http://whc.unesco.org/nwhc/pages/doc/mainf3.html>
<http://whc.unesco.org/sites/fr/80.html>
<http://www.le-mont-saint-michel.org/desensablement.html>
http://dossiers.ouestfrance.fr/DOSSIERS/msm_accueil.asp
<http://www.projetmontsaintmichel.fr>
<http://www.mont-saint-michel-baie.cm>
http://www.monum.fr/m_stmichel/indexa.dml?lang=fr
<http://www.ville-avranches.fr/manuscrits/manuscrits.html>
<http://www.sogelerg-sogreah.fr>

BUSKETT AND THE HILL OF THE CROSS

Joseph Spiteri - *Department of Architecture and Urban design - University of Malta*

Peter Paul Barbara - *Director International and EU Project Office - Malta Center for Restauration*

Introduction

This paper is written as part of the Lucus project which concerns sacred places in Europe. This quadripartite project deals with four sacred places in Europe, one in Spain, Italy, France and Malta respectively. Although each site has its distinctive properties, the commonality of sacred space, the activities pursued within each and the elements contained within the sites is investigated and analyzed.

This paper concerns the site in Malta, namely, the 'Buskett Woodlands' and its environs. This area is studied to establish a record of the history and activities held within the site. It is hoped that this will bring to the fore the 'sacred' qualities of the site and a rationale for its continued preservation both as a sacred spaces as well as an area of natural beauty.

The first part of the paper deals with the qualities that make a site sacred. Within this section one attempts to define the characteristics that lend a 'sacred' quality to a natural site. In this way it is hoped that the qualities that impart 'sacredness' to a site may find a correspondence with the site chosen at Buskett, and also to the others sacred sites located in Italy, France and Spain.

This rather philosophical discourse will be followed by a description of the site in Malta. The description will attempt to record as comprehensively as possible the physical characteristics as well as the human activities within the area chosen. A comparative analysis with the other selected sites across Europe will attempt to frame a view of commonality of sacred sites.

The current state of the site will be arrayed against suggested interventions to conserve the qualities of the site, in terms of its importance as a natural site as well as the added qualities that emerge from its sacred nature.

Finally the disposition of the Buskett site within the framework of sacred space defined in the first part of the paper will test the hypothesis that indeed, Buskett and its environs is a sacred space and deserves to be preserved and conserved as one of Europe's natural sacred spaces.

PART I

Sacred spaces

The human environment has been shaped by a number of factors: site, climate, economy, technology, materials, culture and so on. In most cases the form is an expression of interplay of some, or all of these factors.

Despite the countless forms of physical expression, running through all forms is one basic principle - the differentiation of space. Every time that man chooses to effect a transformation in the environment by means of building or some other form of physical markings, he gives differential importance to such places and thus establishes a hierarchy among them. All human environments are hence, the result of a clear choice to differentiate space and create a 'place' amidst the surrounding chaos.

It is this significant and ordered space that one may start to conceptualise as 'sacred space'. It is sacred possibly because it is the result of a deliberate act which replicates the most sacred of acts - the creation of the world.

"In the beginning God created the heavens and the earth. Now the earth was formless and empty, darkness was over the surface of the deep... And God said, "Let there be an expanse between the waters to separate water from water."... And it was so. God called the expanse sky... And God said, " Let the water under the sky be gathered in one place, and let dry ground appear". And it was so, God called the dry ground "land", and the gathered waters "seas"... God saw all that he had made, and it was very good."

The divine act of ordering the cosmos has been the chief archetype for all human attempts to differentiate space to create "place" - a sacred place.

For *homo religious* sacred space is the only real and meaningful kind of space. It imparts order to the world by expressing the perceived order of the cosmos. Since the sacred space is often the place where humans enter the realm of gods, or vice versa, it therefore takes on the image of the divine realm. These ideas may seem relevant only to what may be termed as the religious man, yet the deep desire to live in a total, organised and meaningful world may be viewed as a characteristic common to all. A man's birthplace, a familiar corner in his childhood home, the scene of his first love - all these places, even for the most agnostic, still possesses a magical and unique quality. They form the 'sacred places' of his private universe. They reveal a reality far superior to that of his ordinary life.

The symbolic function of Myth

A myth relates sacred history. It relates an event that took place in primordial time. It tells us what 'originally was'. It tells how, through the deeds of supernatural beings, a reality came into existence, be it the whole of reality, the cosmos, or only part of it - a mountain, a tree, an institution. For this reason, myth reveals the exemplary model for all human rites and all significant human activities - alimentation, marriage, work, education, and art. "We must do what the gods did in the beginning".

By knowing the myth one knows the origin of things and hence can control and manipulate them at will; this is not an external abstract knowledge but knowledge that one experiences ritually, either by ceremonially recounting the myth, or by performing the ritual for which it is the justification.¹

The sacred is communicated in symbolic form. Myths belong to the category of symbol rather than sign. Like symbols, they are full of meaning, multivalent, and far reaching. Myths deal with the meaning of human existence at its most profound level and are therefore never trivial. The author of myths remains anonymous because they have been handed down to man by the gods themselves. Yet, although they are not the result of man's self expression, they are intimately concerned with the common day-to-day existence of man. The themes found in myths are therefore both timeless and universal. Although they are tinged with characteristics provided by the imagery appropriate to a particular time and place, they emerge from the universal rather than the individual consciousness.

Myths are similar to parables in that they use symbols in narrative form. Unlike the parable, the myth is not simple and sheds lights on various points in life particularly those crucial moments in the life of man that in archaic societies are characterised by ritual.

Myths work within a framework of symbolic models. These models provide the stage setting in which the drama of the myth unfolds. If myths are taken as descriptive models, they may appear absurd. The mythological use of models only makes sense when it is treated symbolically. The mountains, woodlands, oceans, and rivers in myths do not belong to geographical science. While they are understood in a manner influenced by the experience of local terrain, they are used as images of cosmic and not local structure.

The myth, therefore manifests the essence of human existence by setting forth archetypal patterns of behaviour which can be constantly rediscovered in rites and ritual. In this way it is shown that human life is not to be lived in a fortuitous and casual manner. Rather, it is to be lived in a way established by the gods and exemplified by the ancestors of the human race.

¹ Mircea Eliade in Encyclopaedia, 1969 p. 1135.

Myth represents the most complex form of all symbolic patterns. It contains a plethora of emblems, symbols, parables, and metaphors all portrayed within the framework of a symbolic model. Yet, what makes myth the most powerful of all symbolic patterns is its ability to be cosmic in every aspect. The cosmos, however, is not portrayed objectively or with an observer's eye, but subjectively, through the eye of the participant. The whole object of myth is to portray the way in which man, as subject, fits into the cosmos.²

For man to find his place in the cosmos he must discover the sense of things around him, and bring about meaning and order in his life and surroundings. One of the strongest ways by which man brings about this sense of order in a concrete and tangible way in his life is by the ritual consecration of space.

There are many cosmological ideas running in myth. Yet despite the variety and multiplicity of ideas one can trace certain controlling ideas or mythological control models.³

Three control models for the symbolisation of the cosmos can be identified:

- i. The architectural or inanimate model,
- ii. The nature or organic model, and
- iii. The anthropomorphic or human model

The first refers to the universe thought of as a concrete and tangible object usually a building - the cosmic building. This concept ranges tent structures which has its origins to the nomadic tribes of the Far East to the temples of Christianity.

The models derived from inanimate structures, were supplemented by natural organic models capable of showing the universe as a living organism. These models range the primordial egg to north European idea of a world tree, Yggdrasil. These myths utilised also the animal model, where characteristics of certain animals were used to designate certain appropriate aspects of the cosmos. The use of elephants as heavenly supports, for example was clearly a representation of brute force, the lamb of God, meekness, and so on.

It would seem that despite the great variety of symbolic forms included in the mythological representation of the universe, all imageries seem to be ultimately subordinate to anthropomorphism. The natural forces were never really worshipped as mere forces or energies, but were regularly endowed with human characteristics.

The various models representing the cosmos and its creation supplement one another. The organic model injected life into the inanimate model and the anthropomorphic model gave it

² Fawcett, T. *The Symbolic Language of Religion*. London SCM Press Ltd, 1970.

³ Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Chicago: The University of Chicago Press* p. 21.

a character - a personal dimension which provoked in man a subjective response to his surroundings.

The nature of sacred space

Sacred space is intimately related to religious symbolism - myth in particular. It is a strong significant space that has been made holy by some religious association and implies a clear distinction from profane space which is amorphous and without structure.

A place is considered to be sacred because it has come into contact with a reality that transcends it. A place may therefore be raised to the rank of sacred either by virtue of its physical characteristics or due to its origin, or because it was the setting of an important event. The mountain, for example, is a sacred place par excellence simply because of its perceived proximity to the heavens. The frequent presence of clouds and lightning, together with the solitude and silence that surrounds it, all help to heighten its sacred character (e.g. Horeb-Sinai for the Israelites). This motif continues also in architectural styles of sacred buildings, e.g. Babylonian ziggurats, Egyptian pyramids, Mayan buildings in pre-Columbian America, and in domes and steeples of Christian churches.

Similarly, due to the profound relationship between the sacredness of the tree and that of the mountain, the forest enjoys a role like that of mountains in designating a sacred place. It is in fact regarded as the meeting place of similar, if not equal, sacred forces and even as their battlefield as in the legend of St. George and the dragon. A survival of the sacred wood can be found in the countless pillars and semi darkness of Gothic churches.

Another expression of sacred place is the grotto; examples of which can be found in the cave of nativity in Bethlehem, the sanctuary of St Michael on Mount Gargan and the Grotto of Lourdes. Just as the sacredness of the earth is connected with that of water, one finds the idea of the sacred spring, or lake associated with the grotto. This relationship has been attributed to man's longing for the maternal womb, for mother earth and the maternal waters.⁴

Sanctuaries with a domical roof can also be seen as a refined development of primitive caves. Their cosmic meaning is often revealed by the paintings that adorn them, as in the figure of Christ Pantocrato in Byzantine iconography.

Certain places have also been considered sacred either because of their shape, or due to their orientation in space, or simply their location. Among which we find various places considered to be sacred because they are thought to reside at the centre of the world. (e.g., Temple of Jerusalem or that at Delphi).

⁴Bouyer, L. *Rite and man: the sense of the sacral and Christian liturgy*: London: Burns and Oates, 1963. p. 153.

Other sacred sites were determined by astronomical considerations. This was the case of the sanctuary of Cathari at Montsegur, allegedly determined by the spot in a circle of mountains struck by the rising sun at the time of the equinox. At Carnac and Stonehenge it is said that the arrangement of upright stones indicate, by the shadows cast on a determined day, the place for sacrifice.⁵

The shape of a space can also have a direct bearing on its sacred quality. Every place that has a shape that can be taken as a cosmic image is itself considered sacred. This explains the importance of circular, octagonal and spherical shapes.

The determination of a sacred place may also be due to some happening or event that is considered as a divine manifestation or revelation.

In all these examples we see that man is not free to arbitrarily choose the sacred site. A sacred place is sought and discovered with the help of mysterious signs. This revelation is not necessarily brought about by means of anything directly hierophantic in nature. Sometimes it is effected through the medium of traditional technique originating out of, and based upon, a system of cosmology. However, it always involves a more or less clear choice, a singling out. A space becomes sacred in so far as it reveals something other than itself. It only becomes sacred at the moment it ceases to be merely a profane space. Even though the appearance seems to have remained unchanged, the hierophany annuls the homogeneity of space and reveals a fixed point, the centre, around which orientation and hence organisation is possible.

It is a normal tendency in man to invest all his actions, even the most mundane, with spiritual value. In much the same way, he continually seeks to transform his surroundings into meaningful and ordered spaces. In this way he sets himself free from profane existence and approaches reality, which he only finds in the sacred. For this reason, man developed a large number of rites for consecrating space. The purpose of these rites can be said to be twofold. First, they secure the favour of the gods. Secondly, they drive and keep away evil. The ancient Etruscans consecrated their newly found cities by ploughing round the site with a bull and cow. Foundation rituals are widespread and exist in many cultures.

The organisation of space is equivalent to a repetition of the paradigmatic work of the gods. In the act of building, man is doing no more than repeating the act performed in *illo tempore* by which the gods created the universe, when space was organised, made cosmic and provided with a centre amidst the surrounding chaotic space.

Thus one notes that every consecrated space is considered to be a centre and a reconstruction of the world. Moreover, all forms of sacred space involve a clearly marked space separated from the profane space around it. This separation may take the physical form either in markings or ground modelling such as ditches moats etc., or in enclosures such as walls.

⁵ Hautecoreur, L. *Mystique et Architecture: Symbolisme du cercle et de la couple*. Paris 1954, pp. 155-6.

PART II

The buskett and surrounding areas

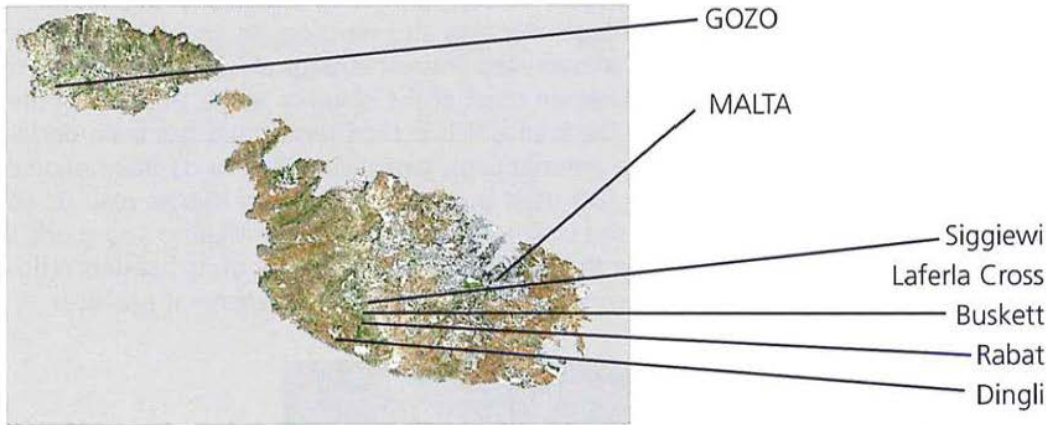
The area/ site chosen for this project is a small land of afforested trees known as il-Buskett and its surrounding area. This area is dotted with enriched archaeological sites and renaissance architecture edifices dating back to the Roman, Paleo-Christian as well as early and late medieval periods, the early renaissance and later renaissance periods, all bearing religious meanings and uses. Besides its rich cultural heritage, this area also functions as one of the natural open spaces of the Maltese Islands and it is also an area of great ecological importance. Buskett is a small site located in the western-southwestern coast of the island of Malta, and one of the few wooded areas of the Maltese Islands. The area is rich in biodiversity, and has been declared as an important bird area by Bird Life International, particularly due to its international importance for raptor migration. It was in fact used by the Order's Grand Master Jean de La Vallette as his hunting grounds. Since the site is also a popular resort for Maltese and tourists alike, the site has been grossly degraded in the last few years, and many of its habitats reduced, severely fragmented and subject to incompatible land-use and management practices.



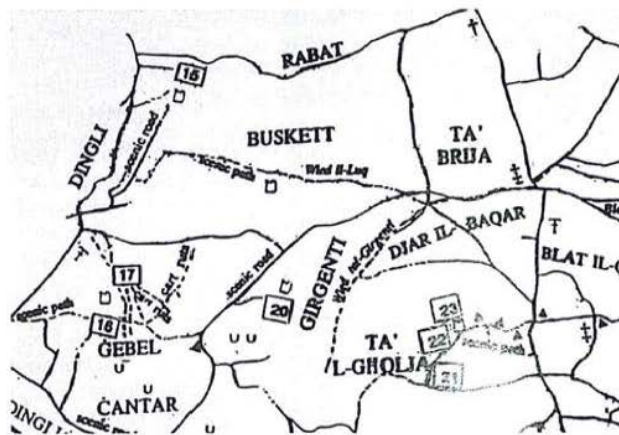
Plate 1: Buskett detail

Religious Axis

This site is surrounded on all fronts by various other important religious sites: Is-Salib ta' I-Gholja (the Cross on the Hill) which is located within the environs of Siggiewi - it is an icon for Roman Catholics during Good Friday, the village of Dingli and its main church; Dingli cliffs chapel; the town of Rabat which is full of religious sites including medieval Roman Catholic Catacombs and the medieval walled town of Mdina while in Buskett proper there is as well a fortified castle, known as Verdala Palace and its chapel, built by Grandmaster Verdala in 1586.



Map 1: The islands of Malta and Gozo



Map 2: limits of il-Buskett and ta' I-Gholja where Laferla's Cross is found

The village of Dingli

Dingli is the village nearest to Buskett and is characterised by the main Parish church found in the centre of the village core. Most of the inhabitants of Dingli as well as the other small hamlets surrounding it are engaged in farming activities

Dingli Cliffs

This chapel on the cliff's edge used to serve as the main chapel of the area before the main church was built at Dingli village to cater for the small community of farmers working the surrounding lands. This chapel in the wilderness on top of the cliff's edge is one of a number of other similar chapels found in similar locations

Wied il-Qlejgha

Although no religious symbology is found here, Wied il-Qlejgha is yet another important valley found in the area, which runs from Dingli down to Rabat and St.Paul's Bay and it is also of very ecological importance. Towards the end of the valley, near the Rabat section, one can also find a smaller chapel which forms part of a small cemetery.

Laferla's Cross and Siggiewi

Siggiewi and Laferla's Cross to the East of il-Buskett are turned into a sacred shrine during the Roman Catholic celebrated Holy Week in particular Laferla's s Cross which is found on top of Malta's highest hill bearing its name from the famous cross itself, thus in Maltese known as "I-Gholja tas-Salib" hence, "is-Salib ta' I-Gholja". Besides Holy Week, I-Gholja tas-Salib is also a pilgrimage site frequented by pilgrims all year round.

The Annunziata Chapel

Perched on top of the plateau, a couple of meters away from Laferla's Cross, one finds the Annunziata Chapel. The Chapel is the only evidence of late occupancy in the area. It represents the spiritual identity of past generations and served as an interlocutor between interchanging generations. The construction of the Chapel and its withstand over time represent the relevant episodes and periods in Maltese history. "The Lunzjata Chapel is located a few metres away from the Laferla Cross, both which stand on the Upper Coralline plateau at Ta' I-Gholja. The Laferla Cross on the other hand is located some distance away from the edge of the plateau, while the Chapel is located towards the tip of the plateau itself, under which lie the clay slopes which stretch to the globigerina plains of central Malta.⁶ The bedrock at the edge of the precipice is highly fissured, and features a fault known as Migra I-Ilma fault. The fault meets the Chapel at two locations - on the South and East Façade - and forms an unstable wedge at the precipice".⁷

Historic accounts suggest that the Chapel underwent major repair in 1693, 1856 and 1923, but repairs were probably limited to the front part, where damage has also emerged during the course of recent years. This suggests that the rear of the Chapel rests on relatively stable grounds. Whether the visible damage today is as severe as it was in the past, one cannot state with certainty.⁸ A detailed study layout of the chapel is made by Musumeci in his year 2000 university thesis;

"The structure of the chapel is mainly made up of a rectangular structure roofed over by a system of arched ribs, between which rest masonry slabs. Access to the parvis in front of the East facade is via a series of steps cut into the ridge. The Chapel is accessible from the East façade and is flanked by two small interconnecting rooms to the North and one room to the East. The North rooms are accessible separately from the Chapel via a small doorway, located to the right of the main doorway. These rooms are interconnected, with the first room

⁶The *Ta' I-Gholja* plateau consists of Upper Coralline Limestone (UCL), which is locally known as *tal-qawwi* or *zonqor tal-wicc*, and its thickness rarely exceeds 30 metres.⁶ According to the Geological Survey Map of the Maltese Island,⁶ the depth of the UCL formation underlying the Chapel reaches a depth of 8 metres, and is underlain by layers of Blue Clay, locally known as *tafal*. The clay reaches a staggering depth of 23 metres, forming an almost 45 degrees slope, until it reaches the Globigerina layers. (Plate 6.2 and Drawing 6.1). The origins of UCL formations are estimated to date back 23 million years and their formation was discontinued circa 10 million years ago.⁶ UCL outcrops on the highest tracts of the Maltese Island, and accounts for nearly one third of the surface area. Test results have demonstrated that UCLs reach typical compressive strengths up to 75N/mm².⁶ Although the stability of the foundations cannot be predicted with precision, a reasonable assessment has been made on the basis of evidence and available geotechnical data. It has been concluded that the slopes at *Ta' I-Gholja* present relatively unstable conditions, thus explaining the structural damage of the Chapel.

The observed damage in the Chapel are likely to be associated with various geo physical phenomena acting together. These are summarised as follows: The UCL rock on which the Chapel is built is highly fissured, which in turn, may give rise to local instability of the UCL rock. These fissures also serve as a direct path for rain water which finds its way down to the clay formations; the Clay layer is susceptible to change in volume at the UCL/Clay interface due to recurring cycles of wetting/drying. In turn, the UCL moves to accommodate this movement; the *Migra l-Ilma* fault, also serves as a direct pressure, which in turn prompts further lateral movement; the occasional seismic vibrations contribute further to the movement. In fact, the Chapel seems to have been significantly influenced by the January 2002 tremors, where the seismic vibration may have been sufficient to agitate the weak formations at *Ta' I-Gholja*, and where abrupt change in cracks widths on the South and East facades were recorded. This does not emerge as great surprise, since historic evidence points out that the Chapel has been demolished a number of times due to earthquake tremors.

The greatest concern at *Ta' I-Gholja* remains with the choice of site. The Chapel could not be built on a worse location, where it literally sits on a fault. In all likelihood, our ancestors were convinced with the firmness of the UCL bedrock, and probably the running fault was not traceable at the times of construction. - *Notes on Geological features - Musumeci, 2000.*

⁷ Musumeci Robert, *"The Annunziata Chapel at ta 'I-Gholja - A Conservation Strategy"* - 2000.

⁸ *ibid.*

providing vertical access to the roof, as well as horizontal access to a second room, which in turn provides a lateral entrance to the Chapel. The lateral entrance seems to have been partially blocked, before which there existed an arched doorway. The remnants of the arched doorway are still visible on the internal North Wall, (Plate 3.3) and probably relate to the North doorway referred in the pastoral visit of Bishop Bueno in 1699.⁹ To the West of the Chapel, there is a room which connects directly to the Chapel via two doors on either side of the altar. This room probably served as a sacristy and the coat of arms of Grand Master Caraffa and Bishop Molina above the sacristy doors pastoral visits have been referred to in the pastoral visitations of Bishop Alpheran in 1751-1754.¹⁰ A crypt cut into the rock is also found towards the North of the Chapel, with its head level coinciding with the floor level of the Chapel. (Plate 3.4) The boundaries of the crypt do not extend beyond those of the parvis or the Chapel".¹¹

The Annunciation (Lunzjata) Chapel was mentioned in the Dusina visitation of 1575, which is essentially the first pastoral visit of the Maltese Islands to be completely recorded. Source:¹²

During its history the chapel sustained damage on several occasions, mainly due to seismic activities recorded since the time of its erection. There is no definite date traced to when the chapel was first erected although the Dusina visitation mentions that the Chapel was dedicated to the Annunciation and had an altar, wooden doors and paving and the construction date

Sanctae Mariae Annunciatae

Visitavit etiam aliam Ecclesiam ruralem sub vocabulo Sanctae Mariae Annunciatae seu Del'Ali constructam in contrata Talsciaro il Focanilo iuxta quoddam territorium quod possidet Dionisius Zapardus, habet altare, portas ligneas et pavimentum, caret rectore, introitibus, et alijs necessarijs, sed Salvator Montagnere qui possidet clusam in loco nuncupato Habescis tenetur in die festivitatis ex obligatione occasione dictae clusae celebrari facere vespers, et missam prout iam satisfacit nec non alere presbiteros, et pauperes. [f. 171']

[Church of the] Annunciation of Saint Mary

He also visited another country Church called of the Annunciation of Saint Mary or Del'Ali built in the locality Talsciaro il Focanilo near a certain territory in the possession of Dionysius Zapardus; it has an altar, wooden doors and is paved; it lacks a rector, income and other necessities, but Salvatore Montagnere who possesses a field in the place called Habescis is expressly bound on account of the said field to celebrate, on the day of the feast, vespers and mass, as has already done, as well as to give food to the priests and to poor people. [p. 171']

⁹ VISITATIO PASTORALIS (Bueno): 1699-1700. pp 85-86- in Musumeci Robert Thesis, 2000.

¹⁰ VISITATIO PASTORALIS (Alpheran): 1751-1754. pp 254-256.

¹¹ Musumeci Robert, "The Annunziata Chapel at ta 'l-Gholja - A Conservation Strategy" - 2000.

¹² AQUILINA, G., FIORINI, S. (2001): *Documentary Sources of Maltese History: Part IV: Documents at the Vatican: No: 1: Archivio Segreto Vaticano, Congregazione Vescovi e Regolari, Malta: Visita Apostolica no. 51 Mgr Petrus Dusina, 1575, Malta, in, The Annunziata Chapel at ta 'Gholja - A Conservation Strategy - theses, Musumeci Robert.*

varies from one source to the other.¹³ Alfie Gullaimier wrote that the chapel was erected in 1420 by the Dean of the Cathedral Chapter, Don Barthilmew Tonna.¹⁴ On the other hand, the *Direttorju Ekklesjastiku Malti* suggests that the Chapel was built in 1430,¹⁵ while Vincenzo Borg states that the church of *Ta' l-Gholja*, which was built by Gugliemo Tonna in 1450, when it was known as *Ta' Ghemmuna*.¹⁶ This date (1450) is the one cited by Bishop Cagliares in his pastoral visits of 1731-1754.¹⁷ Even so, one cannot exclude the possibility that even older remains of another structure may exist on the same site, since it is widely known that these little churches were sometimes built on the very same sites of ancient pagan sanctuaries. However since Christianity was not widely established in Malta until the 15th century, the 1450 structure may therefore represent the first "Christian" structure on the site.¹⁸

On the other hand, according to the 1634 pastoral visit by Bishop Cagliares, the Chapel was rebuilt in 1494 - the reason for its reconstruction, and whether the entire Chapel or only parts of it were rebuilt, are not included in this documentation. Then, according to the 1699-1700 visit by Bishop Bueno, the chapel underwent a series of interventions in the year 1680, during the rule of Grand Master Gregorio Caraffa (1680-1690) and during the Bishopric of Fra Girolamo Molina (1678-1681),¹⁹ evident through the presence of their coat of arms above the sacristy doors, which are visible to this day. However there is no mention of what the extent of interventions were as well as why these interventions were conducted. According to the 1699-1700 visit by Bishop Bueno, the Chapel was partially demolished by the 1693 earthquake. During this period, the Chapel had also a secondary door on the North facade. This suggests that the North projections which exist today were built later. It is also stated that the Chapel was rebuilt with the money collected from the inhabitants of Siggiewi.

¹³ Musumeci - ibid

¹⁴ BLAGG, T.F.C. BONANNO A. (1990): *Excavations at Hal-Millieri, Malta*. Malta University Press, Malta.

¹⁵ DIRETTORJU EKLEZJASTIKU MALTI, ARCIDJOCESI TA' MALTA. (1985): Media Centre Blata 1-Bajda, Malta.

¹⁶ BORG, V. (1983): *Marian Devotions in the Islands of St Paul (1600-1800)*. The Historical Society, Malta.

¹⁷ VISITATIO PASTORALIS (Cagliares): 1634. pp 254-256.

¹⁸ MALLIA, D. (2002): *Larchitettura Autoctona Maltese*. Unpublished Ph. D. Thesis, Milano.

¹⁹ VISITATIO PASTORALIS (Bueno): 1699-1700. pp 85-86.

Picture Chapel at night

In 1972, A. Gullaimier states that the Chapel was partially demolished by an earthquake of 1856. Some time after this earthquake, the front part of the Chapel was rebuilt and the remaining part of the Chapel was consolidated. The chapel then sustained yet another damage during the seismic activity of 1923, evident through commemorative evidence standing in the Chapel stating that the Chapel was partially destroyed by an earthquake in 1923. Some time after restoration works were undertaken and in this case as well, the extent of damages and restoration works conducted remain also unknown. Works may have included the construction of an arched niche main East façade.²⁰



Plate 2: The chapel dedicated to the Our Lady of Annunciation, lit up during the Holy Week, visible damage and cracks could be clearly seen

During the 1960's the chapel underwent yet another intervention According to Mons. Alwig Deguara (2000), who was a parish priest at Siggiewi between 1963 and 1976, recalls that documents mentioned that only the front part of the chapel was rebuilt, and this rebuilding was limited only to upper part of the façade. The remaining part of the chapel was consolidated with the arched niche being demolished for aesthetic reasons. From 1960 to-date, the chapel also underwent extensive structural damage, consisting of severe widespread cracking and considerable floor subsidence. An extensive study on the needs analyses of this chapel was conducted by Musumeci in a University Thesis in the year 2000. From this study it results that there has been evidence of extensive damage consisting of fissures, dislodged lintels, open joints and notable ground subsidence.²¹

²⁰ Musumeci.

²¹ Musumeci.

The case at Ta' I-Gholja is rather complex, as it primarily involves finding a solution to halt the movement of the bedrock. In other words, if the foundation instability is not resolved, there is a risk that the Chapel undergoes collapse without warning. According to this study,²² the current situation of the chapel is as follows; the South façade featured a series of cracks. However three vertical cracks following similar paths were the most notable. The most notable fissure occurred towards the right end, commencing from the upper levels, and closing towards the base. The other two cracks were less severe, and were located at the centre, and towards the left end respectively. Although the Chapel has experienced considerable structural damage during the course of recent years, it is possible that the greater part of the Chapel corresponds to the original construction, which dates back as far as 1634.²³

The Chapel was investigated as follows: A selected number of cracks on the external elevations (those which were mostly visible) were monitored to see whether these are still active. Results were obtained on a monthly basis, during the period March 2001 to September 2002. The central fissure on the South Elevation was monitored for suspected rotations following its abrupt opening in January 2002. Results were taken on two separate occasions (January 2002 and September 2002), and the resultant movements were recorded and interpreted graphically. The floor levels were recorded on two different occasions to establish whether settlement was being registered. (January 2001 and June 2002). Each individual stone was mapped in accordance with the type of visible weathering, and rated according to the extent of damage. This approach was adopted for all the four elevations. Moisture Tests were conducted on the South and East facades to establish the relation between moisture in stone and change in height. Quantitative Analyses of Salts (nitrates, chlorides and sulphates) were conducted on the South and East facades to establish the relation between the salt content and change in height. The structural damage on the Chapel is widespread - consisting mainly of uneven floors, dislodged lintels and wide fissures. The most notable fissures are seen on the South and East elevations, and are typically wide at the top and close towards the base. This type of damage goes to suggest that the structural problems are associated with rotational settlement in the foundations.²⁴

Throughout the years through which the chapel has been standing and despite recurring damage different generations, over time, had undertaken successive restoration works in order to prolong the chapel as well as Laferla's Cross' life. These efforts witness the importance, the chapel and the cross seemed to have to them and signified a vital part in the spiritual (and social) life these generations of inhabitants. Today, despite no longer having a pastoral role, the chapel is still visited all year round, especially during the Holy Week and therefore the site represents a symbol of National identity and continuation of Maltese and Christian values. Efforts therefore must be made to continue in preserving the site for future generations.

²² *ibid.*

²³ VISITATIO PASTORALIS (Cagliares): 1634. pp 254-256.

²⁴ Musumeci.

Buskett and the Buskett Chapels - The Chapels of Buskett and Verdala Palace

The *Buskett* woods is home to one important traditional and folkloristic festivals in Malta known as the *Illuminaria* (in Maltese called *Imnarja*) which takes place on the eve of the feast of St.Peter and St.Paul on 29th June of each year. In Malta this feast is a public holiday. People starts to gather at il-Buskett on the 28th of June, the eve of the feast. People here starts to party and feast with traditional Maltese food of barbecued rabbits and Maltese wine, accompanied by traditional folk music from *I-Ghannejja* (folk singers) with their traditional improvised rhyme. Many people in fact end up camped there in the night. In the morning of the 29th, an agricultural show kicks off followed by horse and donkey races. This festival predates even the coming to Malta of the Order of St. John and is still celebrated till today.

The baroque chapel in the grounds of Verdala Castle was built to house a larger congregation than the earlier one. It is decorated with the escutcheons of the Cotoner family over the altar, on the columns and even in Mattia Preti's important masterpiece.

St.Anthony theAbbot Chapel

On entry into the palace grounds one can find a chapel just outside the palace itself but this doesn't date the period of Verdalle and the first architectural interventions on the complex. Work on the chapel dedicated to St. Anthony the Abbot started under Grand Master *Rafel Cotoner* and completed by his brother Grand Master *Nikola Cotoner*. Of particular importance in this chapel is the main painting on the altar of St. Anthony, St.John the Baptist, kneeling in front of the Virgin Mary who is holding baby Jesus, while the two saints are holding the flag of the Order of St. John. This work is of painter Mattia Preti. There are also two other paintings of Antione De Favray depicting St.Rafel and St. Nicholas, the Patron Saints of the two Grand Masters of the Order of St. John. It is believed that prior to this chapel, another room used to serve the same purposes and which is located in the servants quarters.

The Verdala Palace

The first part of the Verdala Palace which initially served as a country villa and hunting lodge was built by the Grandmaster of the Order of St.John, Verdalle in 1586. During the following 140 years, the Villa underwent a number of alterations including being changed to a fortified palace on its own right for fear of a second Muslim insurgence, 21 years after the Great Siege of Malta. Alterations were carried out by a number of Grandmasters, including the Cotoner brothers as well as by Grandmaster *Manoel Pinto De Fonseca*.

Today the palace doubles up as a country residence for the President of the Republic of Malta and on a number of occasions, the Palace is offered as residence for Heads of States who are in Malta on official and state visits. Two years ago, the first phase of the cleaning and restoration of the frescoes was initiated and conducted by the Malta Centre for Restoration.

The Buskett site is essentially a large valley system with typical native *Populetum albae* riparian woodland vegetation, mostly surrounded by agricultural land and woodlands of various types covering 18% of the site in question, with the garrigue in the high exposed ground (covering 6.5%). Most of the woodlands of the area have been destroyed during the last few centuries in favour of agriculture, in view of the readily available water resources of the area. The site also houses the only *Pinus halepensis* woodland of the Maltese Islands, which covers 10.6% of the site in question. This woodland was originally planted, but has long been naturalised and is regenerating. Other woodlands exist, mostly maquis based on *Pinus halepensis* (1.8%), *Laurus nobilis* (0.3%), and *Pistacia lentiscus* and *Ceratonia siliqua* (4.7%). Garrigue occupies the most exposed and high parts of Buskett, and are mostly *labiate garrigues* based on *Thymus capitatus*, *Teucrium fruticans*, *T. flavum* and *Prasium majus*, and phrygana communities characterised by *Anthyllis hermanniae*. Other species occur, including a small community based on *Euphorbia* cf. *characias*. Parts of the community are now degraded to ermes with *Carlina involuocrata*, *Asphodelus aestivus*, *Ferula communis* and *Foeniculum vulgare*, and require restoration.²⁵

Importance of the site for the conservation of the species/habitat types targeted at regional, national and EU level:

The site is the only true woodland community of the Maltese Islands, including the best riparian woodland remnant and pine woodland community of the country. As a consequence, it also houses one of the richest fauna and flora communities of the islands, with many endangered, threatened and/or endemic species confined to this area. A case in point is the locally critically endangered and locally protected holm oak longhorn beetle, *Cerambyx cerdo* (Annex II/IV Habitats Directive, Appendix II Bern Convention), which confined to this and another locality in the Maltese Islands. The site is also rich in rare micro-flora, most of which is confined to this area, including two species of fungi recently proposed for inclusion in Appendix I of the Bern Convention, namely *Boletopsis Grisea* and *Sarcosphaera Cocronaria*, both of which are confined only to this area.

The woodland itself and nearby open spaces (garrigue and part of the agricultural land) are also important as a concentration point for birds of prey, many of which of international importance; in view of this, the site is considered as an Important Bird Area by BirdLife International.

Moreover, many of the trees that are frequent in the area are rare elsewhere on the islands, including the Mediterranean Buckthorn, *Rhamnus alaternus*, otherwise known from other four localities, all from the island of Malta, and the Narrow-Leaved Ash, *Fraxinus angustifolia*, for

²⁵ Information source: MEPA (Malta Environment Protection Agency).

which this represents the only station in the wild. The watercourse region houses an interesting flora and fauna, which due to the dearth of this habitat in the Maltese Islands, are mostly threatened, vulnerable and/or endangered. Such species include the Siculo-Maltese endemic Painted Frog, *Discoglossus pictus* (Annex IV Habitats Directive, Appendix II Bern Convention) and various freshwater invertebrates listed in the Red Data Book for the Maltese Islands. The garrigue in itself is also rich in endangered, threatened and/or endemic species, and includes fine populations of the endemic Maltese Wall Lizard, *Podarcis filfolensis maltensis* (Annex IV Habitats Directive, Appendix II Bern Convention); the Mediterranean Chameleon, *Chamaeleo chamaeleon* (Annex IV Habitats Directive, Appendix II Bern Convention); the only site for the critically endangered Three-Leaved Sage, *Salvia fruticosa*; and one of the three sites in Malta for with the very rare *Euphorbia* cf. *characias*, which is locally of taxonomic interest in view of its intermediate features between typical *Euphorbia characias* and the Sicilian endemic *Euphorbia melapetala*. The Leopard Snake, *Elaphe situla* (Annex II Habitats Directive, Appendix II Bern Convention), is, based on sightings, seemingly frequent all over the area, particularly beneath stones, and in rubble walls.

Conservation and Needs Analyses

Although the laws on hunting have been amended and hunting is becoming more legally restricted, hunting is still pretty much rampant and enforcement is low. Malta is one of the important raptor migratory routes and thus due to the sparse woodland in Malta, Buskett is an important resting site. Besides raptors (birds of prey) Buskett also attracts a number of other smaller bird species including the robin (*Erithacus rubecula*).

Species that are affected by illegal hunting include:

Black-crowned Night Heron (*Nycticorax nycticorax*); White Stork (*Ciconia ciconia*); Black Stork (*Ciconia nigra*); Lesser Spotted Eagle (*Aquila pomarina*); Short-toed Eagle (*Circaetus galli-cus*); Honey Buzzard (*Pernis apivorus*); Black Kite (*Milvus migrans*); Osprey (*Pandion haliaetus*); Marsh Harrier (*Circus aeruginosus*); Eleonora's Falcon (*Falco eleonorae*); Hobby (*Falco subbuteo*); Lesser Kestrel (*Falco naumanni*); Kestrel (*Falco tinnunculus*); Turtle Dove (*Streptopelia turtur*); Cuckoo (*Cuculus canorus*); Eurasian Scops Owl (*Otus scops*); Nightjar (*Caprimulgus europaeus*); Bee Eater (**MeropsApiaster**); Hoopoe (*Upupa epops*); Sand Martin (*Riparia riparia*); Barn Swallow (*Hirundo rustica*); House Martin (*Delichon urbica*); Woodchat Shrike (*Lanius senator*); Golden Oriole (*Oriolus oriolus*); Redwing (*Turdus iliacus*); Song Thrush (*Turdus philomelos*); Fieldfare (*Turdus pilaris*).²⁶

²⁶ MEPA.

Species that are affected by trapping include:

Robin (*Erithacus rubecula*); Chaffinch (*Fringilla coelebs*); Brambling (*Fringilla montifringilla*); Hawfinch (*Coccothraustes coccothraustes*); Serin (*Serinus serinus*); Greenfinch (*Carduelis chloris*); Siskin (*Carduelis spinus*); Goldfinch (*Carduelis carduelis*); Linnet (*Carduelis cannabina*).²⁷

Unmanaged recreational activities

A number of key habitats have been affected including the aleppo pine woodlands, the holm oak forest remnants, the *Populetum albae* community and parts of the labiate garigues and phrygana. Most of these habitats have been invaded by species typical of degraded areas (including *Foeniculum vulgare*, *Dittrichia viscosa*, various crucifer weeds). Various species are also negatively affected, since they are subject to considerable human impact, such as trampling and soil compaction. The impact has particularly affected saplings of various tree species in the area, like *Pinus halepensis* and *Rhamnus alaternus*, as well as other plants as *Kundmannia sicula*, *Ophrys lutea* and *Ophrys melitensis* (Annex II of the Habitats Directive).

Deterioration and collapse of rubble walls

These photos below were taken a few weeks ago and from them one can notice the damage on these walls. Damage to rubble walls results in soil erosion thus leading to a reduction in the possibility of habitat extension and general land degradation. Moreover, since rubble walls provide an important habitat for a variety of species, particularly snails, woodlice, reptiles and shrews, including the leopard snake *Elaphe situla* (Annex II Habitats Directive, Appendix II Bern Convention, Resolution 6/98 Bern Convention) and the endemic Maltese Wall Lizard *Podarcis filfolensis maltensis* (Annex IV Habitats Directive, Appendix II Bern Convention). Also, the habitat provided by the rubble walls themselves is also lost, thus leading to loss of fauna and flora. Damage to rubble walls also results in the deposition of silt along the watercourses that would in turn smother the watercourse vegetation.

Last year the government had given the management of this site to a private consortium to manage it. The situation has turned from bad to worse. Conservation "intervention" started to be administered by the new management, but the fallen rubble walls are still there, while woodland itself is being further damaged and eaten-out by the fact that they are building such structures in the "wood" area that is left.

²⁷ *ibid.*

Collection of Flora, Fauna and Fungi

Laurus nobilis (locally legally protected), *Thymbra capitata* (locally legally protected) and *Salvia fruticosa* are often collected for their use as culinary herbs. Indeed, *Salvia fruticosa* is critically endangered and confined to the project area (Lanfranco, 1989), and might be already extinct, since it was not recently relocated. Orchids are often collected by orchid enthusiasts, as is the case with the Siculo-Maltese endemic *Ophrys* spp. (Annex II, priority species, locally legally protected). **Various Lepidoptera and snails are sometimes collected for private collections or for exchange of specimens with overseas collectors.**

A number of edible (and rarely toxic) fungi are occasionally collected for their culinary uses, as are *Cantareus* spp. snails, often used in traditional Maltese cuisine, in the process often damaging rubble walls where these snails can be found. Frogs and tadpoles of *Discoglossus pictus* (Annex IV, locally legally protected) are also illegally persecuted, despite the legal protection awarded to this species. Invasion by *Vitis vinifera* and *Vitis vulpina* (vines) is an incipient problem at the fringes of the holm oak forest remnant and have already taken over vast areas close to the riparian woodland communities and have started invading the undergrowth of the pine woodlands. Mismanagement of waste generated by farms has led to a reduction of various watercourse-related oligotrophic species and many weedy species have modified important natural habitats, as in the case of the slurry which has modified the species composition of the impacted parts of the phrygana dominated by *Anthyllis hermanniae*.

Inadequate maintenance interventions in conservation sites

Impact on habitat/species (quantify if possible).

The removal of ivy from rubble walls would result in the fragmentation of ecological corridors that span the project area. Furthermore, this will lead to the destabilisation of the rubble walls thus leading to a loss of an important habitat for a number of invertebrate fauna and flora. This in turn will lead to the loss of soil through erosional processes, thus the reduction in the possibility of habitat expansion.

A number of inadequate species have been planted in various habitats, as is the case of the alien invasive *Ailanthus altissima*, *Schinus terebinthifolius*, *Iris florentina* and *Freesia refracta*. These species are competing with and displacing the native flora.

Interference with the hydrodynamics regime of the area

A number of species have been negatively affected by the lack of water retention along the Wied il-Buskett/Wied il-Luq valley systems, and indeed some species have declined considerably in extent, as the Branched Horsetail, *Equisetum ramosissimum*. A similar impact is documented on a naturalised introduced species that used to thrive in Wied il-Luq, *Helisoma duryi* (freshwater snail), whose large population in this area disappeared in 1987, following the com-

plete drying up of the watercourse in the summer of 1987; other, less evident or monitored species might have been similarly affected.

Lack of habitat regeneration through natural processes and overall reduction in Biodiversity (including species richness and genetic variation)

This lack of oak regeneration has led to the increase of Aleppo Pine (*Pinus halepensis*) coverage, which is regenerating rapidly and becoming the dominant species in most of the area, probably affecting species which depend on holm oak, as is the locally endangered longhorn beetle, *Cerambyx cerdo* (Annex II of the Habitats Directive, Resolution 6/98 Bern Convention, Appendix II Bern convention).

Any conservation project will have to address the following objectives:

- To obtain baseline data for the natural habitats and species of Community importance, in order to enable the setting up of a management plan, their monitoring and the enforcement of existing legislation
- To set up an integrated management plan
- To conserve and restore the natural habitats and species of the area
- To make the aims of the Habitats and Birds Directive and Natura 2000 familiar with the general public
- An environmental awareness campaign

PREVIOUS CONSERVATION EFFORTS ON THE SITES IN QUESTION

- A bird sanctuary since 1993 via Legal Notice 144 of 1993, which was recently repealed and replaced by Legal Notice 41 of 2003 (Environment Protection Act), which in turn amends Legal Notice 146 of 1993;
- Tree Nature Reserve via Legal Notice 12 of 2001 (Environment Protection Act);
- Site of Scientific Importance and as an Area of Ecological Importance via Government Notice 403 of 1996 (Development Protection Act).
- Candidate Special Area of Conservation of International Importance as per Legal Notice 257 of 2003 and Government Notice 877 of 2003 (issued under both the Environment Protection Act and Development Planning Act).

PART III

The sacred qualities of buskett - *Is-Isalib ta 'l-Gholja*

If one can define sacredness for the purpose of the theme chosen for this project, "Sacred Sites", it is the relation of one community to the sacredness of a particular site, the cases chosen are all outdoor sites rather than a confined space like a church or a chapel although in many cases, one find such enclosed space within the religious/sacred site itself. As far as outdoor sacred sites are concerned, in Malta's case, one could say that this hill; *l-Gholja tas-Salib*, is the closest to the other sites participating in this study.

All the other sites; *il Cammino di Campostela* of Spain, *Mont Saint Michel* as well as *Montelucio*, in their own right are visited by pilgrims on regular basis and in all these sites one can find enclosed spaces of worship and prayer. However, an important question one can put forward for discussion is whether pilgrims and worshipers visiting these sites are doing so because of the sacred nature of the site itself? or because of the sacred/holy shrines/enclosed spaces found therein? The question that arises therefore is whether we are dealing with something of greater significance than this? That is, *is the site itself a religious magnet in its own right?; a sacred site which makes a person closer to his/her God and not because one find these enclosed spaces- places of worship, but because the site itself is sacred?* And then the next series of questions arises, which are complex in nature and hence have no simple answer. *Why people turn to such sites? Have the inhabitants of these areas made the sites sacred, themselves? or the sites were witness to divine interventions or apparitions?*, like for example in the case of the apparitions of the Madonna in the sacred sites of Lourdes in France, or at Fatima in Portugal. It is not the case that in either of the four sites in question here, there were similar apparitions or divine interventions that would make the place divine/ holy. On the other hand according to the Christian faith, a sacred site is defined as one, where either a divine intervention has taken place or where a place was consecrated through prayer by a priest of the Church.

One has to be careful what terminology one employs in such arguments. The word sacred by simple definition, is something believed to be holy and to have a special connection with God. It also means something connected with religion or used in religious ceremonies that can be described as sacred. According to the Collins English Dictionary there are also levels of sacredness, as clearly seen from the definition of the word *holy*. For example the phrase *holy of holies* is defined as the a place, that is so sacred that only particular people are allowed to enter in them, and sometimes these spaces can be found within a temple itself. So what con-

nects to God with these sites? The enclosed spaces/ shrines found there? Or the site itself? Which one of the two is Holy? Are the Sites Holy or sacred? For sure, it is the enclosed space within, that can be described as holy or the altar itself where during a eucharistic service there is a relation with the Divine itself, where according to Christian beliefs, Jesus himself take the form of holy bread and wine. So what makes something holy is the connection with the Divine. Will these enclosed spaces in all of these sites, therefore qualify the sites as being sacred?

Using the same logic and interpretations there isn't such a forest that can be regarded as officially sacred. Although there are pagan connotations as the sacredness of trees. For this reason and by Roman Catholic faith, *Montelucio* could not therefore be regarded as an official sacred place, although there is a Franciscan Monastery there (as opposed for example to Mount Tabor, where it is said in the old Testament that God handed down the ten commandments to

Plate3: general view of I-Gholja tas-Salib taken from across the valley which separates it from the woodland area of Buskett



Moses and therefore this mount maybe considered as to not only being sacred but holy as well). The enclosed space therein where prayer is held, is sacred, because it is a consecrated space. By Christian doctrine, the forest itself or the mount cannot be said to be sacred. However it doesn't mean that walking through the forest, one doesn't feel close to nature and close to God, because God is found in the simplest of things, but using the same argument, it is the individual that has to related this closeness, and he/she can do this wherever he feels comfortable in doing so.

Moreover can anyone define a site as being sacred because in it there are sacred confined spaces where prayers and interaction with the divine takes place? If yes, then for example, (taking into consideration the its small land mass), Malta can be regarded as a sacred sites due to the huge number of churches and chapels erected all over the place. This doesn't in any way Malta a sacred island.

The Buskett area has two very important places where people congregate in pilgrimages, to its east there is, *is-Salib ta' l-Gholja* and to the west, a place know as il-Girgenti. Whereas *is-Salib ta' l-Gholja* is a large iron framed cross erected on Malta's highest hill and meters away from a chapel, il-Girgenti, is a cliff faced place towering down to cliff edged cliffs on the sea. This place has been, for the last 50 years or so, the site of alleged apparitions of the Holy Mary to a lady bearing the name of Guza Bugeja. Together with her followers this person turned the area into a place where prayer takes place on a daily basis with pilgrimages being organized and prayers organized taking people and devotees there by the masses through organized transport. She even built a statue there to the Holy Mary and thus became known as *il-Madonna tal-Girgenti* - The Holy Mary of Girgenti. Although Guza died some decades ago, the prayers and meetings are still being conducted by her followers on a weekly basis.

There are religious and sacred connotations to high ground, hills and mountains and perceived by humans as being the last and the first piece of land that touches the sky (heaven) and thus the closest one can get close to God. These connotations to high grounds and mountains has always existed throughout human history, sometimes also serving as landmarks for navigators and that through them God looked upon the activities of the mercantile people who roamed the seas, at times also furnished with a huge number of religious connotations and examples, maybe the most classical one is Mount Olympus in Greece which is dotted with religious shrines and temples dedicated to a different number of Gods. It was custom that, after a safe journey out at sea, mariners and sailors used to visit such temples to thank their gods for providing them with a safe journey.²⁸ In Malta the oldest of pre-historic temples in the whole European continent, those of *Hagar Qim and Imnajdra* are set on the highest ground humanly possible where such huge structures and megaliths could be erected nearly 4,000 years before

²⁸ Musumeci Robert, "The Annunziata Chapel at ta 'l-Gholja- A Conservation Strategy - 2000.

Christ. The chapel of the Annunciation on top of is-Salib ta l-Gholja must have served the same purpose in the old times.

In Malta and Gozo (particularly in Gozo) one finds such structures as statues and crosses build on the highest grounds possible as a stamp of the Christian faith of the islands. In the island of Gozo, in the limits of the fishing village of Marsalforn, one can find one of Gozo's highest hills known as *l-Gholja s-Safra* (Yellow Hill) upon which a huge statue of Christ the Saviour was erected. On the hill near Ta'Pinu, one also finds a repeat of is-Salib ta' l-Gholja found in Siggiewi, Malta. Here too one finds the *Via Crucis* interpreted in huge stone statues representing each *Via Crucis* stop which ends up with a huge Cross on top of the Hill.

Essentially *is-Salib ta' l-Gholja* is found on top of a plateau commanding a steeply dipping clay strata known as *it-Ta'fli ta' l-Gholja* (the clay slopes of *Ta' l-Gholja*), at a distance of circa 1.5 kilometres south west of Siggiewi, reaching a height of 245 metres above mean sea level.²⁹

In the case of the *Is-Salib ta' l-Gholja*, the installation of the cross came at a time towards the turn of the 20th Century when all roman Catholics were joining Pope Leo XIII in the consecration of the new century dedicated to Christ the Redeemer. This statement was also made in other countries as well, stating that Christ is the Saviour and Redeemer of All Mankind. The *Ta' l-Gholja* site presents a unique setting and natural beauty where the scale, detail, massing, and proportion encapsulated in the Chapel's architecture merge into one single architectural masterpiece in a unique visual setting

However there isn't a place that attracts so much people and pilgrims to make prayer at one given time as *is-Salib ta'l-Gholja* which has turned out to be the mecca for Maltese Christians especially on Thursday, the eve of Good Friday. Prior to be frequented by pilgrims during the

Holy Week, the site was also looked at for different religious connotations as comes out of a number of legends and facts as told by different sources. In the area of *l-Gholja tas-Salib* there are no less than three



plates 4: details of the magnificent and Europe oldest standing prehistoric temples of Hagar Qim, built on top of a plateau on the cliff's edge limits of the villages of Zurrieq and Qrendi, facing the sea. From inside the temple when can see the equinox

²⁹ OIL EXPLORATION DIRECTORATE. (1993): *Geological Map of the Maltese Islands*. Sheet 1, Scale 1:2500. Office of the Prime Minister, Valletta, Malta.

small chapels, dating back from the 15th Century. The main and larger one known as *il-Lunzjata* (*Annunciation*), is center to an annual pilgrimage which starts from the main Parish Church of is-Siggiewi which is found in the vicinity as well. On the hill there is also the desecrated church of St. Lawrence (1859) and a very small chapel dedicated to the Crucifixion which rests at the base of the Cross itself.

On top of the hill rises the famous iron cross which replaced an older one crafted in wood and erected on the 27th of September 1903 and which lasted till 1937. The idea behind the



plate 5a: Cross on top of the hill adjacent to the sanctuary known as Ta'Pinu in Gozo. The cross is the last stop of the stone hewn Via Crucis

5c: The start of the stone hewn Via Crucis at the foot of the Ta'Pinu Hill in Gozo

5b: Statue of Christ the Saviour on top of I-Gholja s-Safra (Yellow Hill) limits of the fishing village of Marsalforn, Gozo



project was that of Fr. Paul Laferla of Siggiewi he came up with the idea of staging an open-air *Via Crucis* along the hill. One of his wishes was to see that his Parish celebrates Good Friday with a Passion Procession containing the statues representing parts of the *Via Crucis* as did other parishes in Malta. However the funds he collected were not enough to commission such a project so had to settle for something of less financial burden by opting for the commissioning of the sculpture of such statues in local stone along the slope of *Ta' I-Gholja*. The first statue was that of Lady of Sorrows was put at the foot of the hill, followed at intervals by two other statues, that representing the flagellation of Christ tied to a pillar and his coronation with thorns. Mid hill there is the statue of Christ carrying the cross with the final one being the cross on the hill summit.

Commemorative inscriptions were also put on the four faces of the pedestal housing the cross which in itself is also a small chapel. The inscriptions (in latin language) say: *Iesu Christo Restitutori AN MDCCCCI* (To Jesus Christ the Redeemer A.D. 1901); another said: *Leo XIII Pont. Max. Seculum Vicesimum Restitutori Generis Humani* (Pope Leo XIII consecrated the 20th Century to the Redeemer of all Mankind), while the other two inscriptions said: *Orbis Catholicus Quo Testator Esset Ea Consecratio Monumemta Ultro Constituit* (The whole World as a witness to this consecration freely erected this monument) and finally the fourth one said: *Paullus Laferla Sacerdos Klero Populoque Opitu; ante Posuit A. MDCCCIII* (Fr. Paul Laferla on behalf of the clergy and the people who gave all their help erected this monument in the year 1903).

The current iron cross which was constructed from iron and coated in Bronze and is well over 6 meters high, was commissioned at its current place in 1963, after the 1903 one was destroyed in a storm on 1937. This made the people of Siggiewi to again collect funds to the re-construction of the cross, which however had to wait for another 20 years due to the outbreak of World War II, through the initiative of Fr. Anthony Vella assisted by Fr. Nicholas Aquilina and Fr. Joseph Aquilina who installed new enthusiasm for the reconstruction of the cross, generating funds through the local community in order to realize the project. The work on the cross was supervised by the Archpriest Fr. Louis Deguara and the work was completed on the 20th August 1963 and blessed by Monsenieur Emmanuel Galea in a special ceremony on the 25th of August of the same year.

The Cross is the apex of the pilgrimage which is attended to by thousands of people of Thursday, the eve of Good Friday. At the foot of the hill one can find a footpath which leads directly to the summit, and its steep inclined path reminds those attending for the pilgrimage of the forced climb Jesus Christ, is said to have down, up the Golgotha Hill. This hill and its cross therefore impacts a strong religious and sacred significance to those frequenting it.

During Good Friday and Easter festivities, the place is turned into a pilgrimage site with thousands of people attending. On Maundy Thursday, the hill is lit with *fiaccoli* from the sum-

mit down to bottom on all sides of the slopes a daunting process performed by volunteers from a set-up committee known as "Hbieb l-Akbar Grajja", which means "The Friends of the Greatest Story" (referring to the event of the Death and Resurrection from death of Jesus Christ) from the village of Siggiewi. Pilgrims attending the hill start up the long walk to the summit, stopping by the Via Crucis status to make prayer. The silence of the night is broken off by amplified Gregorian Chant which could be heard from many miles away.



Plate 6: Close up photograph of both the chapel and Laferla's Cross lit up during the Holy Week.

Plate 7: General view of l-Gholja tas-Salb lit up during Maundy Thursday.

Montelucio di Spoletio

1. **Il sistema della conoscenza**

Giorgio Flamini, *Montelucio di Spoletio: un quadro conoscitivo in progress*

Liliana Costamagna, *Il sistema archeologico: problemi di conoscenza e di tutela*

Mauro Magrini, *Il sistema naturalistico del Montelucio*

Maria Carmela Frate, *Il sistema degli eremi, un censimento in atto*

Elio Trusiani, *Montelucio nel sistema della pianificazione vigente*

2. **Il quadro delle proposte**

Antonella Quondam, *Montelucio: programmi in atto*

Paola Falini, Antonino Terranova, *Montelucio: verso un progetto strategico*

DIBATTITO

a cura di Giacinto Donvito

Interventi: Bruno Toscano, Paola Falini, Alfonso Alvarez Mora, Brigitte Lodolini, Jukka Jokilento, Manuel Guido, Mirelle Grubert

MONTELUCCO DI SPOLETO: UN QUADRO CONOSCITIVO IN PROGRESS

Giorgio Flamini - *Architetto*

"Spoleto è la scoperta più bella che ho fatto in Italia, e così ho pensato: se noi due, magari coi bambini, un giorno venissimo a vivere uno o due mesi in questa bella città, in questa stupenda regione [...].

Pensaci!

C'è una tale ricchezza di bellezze pressoché sconosciute, di monti, di valli, foreste di querce, conventi, cascate!"

Hermann Hesse

Gli atti del convegno "Montelucco e i Monti Sacri", organizzato nel 1993 dal Cisam, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, costituiscono a tutt'oggi l'esperienza di studio più importante sul nostro monte: nelle tre giornate di ricerca e confronto emerse la necessità di approfondire organicamente e scientificamente la conoscenza della montagna spoletina prima di qualsiasi intervento e azione.¹

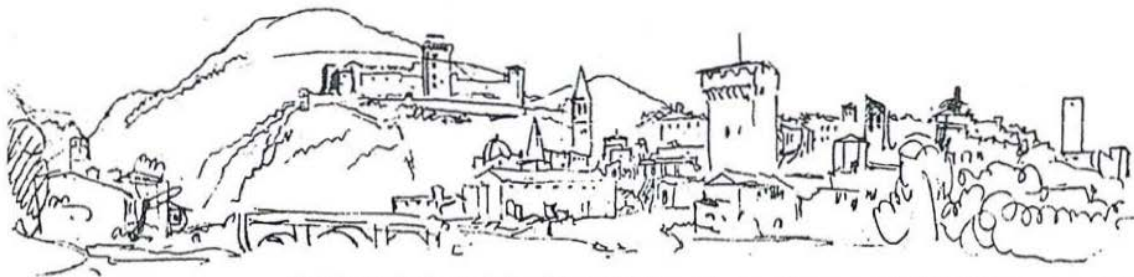
L'attenzione richiamata nell'ultimo quinquennio sul Montelucco ha attirato interessi nazionali ed internazionali sul Sacro monte. Nell'aprile del 2003, il Comune di Spoleto organizzò il convegno dal titolo "Lucus - *Luogo dell'anima*" dedicato alla valorizzazione, promozione e gestione della montagna spoletina. In quella circostanza vennero trattati la progettazione e i piani di gestione; si decise che ogni azione doveva procedere in relazione ad uno studio analitico e all'approfondimento delle conoscenze, individuando le risorse identitarie nel paesaggio montelucco, nei valori fisico-ambientali, storico-culturali e simbolico-sociali.²

Montelucco non va considerato come una realtà circoscritta bensì vanno contemplate altre zone limitrofe al Sistema (Strettura, Valnerina, Valcieca...) attraverso un'analisi infrastrutturale, storica.

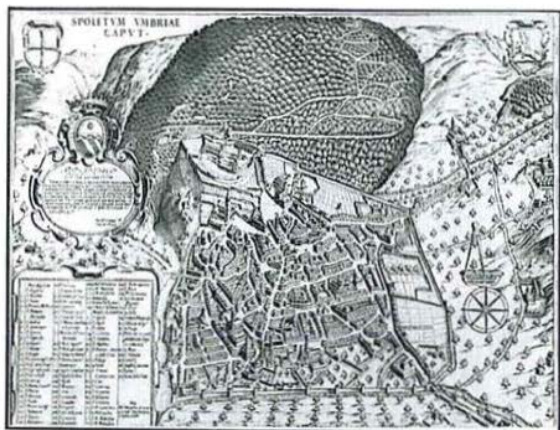
L'acquisizione di carte tecniche georeferenziate uniformate per ogni ente, la catalogazione e la schedatura sia degli impianti arborei che delle condizioni fitosanitarie, la catalogazione delle opere realizzate dall'uomo partendo dagli eremi, lo studio scientifico della toponomastica degli antichi percorsi, oltre al rilievo critico connesso ad eventuali saggi, sono solo alcune delle operazioni preliminari per iniziare la fase della conoscenza.

¹ AA.VV. *Montelucco e i Monti Sacri*, atti dell'incontro di studio Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto dicembre 2004.

² AA. VV. *Lucus - Luogo dell'anima*. Atti dell'Incontro/Presentazione 3 aprile 2003, Rocca Albornoziana, Spoleto. Supplemento di Città Comune 2004. Spoleto 2004.



Rappresentazione della città e del Montelucio - disegno del J.M.W. Turner, sec. XIX



Spoletium Umbriae caput - G.Parenzi, 1613, planivolumetrico della città di Spoleto e del Montelucio

Sotto: Veduta di Montelucio dalla città - sec. XVIII



Montelucio può essere considerato come grande giardino storico della città di Spoleto e Parco urbano, fisicamente unito dall'opera idraulica del Ponte delle Torri, culturalmente connesso allo sviluppo stesso della città, osservatore, testimone e attore delle sue vicende storiche.

E' un grande spazio verde, con uso dei terreni e destinazioni proprie del parco urbano, va quindi trattato come una sorta di monumento vegetale, tutelando la conservazione dell'impianto originario, con azioni tendenti a trasmettere obiettivi progettuali e formali, per una fruizione sicura e non degradativa. L'apparato vegetale costituisce un elemento di grandissimo valore del nostro patrimonio storico culturale, quindi dovrebbe essere adeguatamente tutelato, oltre che opportunamente gestito.

La presenza di alberi maturi e secolari comporta la necessità di valutazioni attente delle condizioni fitosanitarie e in particolare delle condizioni di stabilità degli esemplari arborei presenti, anche per garantire l'incolumità dei fruitori e l'integrità del giardino stesso.

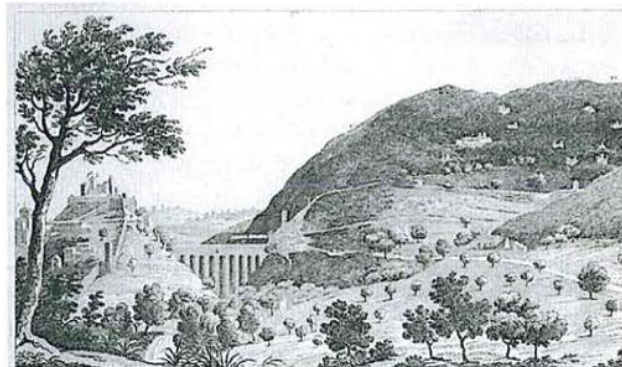
Ogni trasformazione dell'apparato vegetale deve prevedere l'acquisizione dei pareri dagli enti preposti alla tutela paesaggistica e monumentale, sia nella sostituzione degli esemplari ammalati o alloctoni che nella decisione di eventuali eliminazioni.

Gli elementi architettonici e di arredo (fontanelle, tavoli, panchine, piccole costruzioni, dissuasori di sosta, segnaletica, ecc.), in poche circostanze congrui, vanno valutati insieme ai manufatti di interesse storico architettonico (eremi, ville, conventi, chiese), in quanto aumentano ulteriormente il significato culturale, il valore paesaggistico ambientale e sociale-simbolico del Monte, delle visuali o dei "paesaggi".

Montelucco rappresenta un polmone non solo ecologico, ma anche psicologico, e non è affatto esagerato affermare che assume una importante funzione di igiene mentale oltre che di catalizzatore ricreativo e sociale; garantendo possibilità di svago e di riposo. Soprattutto nella parte alta, sull'altopiano, sono state create, negli anni, zone con diverse funzioni (riposo, gioco, attività sportive, servizi turistici), con obiettivi ricreativi e sociali. Il grande prato vuoto, lasciato dal taglio di un bosco di cerri, risulta essere il luogo maggiormente frequentato. Tutta questa parte alta del Montelucco, dove si concentrano e si sovrappongono i diversi valori e le varie criticità, è la più fragile, è la parte turistica della montagna, ma anche l'ambito di valore storico maggiormente interessante e più compromesso. In prossimità abbiamo infatti il convento Francescano, il bosco sacro di lecci, l'incrocio di percorsi storici ed escursionistici sia carrabili che pedonali, le Colonie del Popolo, l'Inpdap, grandi complessi alberghieri (Ipost, Michelangelo, Paradiso, Ferretti, oltre a tutta la zona dei villini destinata al turismo borghese degli spoletini).



Veduta di Spoleto, J. L. Lund, 1818



VEDUTA DELLA ROCCA, PONTE, ACQUEDOTTI, E MONTELUCCO DI SPO
Veduta di Montelucco di Spoleto - G. Catena, P. Parboni, 1829

*...l'ardua Rocca di Spoleto e il Monte
Si squadrano da lungi, emuli a fronte
Divisi dall'abisso fluviale.
E gita fra due grandi emuli il ponte
L'ombra degli archi obliqua e colossale.*

Marradi

Il Comune di Spoleto è in gran parte montuoso, solo il 12 % è pianeggiante; la piana spoletina si estende e si allarga poi verso Castel Ritaldi, Trevi e Foligno, solcata da diversi corsi d'acqua. All'interno dei confini comunali l'altezza massima è di 1337 m s.l.m. circa, e l'altezza minima è di 219 m s.l.m. Il principale corso d'acqua è il torrente Marroggia.

La città di Spoleto è decentrata rispetto all'area pianeggiante, su un colle che degrada a terrazze naturali raggiungendo un'altezza massima di 453 m s.l.m., in una posizione strategica, protetto ad est dal sistema montelucano dal quale risulta diviso dal Tessino e controlla i versanti dei Monti Martani e l'intera valle.

Dal punto di vista geomorfologico la città sorge sopra ad un colle villafranchiano, sia Montelucano che il colle Sant'Elia sono costituiti da calcare liassico. Infatti, tutto il costruito antico, è per lo in muratura in calcare liassico e cretaceo, la così detta pietra caciolfia, utilizzata per le costruzioni sin da epoche remote, estratta da cave nei pressi della città.³

La presenza umana nel territorio è certamente documentata fin dall'età neolitica, le prime testimonianze di vita cittadina risalgono all'età del bronzo (da ritrovamenti sul colle S. Elia e in SS. Simone e Giuda), le impostazioni dei primi tracciati viari e le mura sicuramente sono di epoca umbra, come il tracciato di raccordo tra cardini e decumani e l'*opus* poligonale delle costruzioni delle mura della Rocca, di palazzo Montevercchio e San Nicolò.

Con la dominazione Romana il territorio pianeggiante e collinare viene diviso in *centuriae*, sono ancora perfettamente riconoscibili nel territorio spoletino i segni della vie consolari e della centuriazione dell'agro, sia nella rete infrastrutturale minore che nella geometria dei fossi (vedi intervento di L. Costamagna in questo convegno).

³ B. Sperandio, *Delle pietre dell'Umbria da costruzione e ornamentali*, ed. Quattroemme, Regione dell'Umbria 2004.

Per quanto riguarda Monteluco ed il bosco sacro non è certo che il monte fosse già considerato sacro in epoca pagana, essendo indispensabile affrontare un rilievo critico per arrivare ad una valutazione con relative schedature per gli eremi e, solo successivamente, elaborare la cronistoria del monte.

Il territorio di Spoleto era strategico, zona di transito, nodo e cerniera tra i due versanti adriatico e tirrenico e tra nord e sud. Da Spoleto dipartivano la via Flaminia a nord per Fano e, a sud, per Interamna Roma, la via Nursina diretta a Nursia, la via Della Spina per Plestia oltre alla Tuderte per Todi e i collegamenti per Carsulae, Fulginiae. Queste strade e i loro collegamenti sono connessi direttamente alla diffusione del Cristianesimo che da Roma, seguendo le strade imperiali, si diffuse dai centri maggiori ai centri minori, alle campagne, con una rapidità senza uguali.

Alla fine del IV secolo l'impero romano dovette accettare i barbari entro i propri confini, ma sostanzialmente il territorio spoletino rimase intatto fino all'arrivo dei Longobardi.

Estremamente importante fu l'inserimento di strutture a carattere cristiano a partire dal II e III secolo, spesso su luoghi già sacri o su impianti pagani metabolizzando i culti locali nei propri modelli e, con l'avvento del cristianesimo, i martiri e i primi vescovi ebbero dedicate molte chiese nel territorio suburbano anche sulle pendici del Monteluco: San Pietro *extra moenia*, Santi Concordio e Senzia, San Salvatore, San Marco in Pomeriis, San Savino, Sant'Arcangelo alle pendici settentrionali del Sacro monte, i SS. Apostoli,...⁴ (la maggior parte coincidenti con importanti aree cimiteriali, circondarono il centro urbano quasi come un antimurale spirituale, secondo una cintura mistico-protettiva).⁵

La discesa in Italia dei Longobardi e il loro insediamento a Spoleto con Faroaldo II attuano un nuovo modello di organizzazione dell'apparato difensivo. La struttura politico amministrativa Longobarda, basata sulla *fara*, aggregazione di famiglie, e su un'economia agrosilvopastorale, trasforma il territorio; il tessuto viario si intensifica con una rete di piccoli collegamenti e attraversamenti tra vecchi e nuovi nuclei.

Mentre nelle montagne si intensificano i piccoli centri, nel territorio di Monteluco non siamo a conoscenza di trasformazioni, altrettanto rilevanti, anche se assume grande importanza il collegamento tra San Pietro in Valle - pantheon dei duchi longobardi (come ricorda l'Arcivescovo Fontana) - e la città di Spoleto, ma, allo stato attuale della conoscenza, non sono riscontrabili nuovi centri o monumenti.

Dopo la distruzione nel 1152 da parte di Federico II la città conosce una nuova era, con la costruzione di molti edifici religiosi e civili sia in ambito urbano che suburbano.

⁴ *Il Ducato di Spoleto*, Atti del IX Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoleto 27 settembre-2 ottobre 1982), Spoleto 1983, p. 547.

⁵ A. M. Romanini in *Il Ducato di Spoleto*, Atti del IX, op. cit.

Numerose ville ed antichi casali diventano *Castrum* nel territorio e la trasformazione e l'evoluzione della tecnica difensiva militare ci restituisce un paesaggio agrario molto vicino a quello che doveva essere nell'Ottocento.

Riconosciamo nel territorio tre forme principali di incastellamento: quadrata per i castelli di pianura come Castel San Giovanni, Azzano e San Giacomo; a triangolo per i castelli di pendio come Pissignano, Bazzano e Poreta; forme più complesse, dovute a necessari ampliamenti o a particolari situazioni del terreno, fino a tendere al circolo, come il castello di Campello sul Clitunno.⁶

A livello urbano la costituzione dei Borghi lungo le direttrici principali, esterne alle Mura Romane, induce il Comune alla costruzione di una nuova cinta muraria con quattro nuove porte e numerose torri, è avviata l'edificazione di due nuovi palazzi: Comunale e Vescovile, che si fronteggiano sulla stessa via.

Alla nuova città medievale, in conseguenza all'editto del 1296, viene data la possibilità di costruire sulle mura romane e di utilizzarle anche come cava per la grande attività edilizia.

Vengono iniziati i lavori ai tre importantissimi cantieri degli Ordini Mendicanti che si dispongono secondo una forma triangolare circoscrivendo il palazzo arcivescovile e comunale sulle mura romane, nei tre versanti della città, dal XIII e XIV secolo vengono edificate le tre Chiese con annessi i conventi dei Domenicani, Francescani e Agostiniani che si adagiano e necessariamente scavalcano con le proprie strutture le Mura Romane con alcune similitudini nell'impostazione delle fabbriche e nei dettagli stilistico formali.

La nuova cinta muraria si sviluppa al di fuori del costruito dei borghi con una previsione ottimistica sul futuro sviluppo della città, tanto che molte aree interne rimangono libere fino ai nostri giorni.

Nell'analisi geometrico-proporzionale del nuovo recinto murario De Angelis Dossat nota il rapporto tra triangolo pitagorico e simbologia della croce, con una composizione urbanistica che conferma i luoghi strategici della città: porte, cardo maior decumano maior, foro, e colle sant'Elia.⁷

Al ritorno dei papi da Avignone vennero iniziati i lavori ad un altro intervento edilizio di proporzioni colossali, la costruzione della Rocca Albornoziana, utilizzando come cava l'anfiteatro.

La costruzione dell'edificio trae origine dalla militarizzazione del territorio della Chiesa con lo scopo di difenderlo, opera affidata dal papa Innocenzo VI al cardinale Albornoz dopo la demolizione della fortezza eretta dai perugini (1325) nei pressi di Porta Fuga, coincidente con ogni probabilità con Palazzo Vigili-Pompili. Il cardinale diede inizio ai lavori in un luogo strate-

⁶ L. Fausti e AA. VV. *I castelli e le ville dell'antico contado e distretto della città di Spoleto*, volume 2°. Ed. Cassa di Risparmio di Spoleto. Spoleto 1993.

⁷ G. De Angelis d'Ossat – B. Toscano (curatori), *Spoleto Argomenti di Storia Urbana AA.VV - Spoleto 1985 ed. Banca Popolare di Spoleto*.

gico, già occupato in passato dall'acropoli e il secolo precedente dalla presenza dei francescani che dopo l'arrivo a Sant'Apollinare vi si sistemarono prima del nuovo convento dei SS Simone e Giuda. Sul colle il grande volume - che modificherà per sempre il paesaggio Spoletino - venne iniziato alla fine del 1359, con Matteo Gattaponi architetto della fabbrica.⁸

La Rocca Albornoziana è sicuramente il monumento più rappresentativo della città: l'unione all'opera idraulica del Ponte Delle Torri equilibra perfettamente "l'Ombrosa" mole del Monteluco, per la sua stessa posizione privilegiata, posta al di sopra dell'intera città alla quota di 453 m s.l.m. Percorrendo i percorsi di crinale o di mezza - costa ci si rende conto di quanto territorio "l'ardua" Rocca domini. Essa appare come un oggetto fuori scala rispetto al minuto costruito medievale, e anche rispetto allo skyline dei rilievi montuosi che abbracciano la valle spoletina, circondata da un suo proprio recinto murario che ricalca in parte il tracciato dell'antica cinta umbro-romana. Si godono da questo luogo le migliori visuali del territorio circostante, dalle viste mozzafiato del ponte delle torri e della parete ripida del Monteluco, come dai percorsi della montagna nei confronti della città e della Rocca e si aprono varchi molto suggestivi percorrendo la carrabile Spoleto - Monteluco, o la via degli eremi detta "La Corta", o dal giro dei condotti, tra i *paesaggi di senso* più importanti del nostro territorio.

*Spoleto, non la Rocca che ti guarda
Ghibellina dal Guelfo tuo nemico,
né la grandezza di Teoderico
che pensosa nel vespro vi s'attarda,*

*non la Borgia onde par che tu riarda
subitamente del trionfo antico,
né dal vasto acquedotto all'erto vico
segno romano ed orma longobarda*

*cerco, ma né silenzi dell'Assunta
l'arca di Fra Filippo che dai marmi
pallidi esala spiriti d'amore*

*mentre nel muro pio la usa defunta
Vergine, sciolta dalla morte, parmi
Piegar sul petto dell'Annunciatore.*

Gabriele D'annunzio

⁸ AA. VV. *La Rocca di Spoleto. Studi per la storia e la rinascita*. Ed. Banca Popolare di Spoleto S.p.A. Spoleto 1983.

Il rinascimento ed il barocco sono contrassegnati dalla realizzazione di diversi palazzi gentili, l'architettura palaziale investe tutta la città di Spoleto fino al XVIII sec., interi quartieri vengono svuotati per lasciar posto alle architetture di servizio al palazzo (scuderie, botteghe, ambienti di servizio, cappella di famiglia e giardini).

I Pianciani, i Campello, gli Ancaiani, i Mongalli, i Bachetoni, i Collicola, i Della Genga, i Racani Arroni, i Sansi, i Mauri..., sono le famiglie che hanno gestito la storia di Spoleto e che si avvantaggiarono degli espropri degli eremi, dopo la legge napoleonica, costruendo ville sul sacro monte e aprendo così per primi la futura via ai nuovi usi del monte nel secolo successivo.

Ultimo grande intervento, di sapore hausmaniano, fu la traversa nazionale interna, progettata dall'architetto di San Severino Marche Ireneo Aleandri che demolì molti edifici per il passaggio della nuova grande strada che diventò più un progetto di collegamento tra le proprietà palaziali delle famiglie più potenti della città, e non ebbe quell'effetto che gli amministratori spoletini avevano sperato, di attrattore di maggiori traffici per la città moderna, la nuova Spoleto.



La strada che doveva collegare la parte alta alla parte bassa della città, in sostituzione del millenario cardo maior, trasformò completamente il volto dell'antica Spoletium cancellando spesso i tratti medievali delle vie, tagliando giardini demolendo cavalcavia, chiese e conventi. Fu un'intervento di dimensione titanica e che trasformò con ritmo purista e neoclassico i prospetti dei nostri palazzi invadendo, come una moda, con lo stile traversa.

Si deve sempre all'Aleandri la costruzione del primo edificio che scavalca le mura Medievali nel lato nord est della città: l'antico Mattatoio Comunale, prima breccia sulle nobili mura cittadine che ormai persa la propria funzione strategico-militare vengono mutilate per gran parte o completamente demolite, come durante il periodo del ventennio.

Catasto Gregoriano 1819. Si noti il fitto tessuto medievale e la situazione viaria prima dell'intervento aleandrino

Cronologia dell'eremitismo sul Monteluco

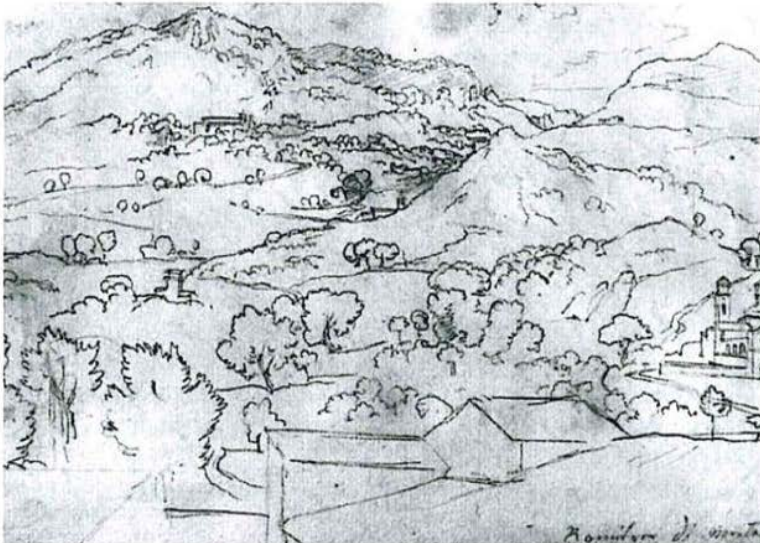
La questione eremitica e l'origine dei romitori sulla Montagna spoletina rimane un mistero. Solo un'attenta fase di studio ed un'approfondita ricerca con gli enti preposti potrà definire una ipotesi attendibile.⁹

Il *lucus* come *locus desertus* è il rifugio per eremiti e comunità monastiche. La nascita dell'eremitismo sul Monteluco, secondo la tradizione storiografica, è in particolar modo legata al nome di Isacco e al luogo ove sorge oggi la chiesa romanica di San Giuliano (vedi intervento di L. Costamagna su San Giuliano). Isacco sarebbe vissuto a Spoleto dopo un esilio volontario dalla Siria per sfuggire la persecuzione dell'imperatore Anastasio (IV secolo), e la prima fase del suo soggiorno fu caratterizzata dall'isolamento eremitico.

Solo un rilievo più critico potrà comunque stabilire se l'attuale eremo dedicato a Sant'Isacco effettivamente abbia delle origini che risalgono al sec. V e non sia, da come appare, una dedica moderna ascrivibile al XII o XIII secolo così come si può stimare da un'analisi a vista degli apparecchi murari. Risulta più incerta la datazione dell'adattamento della grotta che potrebbe essere precedente.

Stabilire con certezza i caratteri originari dell'insediamento è impresa forse impossibile anche

Romitori di Monteluco – J.A. Koch, 1817-1827



per la lunga tradizione eremitica sul monte che, se la si datasse a partire dal IV-V secolo, arriverebbe ad oltre un millennio. Successivamente, con la dominazione francese, gli insediamenti eremitici vennero sostituiti con insediamenti residenziali: le ville, infatti, sono sempre coincidenti con l'antico nome degli eremi, spesso rispettandoli e inglobandoli all'interno delle residenze.

La presenza dell'abbazia benedettina di San Giuliano permise la sopravvivenza degli eremiti sul Monteluco

⁹ Per l'analisi e la schedatura degli Eremi, la metodologia proposta si rimanda all'intervento di M.C. Frate negli stessi atti.

come istituzione con regolamenti e consuetudini autonome, e dal momento in cui furono costretti ad abbracciare una regola, fu adottata quella Agostiniana.

Nel 1218 Francesco di Assisi salì a Monteluco (forse era già stato nel 1204), in occasione del suo viaggio in Puglia per raggiungere il Conte Gualtiero di Brienne pronto per la crociata. I benedettini di San Giuliano gli consegnarono la cappella di Santa Caterina di Alessandria, nelle cui vicinanze costruì sette celle, dette "le camere": fu da questo nucleo che nacque il convento francescano nel 1430.

Il dicembre 1324 fu un momento cruciale per l'abbazia di San Giuliano in quanto le sue rendite furono incamerate a quelle del Ducato. Solo in seguito, il cardinale Albornoz migliorò la situazione del monastero, che ebbe nel sec. XV una discreta ripresa, tanto che S. Francesco di Paola in occasione del suo pellegrinaggio ad Assisi inserì il Monteluco tra le sue tappe e ne trasse spunto per l'impostazione della sua vita eremitica.

Alla fine del XV secolo Alessandro VI sopprime l'abbazia di San Giuliano in seguito alla bolla ponteficia, ma questo non fece altro che aumentare l'importanza della figura del vescovo che tornò ad essere il nuovo punto di riferimento per i cenobiti.

Nel 1547 il vescovo Fabio Vigili emanò degli statuti per gli eremiti.

È in questo regolamento che troviamo per la prima volta nominato l'ospizio nel quale i religiosi trovavano ricovero in caso di malattia o di bisogno: l'edificio, dal quale prese il nome la via degli Eremiti, è oggi identificabile con la casa Jatta, ex Orsini-Avanzi in via degli Eremiti 14,¹⁰ con accesso anche in via delle Felici. Sotto una proprietà dei Campello venne costruita la farmacia degli eremiti proprio nei pressi dell'Abbazia Benedettina di San Marco in Pomeriis: attualmente le uniche strutture riconoscibili come pertinenti all'ospizio si trovano al piano terreno, mentre gli altri due piani hanno subito diversi riadattamenti.

Utilizzata sia come farmacia per distribuire decotti e tisane realizzate con le erbe provenienti dal Sacro Monte, che come ospedale degli eremiti, non è da trascurare la collocazione strategica di questo piccolo edificio, a sud est della città, lato che prospetta sul Monteluco, nei pressi di San Marco in Pomeriis (benedettina), vicino alla chiesa Francescana del 1252 dedicata e costruita alla morte di Beato Simone da Collazione ma dedicata ai SS. Simone e Giuda, ma anche nei pressi della cripta dedicata all'eremita Sant'Isacco sotto Sant'Ansano. Questo lato della città dove coincidono le presenze con quelle del monte, è da studiare maggiormente soprattutto nei rapporti tra San Marco e San Giuliano ed anche su quelli che potevano essere gli antichi percorsi, prima del nuovo recinto murario.

Con la fine del sec. XVI viene prodotta una documentazione di archivio organica sugli eremiti.

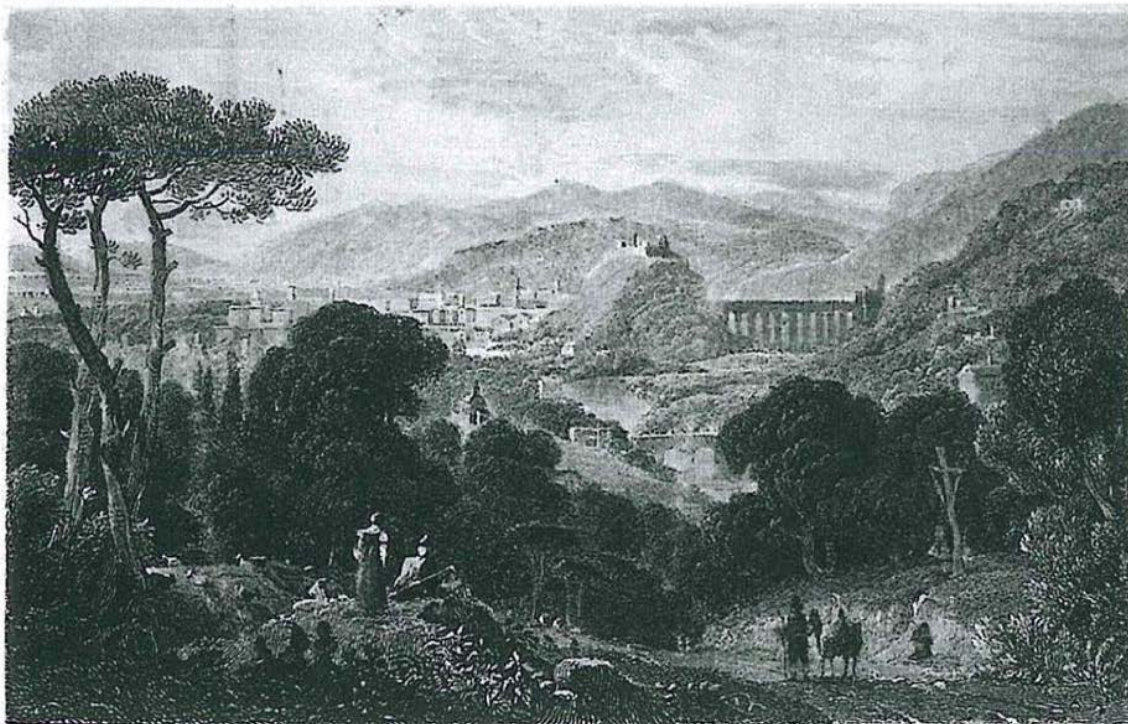
¹⁰ L. Di Marco, *L'ospedale/ospizio spoletino degli Eremiti di Monteluco*, "Spoletium. Rivista di arte storia e cultura", pp.249-253, anno XXXI-XXXII, n° 34-35, dicembre 1990, ed. Accademia Spoletina.

Uno degli ultimi personaggi significativi che si stabilì sul Monte, in seguito alla soppressione degli ordini religiosi dovuta alla rivoluzione francese, fu don Luigi Landini. Questi, stabilito a Spoleto nel 1810, cercò di ricostituire la congregazione degli eremiti, fondando una "scuola di belle arti" all'eremo della Maddalena, frequentata da molti giovani.

Landini fu figura molto importante per Spoleto, operò come architetto del Comune per le opere pubbliche. Suoi furono i progetti per la porta Leonina, per la "Fontana dei Delfini" e per molte chiese, tra cui l'oratorio dei Filippini e la chiesa di Santa Caterina ad Azzano.

Il Landini morì nel 1838, data che segnò anche la fine della Congregazione degli Eremiti di Monteluco e la possibilità di una sua ricostituzione.

M. Grindlay, W. Parset, T. Jeavon, *Spoleto*



Montelucio: paesaggi d'autore

*Si prosegui di giorno in giorno,
finché non si giunse a Spoleto, la
città più romantica che io abbia
mai visto. C'è un acquedotto di
stupefacente altezza, teso fra due
montagne di roccia; al di sotto
c'è il letto d'un torrente che
imbianca la verde vallata col suo
ampio e arido sentiero di sassi,
o su in alto un castello di
straordinaria mole e robustezza
che sovrasta la città, e i cui
marmorei bastioni sono a picco
sul precipizio.*

*Non ho mai visto
quadro più impressionante di
questo; dove le forme della natura
sono dell'ordine più grandioso,
ma su cui le creazioni dell'uomo,
sublimi per grandezza e antichità,
sembrano avere il predominio.*

Percy Bysshe Shelley

Montelucio risulta particolarmente importante nel paesaggio umbro, in quanto emergenza geologica e naturale alle spalle del costruito storico, con alcune viste che sono tra i "paesaggi culturali" universalmente noti (per dirla con la definizione UNESCO).

Il sistema montelucano può essere riconosciuto quale patrimonio dell'umanità: a questo contribuirebbe una vasta biblioteca d'autore, oltre ad una pinacoteca eccellente con nomi come Michelangelo, D'Annunzio, Turner, Marradi, Goethe, Shelley, Hesse ed altri.

L'arrivo da Roma, con la grande struttura del ponte delle Torri che collega Montelucio alla città, è una delle immagini più conosciute e ritratte della nostra regione. L'apertura della nuova strada, negli anni Sessanta, e la costruzione della galleria, oltre a vanificare completamente la traversa nazionale interna realizzata su progetto di Ireneo Aleandri 120 anni prima, interruppe l'armonia della continuità tra città e montagna con un nastro di cemento che penetra la montagna per uscire su una sopraelevata sostenuta da un viadotto in cemento armato.

La Convenzione Europea del Paesaggio (Firenze, ottobre 2000) contribuisce a far luce sul dibattito della pianificazione paesaggistica che già la legge Galasso aveva trattato.



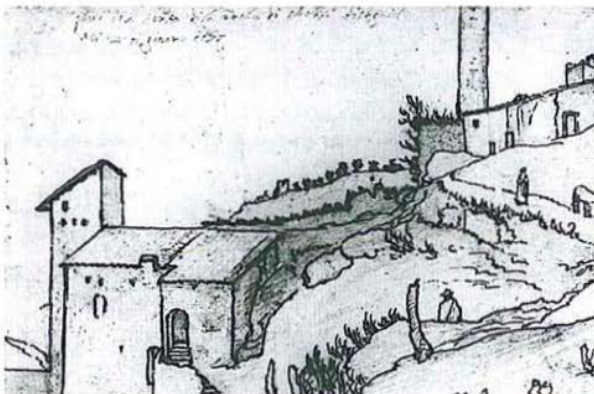
Veduta della città e del Monteluco

Solo di recente, per iniziativa del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, si è cercato di operare nell'incrementare la sensibilità degli enti nei confronti delle politiche per il paesaggio, prima ancora di procedere alla fase tutelativa.

Secondo la convenzione Europea i vincoli, da soli, non bastano a difendere il paesaggio, ma ci si deve avvalere di forme di gestione attiva con un coinvolgimento tutti i livelli istituzionali. Gli obiettivi di mantenimento della qualità paesaggistica riguardano non soltanto i paesaggi di eccellenza, ma anche quelli d'ambito che possono avere grande importanza dal punto di vista sociale.

La Convenzione Europea del Paesaggio propone: di estendere l'attenzione a tutti i paesaggi, e l'invito a considerare come valore il mutamento, il mantenimento e la riqualificazione dei paesaggi esistenti, che garantiscono la conservazione dei segni del tempo, risultato storico dell'unione tra opera dell'uomo e della natura.

Si deve prestare, a mio avviso, particolare attenzione al lavoro della Commissione Interistituzionale per il paesaggio Umbro (costituita nel 2004 alla Regione, con le Provincie, le



Sovrintendenze, i Comuni, gli Ordini Professionali), in conseguenza all'entrata in vigore del codice Urbani, per l'indagine sul paesaggio finalizzata all'adeguamento del P.U.T. e dei P.T.C.P. alla carta del paesaggio con l'obiettivo di definire nuove linee guida per la pianificazione paesaggistica.

Viene individuato il territorio di Spoleto per la sperimentazione paesaggistica in modo da poter conoscere, tutelare e anche trasformare il territorio.

Recentemente il territorio spoletino è stato coinvolto da nuove reti infrastrutturali di primaria e secondaria importanza, molto criticate da associazioni ambientaliste; ma, la scoperta dei valori paesaggistici dalla nuova Flaminia e dalla pista ciclabile, dalla strada Tre Valli oltre che dalla bretella San Sabino-San Tommaso, con la valorizzazione di antiche visuali dimenticate, annegate nel costruito moderno o nella piantumazione di viali e colture, contraddicono oggi quelle posizioni.

Rocca Albornoziana e ponte delle Torri
libero dal verde uniti in un unicum nel proprio dialogo millenario

Rocca Albornoziana,
vista dal giro dei Condotti, inizi secolo
Il Fortilizio dei mulini - C. Barone, 1637

Il fortilizio, antico opificio idraulico-militare a guardia delle acque, risulta essere il nodo principale dei percorsi antichi più importanti, prima porta di accesso alla montagna dal centro storico

Il procedimento di tutela e valutazione di un paesaggio non è lontano da quello sancito dal Brandi per il restauro dell'opera d'arte nel 1960: il restauro viene definito come momento metodologico del riconoscimento dell'opera nella sua polarità storico-estetica.

Nell'analisi e valutazione del paesaggio bisogna sempre avvalersi sia dell'istanza storica che dell'istanza estetica del luogo, queste vanno valutate nella progettazione come nella tutela paesaggistica, così come nella tecnica di restauro bisogna valutare le aggiunte e le lacune.

La recente polemica sullo svincolo sud deve valutare con attenzione tutti i vantaggi e le possibili criticità nelle soluzioni progettuali che si andranno ad organizzare, affinché si trovi una soluzione compatibile con il grandissimo valore di questo paesaggio e non si ripeta l'errore degli anni Sessanta.



Monteluco San Giuliano facciata

Monteluco San Giuliano inizi del secolo XX

Monteluco San Giuliano oggi completamente sommerso da una pineta

La creazione di un nuovo sistema per la conoscenza, la ricerca e la progettazione del Monteluco

Gruppo di lavoro: Arch. Giorgio Flamini, Arch. Massimiliano Fabiani, Arch. Riccardo Rosati

Nella valutazione degli strumenti di pianificazione P.U.T., P.T.C.P. e P.R.G. si sono rivelate alcune carenze sul piano cartografico la diversità di scale e di software usati rende difficile un confronto. Nel lavoro di analisi abbiamo unificato la scala e i software, abbiamo riscontrato indispensabile una catalogazione e una schedatura non solo degli insediamenti e degli edifici, ma anche dell'apparato vegetale. Il paesaggio non è infatti costituito da un gruppo di oggetti ma da materiale mutante che cambia e si trasforma nelle stagioni e nel tempo. Bisogna tener conto che un parco come quello di Monteluco ha una valenza e un interesse delle altre espressioni artistiche, storica ed estetica, aventi pari dignità, ed il paesaggio montelucano va protetto e rivalutato e correttamente gestito.

Il lavoro condotto si sviluppa in un *database* volto al censimento, alla catalogazione ed al rilievo di Monteluco, tramite un sito internet con confronto attivo con l'esperienza degli altri paesi. Il tutto si configura come una operazione di ricerca e di studio approfondito dell'area montelucana, e di creazione di uno strumento nuovo di consultazione e di verifica, atto ad ottenere una serie di dati per una completa catalogazione dal punto di vista ambientale, storico, paesaggistico e turistico. Abbiamo cercato fin dall'inizio la metodologia per la catalogazione degli impianti arborei, per il rapporto tra architetture e verde, cercando di ricavare tutte le informazioni sui percorsi, sulle architetture, sul verde storico, fino agli arredi e alla segnaletica; in

modo da porre le basi per una conoscenza preliminare del monte, strumento indispensabile già nella pratica della manutenzione ordinaria e straordinaria delle sue emergenze sia arboree che architettoniche.

Siamo partiti dall'impiego dei metodi utilizzati dall'archeologia, dalla consultazione bibliografica e archivistica, dal rilievo della vegetazione ai criteri della foto-interpretazione. Il rilievo è strumento di grande utilità per l'elaborazione di un programma di manutenzione e di progettazione; si propone all'interno del lavoro la rappresentazione del territorio con l'elaborazione tridimensionale di un

Modello iconico volumetrico di Monteluco



modello iconico, di semplice gestione che rappresenti sia il territorio che gli edifici che le aree verdi. Importanti elementi conoscitivi si desumono anche dalla sovrapposizione cartografica-storica con la lettura delle foto aeree e delle iconografie che permettono di riscoprire percorsi e tracciati di estrema importanza, dimenticati nella redazione del P.U.T., del P.T.C.P. e del P.R.G. Una visione dall'alto permette una migliore comprensione dell'insieme rispetto alle viste angolari parziali, alle prospettive fotografiche, al rilievo da terra. L'aereofotografia è indispensabile nello studio degli impianti urbani, ma ancor più nello studio del verde perché permette di rilevare lo stato di conservazione

dell'impianto arboreo, la crescita delle essenze, la loro distribuzione e il rapporto tra emergenze architettoniche ed arboree, tra costruito e naturale. Solo dopo una conoscenza e un'analisi dettagliata sarà possibile intraprendere la fase progettuale. Insieme alla documentazione storica, iconografica e cartografica, quella aerea è assolutamente necessaria nel momento in cui si studia un parco, anche se in alcuni punti, come i grandi salti di quota o nelle parti particolarmente scoscese, si rischia di fornire dati di riferimento generali: abbiamo creduto di correggere eventuali errori con la realizzazione del modello iconico volumetrico virtuale, basato sulle curve di livello. Da questa vista a volo d'uccello possiamo catalogare i punti strategici e analizzare sia percorsi antichi che moderni, le entità delle architetture e degli edifici, e valutare anche eventuali insediamenti minori o insediamenti di infrastrutture. Con schede di analisi abbiamo rilevato direttamente lo stato di manutenzione dei percorsi pedonali e carrabili, la relazione fra quelli primari e quelli secondari, le emergenze architettoniche, gli impianti ricettivi, le destinazioni congruenti e incongruenti dell'area, l'arredo urbano e la segnaletica. Tutto confluirà in un sito web: www.lucus.biz.

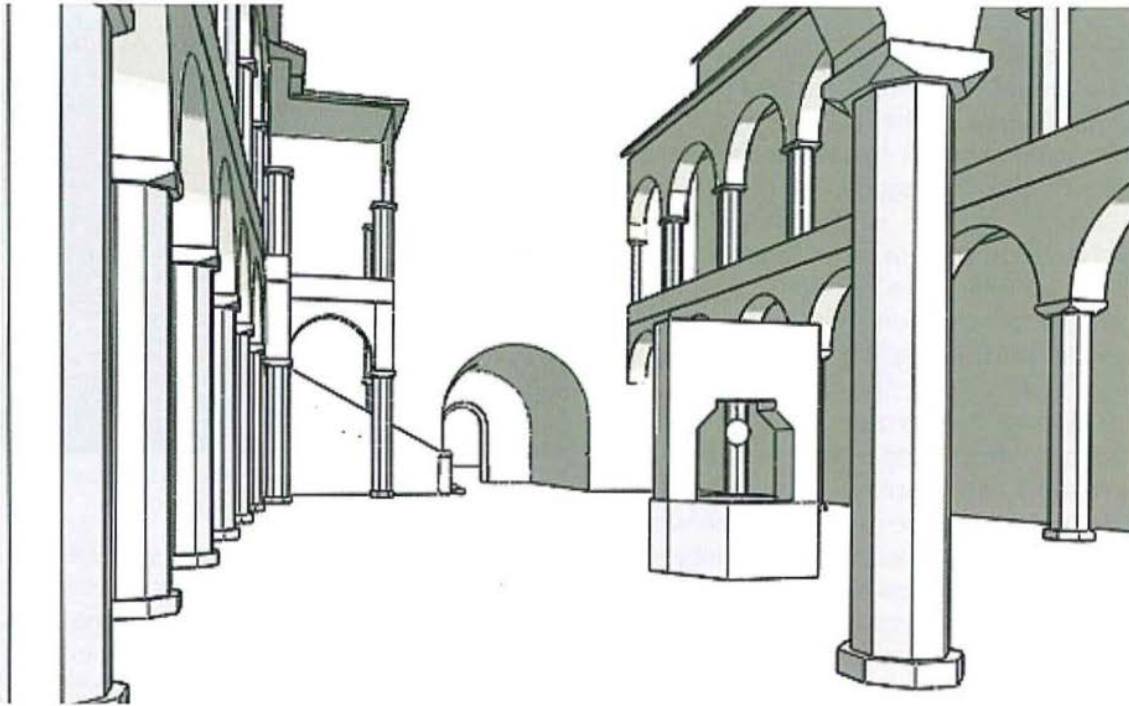
La struttura del sito sarà suddivisa nei seguenti ambiti principali: l'ambiente, la storia, le emergenze architettoniche, fino alle proposte progettuali in un lavoro in progress (viene presentata la proposta preliminare di un progetto su "la corta" e sul prato di Monteluco).¹¹

Nil jucundius vidi valle mea spoletana
San Francesco

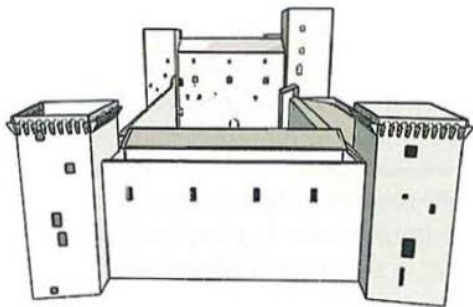


Foto aerea volo 2000 del convento francescano, del prato e dell'edificio Inpdap di Monteluco

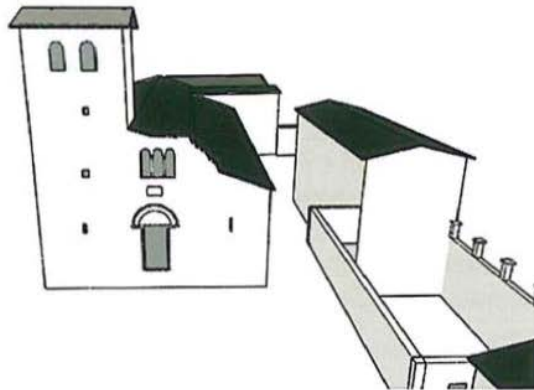
¹¹ Intervento di Paola Falini negli stessi atti.



Modello iconico volumetrico del cortile della Rocca



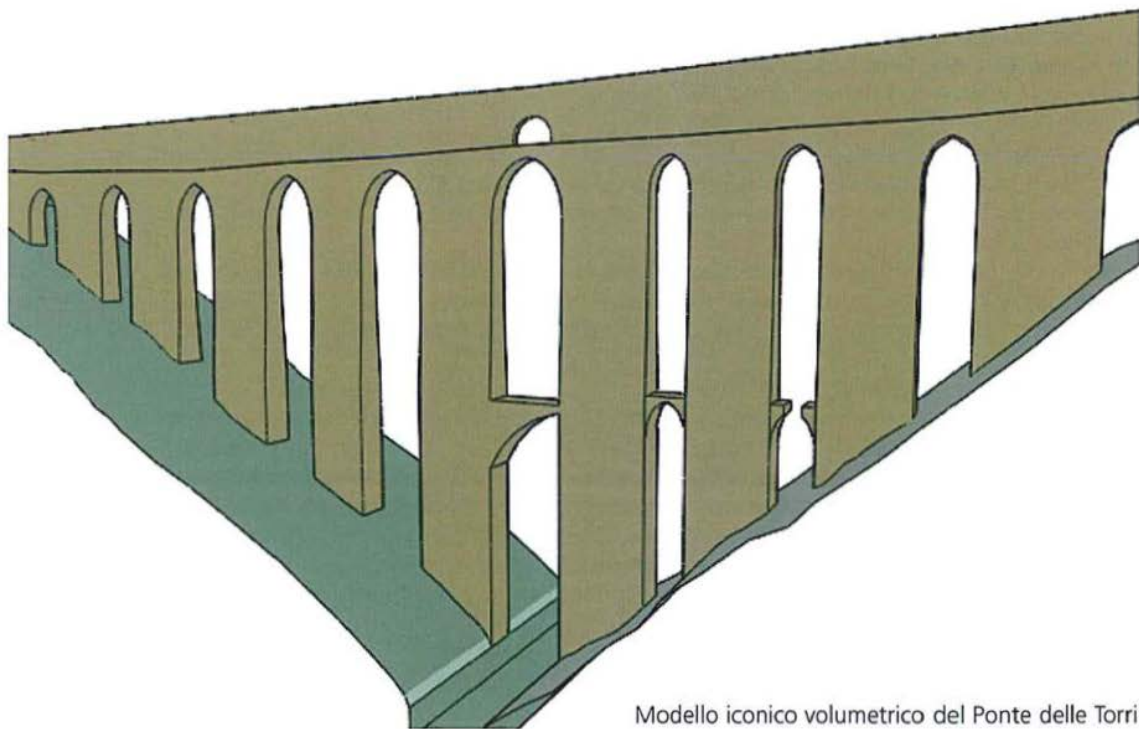
Modello iconico volumetrico della Rocca



Modello iconico volumetrico di San Giuliano



Modello iconico volumetrico dell'Inpdap



Modello iconico volumetrico del Ponte delle Torri

Bibliografia essenziale

- M. Sensi - M. Tosti - C. Fratini, *Santuari nel territorio della provincia di Perugia*, 2002
- G. Angelini Rota, *Spoletto e dintorni*, 1905
- G. Angelini, *Spoletto e il suo territorio*, Stab. Tip. Panetto e Petrelli, 1920
- G. De Angelis d'Ossat - B. Toscano (curatori), *Spoletto. argomenti di storia urbana*- Spoletto 1985 ed. Banca Popolare di Spoletto
- Università di Perugia facoltà di Lettere e filosofia, *Ricerche sull'Umbria tardo antica e preromanica* - Atti del II convegno di studi umbri, Gubbio 1964
- G. Gentili - L. Giacchè-B. Ragni- B. Toscano, *l'Umbria Manuali per il territorio*. 2. Spoletto, 1978
- G. Penco, *Il monachesimo in Umbria dalle origini*, 1964
- P. Emore, *Questioni di agiografia montelucana*, 1993
- G. Chiaretti, *Dizionario Istituti di Perfezione*, III, 1973
- B. Toscano, *Spoletto in pietre*, 1963
- G. Mancini, *Monteluco l'eremo francescano*, Spoletto 2003
- U. Santi - E. Cori, *Monteluco di Spoletto*, 1996
- Oikos C. Gambero, M. Magrini, *Monteluco e oltre*, Spoletto 2003
- L. Di Marco, *La "traversa nazionale interna" di Spoletto: un intervento urbanistico ottocentesco*, Spoletto 1982
- L. Di Marco *L'ospedale/ospizio spoletino degli Eremiti di Monteluco*, "Spolegium. Rivista di arte storia e cultura", pp.249-253, anno XXXI-XXXII, n°34-35 dicembre 1990, ed. Accademia Spoletina
- M.Sensi, *Santuari Pellegrini, Eremiti nell'Italia Centrale*, tomo I e II, ed. Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoletto dicembre 2003
- AA.VV. *Monteluco e i Monti Sacri atti dell'incontro di studio Spoletto*, 30 settembre-2 ottobre 1993
Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoletto dicembre 2004
- B. Sperandio, *Delle pietre dell'Umbria da costruzione e ornamentali*, ed. Quattroemme, Regione dell'Umbria 2004
- S. Ceccaroni, *La storia millenaria degli ospedali della città e della diocesi di Spoletto*, Spoletto 1978,92.
- L. Pani Ermini, *Gli insediamenti monastici nel ducato di Spoletto fino al secolo IX*, in Il Ducato di Spoletto, Atti del IX Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoletto 27 settembre-2 ottobre 1982), Spoletto 1983, 547.
- G. Carandente, *Un viaggio di Turner in Umbria*, in "Spolegium", 968. 13, pp. 13-22.
- S. Ceccaroni, *San Michele Arcangelo di colle Ciciano*, "Spolegium". Rivista di arte storia cultura, pp. 172-180.
- AA. VV, *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*, tomo I e II, Atti del XV Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoletto 23-28 ottobre 2000), Spoletto 2001.
- D. Riccardi, *Joseph Anton Koch a Spoletto*, "Spolegium". Rivista di arte storia cultura, pp. 26-41.
- H. Desplanques, *Campagne ombre-contributo allo studio dei paesaggi dell'Italia Centrale*, Perugia 1975
- AA. VV, *La Rocca di Spoletto. Studi per la storia e la rinascita*. Ed. Banca Popolare di Spoletto S.p.A.. Spoletto 1983
- T. Bertonecello, *I cultori dell'assoluto, tra storia e leggenda.vite di santi, beati e figure religiose eminenti dell'arcidiocesi Spoletto-Norcia*, ed. Credito e Servizi Spoletto 2000
- AA. VV, *Immagini del territorio*. Ed. Comune di Spoletto. Spoletto 1999.
- L. Fausti (e altri), *I castelli e le ville dell'antico contado e distretto della città di Spoletto*, volume 2°. Ed. Cassa di Risparmio di Spoletto. Spoletto 1993.

- L. Gentili, *Spoletto formato cartolina*. Album di storia urbana 1890-1940. Ed. Pro Spoletto. Spoletto 1986.
- S. Falconi, *Spoletto "...Centum turres habebat..."*. Ed. 2001. Spoletto 2001.
- AA. VV, *Architettura rurale nell'Umbria meridionale*. Ed Comunità Montana dei Monti Martani e del Serano e della Banca Popolare di Spoletto S.p.A. 2003. Spoletto 2003.
- AA. VV, *Lucus Luogo dell'anima*. Atti dell'Incontro/Presentazione 3aprile 2003 Rocca Albornoziana, Spoletto. Supplemento di Città Comune 2004. Spoletto 2004.
- Convenzione europea del Paesaggio.
- Atti Del Convegno *Regioni e Ragioni nel Nuovo Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio*
Bologna, 28 maggio 2004.
- A. Clementi (a cura di) *Interpretazioni di paesaggio* ed. Meltemi Babele Roma 2004.

Materiali tecnici utilizzati nell'elaborazione dello studio

Leggi e decreti: L. 1089/39; L.1497/39; L.R. 53/74; L.R.52/83 e s.m.i; L.R. 27/2000; L. 431/1985; L. 490/1999; L.R. 1/2004; L.R. 11/2005; D. Lgs. 42/2004 "Codice dei beni culturali e del paesaggio"

Regione Umbria - P.U.T.

Provincia di Perugia - P.T.C.P.

Regione Umbria - P.I.A.T. Sistema Integrato Turismo - Ambiente - Cultura

Comune di Spoletto - PIANO REGOLATORE GENERALE PARTE STRUTTURALE
(Adottata con Delibera di C.C. N° 107 del 25/06/2003)

Regione Umbria - G. Nigro e A. Clementi, indagine sul paesaggio umbro finalizzata all'adeguamento del P.U.T. e dei P.T.C.P., Perugia gennaio 2005

Consiglio Nazionale delle Ricerche - E. Lancia e C.Orsomando
Istituto di Botanica Università di Camerino - Carta della vegetazione

IL SISTEMA ARCHEOLOGICO: PROBLEMI DI CONOSCENZA E DI TUTELA¹

Liliana Costamagna - Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria

Il paesaggio archeologico di Spoletium: elementi per la ricostruzione del quadro

La presenza di boschi sacri in epoca romana nel territorio di Spoletium è ben nota grazie in primo luogo agli eccezionali documenti epigrafici che vi sono stati rinvenuti.

Ma il ricordo di molti altri *luci* che proteggevano e marginavano le risorse agrarie dell'antica colonia latina è giunto fino a noi attraverso i nomi evocativi mantenuti dai luoghi.

Nel mondo romano il *lucus* era un bosco a cui veniva attribuito un carattere sacro e che come tale era dedicato a una divinità. Lo scrittore latino Servio nel IV secolo distingue tra i termini *nemus* e *silva*, corrispettivi in italiano di "bosco" e "selva", e il termine *lucus* (in latino arcaico: *loucos*), un bosco di cui era stato riconosciuto e sancito il carattere sacro perché dimora di una divinità che qui si manifestava con segni e prodigi. Il mistero e l'impenetrabilità del bosco venivano collegati all'immagine di una dimora divina, remota e inaccessibile. Il *lucus* pertanto non veniva coltivato ed era soggetto a particolare tutela. Il riconoscimento della sacralità di un bosco da parte di una comunità antica era strettamente correlato alla percezione della sua importanza per la collettività. Evidentemente veniva compresa la necessità di salvaguardare determinate aree dal disboscamento dissennato al fine di mantenere l'equilibrio idrogeologico complessivo del territorio. Questo, secondo la mentalità antica, poteva avvenire solo passando attraverso la sfera del sacro, dedicando, e mettendo quindi esplicitamente sotto la tutela della divinità, quelle porzioni di territorio sottoposte a rischio di trasformazione.

Nel territorio di Spoleto con l'avvento del Cristianesimo si osserva spesso la sostituzione degli antichi culti con quelli di santi che nel nome stesso tradiscono il loro sovrapporsi su luoghi sacri precristiani. Significative tracce dell'esistenza in antico di *luci* intorno a Spoleto sopravvivono ancora nella toponomastica attuale: si ricordano in primo luogo *Monteluco* e *Madonna di Lugo* ma rivelatrici al riguardo sono le ripetute attestazioni di S. Silvestro, S. Silvano e S. Quirico. Ai limiti NE del territorio a di Spoleto appare sospetta la dedica di una chiesa alla *Madonna della Selvetta*, mentre presso Matignano è attestata una *Selva Santa*. Nel nome di San Quirico, che

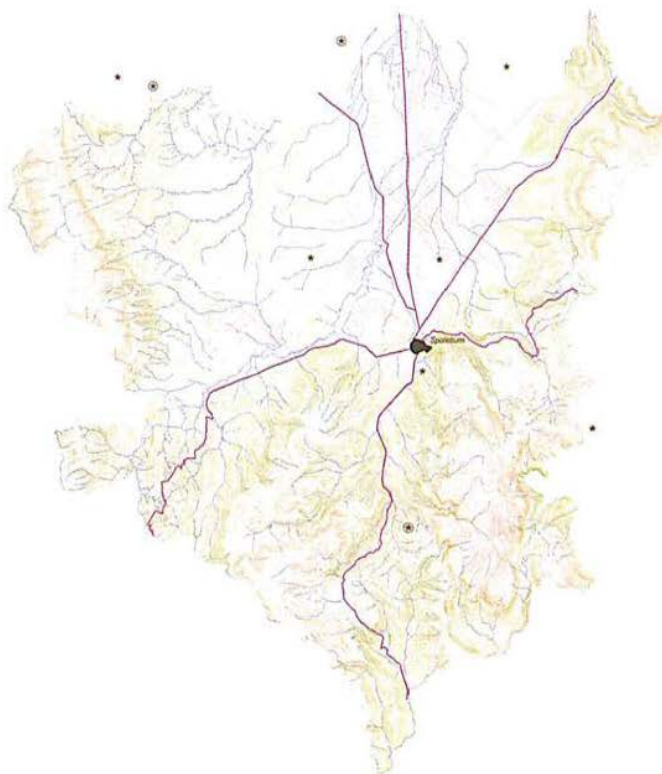
¹ Ho ritenuto di articolare la relazione in tre distinti paragrafi per sopperire alla mancata pubblicazione degli atti del II incontro del programma "*Lucus, luogo dell'anima*" dedicato alla valorizzazione e sviluppo sostenibile della Montagna Spoletina, tenutosi a Spoleto il 2 aprile 2004. In quell'occasione avevo tracciato il quadro generale del paesaggio archeologico intorno alla città romana. Il primo paragrafo della presente relazione sintetizza pertanto quanto illustrato in quella sede e si è reso necessario in quanto l'argomento esposto nel convegno, la tutela del paesaggio archeologico, non sarebbe stato intellegibile senza una illustrazione, almeno sintetica, del quadro stesso. Ho ritenuto inoltre utile presentare brevemente in questa sede i dati archeologici emersi in occasione di recenti ricerche condotte nell'area di Monteluco.

presso la frazione di Morgnano ricorre molto significativamente associato a San Silvestro, traspare il nome stesso della quercia (*quercus*) sacra a Giove.

È interessante osservare che il carattere sacro del fitto bosco che riveste il Monteluco, la montagna che domina Spoleto, si è perpetuato attraverso l'età medievale fino ad oggi nei vari eremi situati alle pendici e nella presenza francescana tuttora presente. Che questo esteso bosco non abbia acquisito una connotazione sacra solo in età post-antica, in relazione agli insediamenti eremitici che segnarono il monte è a mio avviso provato dalle attestazioni su di esso del culto di San Silvestro. Sulle pendici ovest ed est del monte ricorrono infatti due chiesette dedicate appunto a San Silvestro, entrambe significativamente edificate in relazione a strutture risalenti ed epoca romana e in rapporto a un sentiero che risale il monte.

Una testimonianza determinante della presenza di boschi sacri e delle norme che ne regolavano la conduzione è rappresentata dai due famosi cippi rinvenuti ai margini settentrionali del territorio spoletino dall'archeologo Giuseppe Sordini (1853-1914). Il primo di essi, individuato nel 1876, venne a costituire il nucleo originario del Civico Museo Archeologico di Spoleto, fondato dallo stesso Sordini.

I due cippi, come è noto, riportano in lingua latina arcaica e in due versioni, tra loro molto simili, il testo di una legge promulgata per difendere da manomissioni i boschi sacri dedicati a Giove. La trascrizione della legge su un cippo di pietra apposto verticalmente sul limitare del bosco la rendeva di pubblica conoscenza, scongiurando la profanazione del luogo sacro.



Il territorio del Comune di Spoleto. Sono evidenziati con asterischi i siti dove indizi toponomastici o dati epigrafici indicano la presenza in antico di boschi sacri. Gli asterischi cerchiati indicano i luoghi di rinvenimento dei cippi della lex luci spoletina (a Nord) e della dedica alla dea Bona (a Sud). In rosso sono indicati gli assi della ripartizione agraria della colonia e in viola i principali tracciati viari.



Il cippo A della *lex luci spoletina*.

In ogni caso devono essere collocate dopo il 241 a.C., anno in cui nel sito dell'antico centro umbro i Romani fondarono la colonia di diritto latino di Spoletium.

In entrambe le iscrizioni la tutela del bosco è affidata ad un magistrato (*dicator*), incaricato di riscuotere le multe previste dalla legge per i trasgressori. Si è discusso a lungo sull'interpretazione da attribuire alla figura del *dicator* ma secondo una proposta recente non starebbe a indicare una carica con compiti specifici ma con quel termine si intenderebbe semplicemente il magistrato che ha dedicato il bosco alla divinità, probabilmente uno dei due *praetores* che costituivano le massime autorità della colonia.

Un terzo importante documento che attesta la presenza di un bosco sacro ai margini meridionali dal territorio spoletino è costituito dall'epigrafe apposta su di un'ara parallelepipedica in travertino, con cornici modanate, rinvenuta nel secolo scorso in località Acquaiura presso il valico della Somma e ora conservata nel giardino di villa Morelli a Eggi.

Nell'iscrizione (C.I.L. XI., 4761), databile alla prima età imperiale, sono affidati agli uomini i lavori pesanti della manutenzione di un *lucus* dedicato alla *Bona Dea*, un epiteto di *Fauna*, ritenuta sorella o moglie di *Fauno*.

Il fatto che la dedica di boschi sacri sulle pendici montane intorno alla conca di Spoleto avvenga entro pochi anni dalla fondazione della colonia è molto significativo e da mettere certamente in rapporto con il progetto generale di pianificazione territoriale e di ripartizione agra-

Entrambi i cippi, oggi esposti nel Museo Archeologico di Spoleto, sono semplici parallelepipedi di calcare rosato di provenienza locale. L'iscrizione occupa entrambi i lati principali e nel cippo A le lettere terminali di alcune righe risvoltano anche sui lati brevi.

Il cippo A (C.I.L. XI, 4766) venne rinvenuto murato in una proprietà dello stesso Sordini, ubicata in località San Quirico, sui colli a NW di Spoleto e la stessa denominazione del sito adombra la quercia, l'albero sacro a Giove.

Il cippo B (C.I.L. I², nota al n. 366) fu scoperto, sempre dal Sordini, nel 1913, murato nella parte superiore dell'antica chiesa di Santo Stefano delle Picciche.

Per le caratteristiche epigrafiche e glottologiche le iscrizioni sono riferibili alla seconda metà del III sec. a.C.

ria della piana coltivabile connesso alla natura stessa della fondazione coloniale ed effettuato contestualmente alla fondazione stessa della colonia.

A questo proposito illumina la testimonianza dello scrittore latino Frontino (I secolo d.C.) il quale dichiara che i boschi sacri sono parti dell'*ager publicus* e pertanto ricadevano nell'amministrazione dello Stato.

La piana spoletina, già sede di un grande bacino lacustre in età pliocenica, è ancora oggi particolarmente ricca di acque, che defluiscono nel torrente Marroggia e nei suoi affluenti di destra Tessino, Cortaccione e Pettino. A causa dell'elevato apporto detritico di questi torrenti la piana spoletina tende all'impaludamento qualora non si intervenga con una oculata gestione della copertura boschiva delle pendici montane e con opere di bonifica e di regimazione delle acque.

Lo scrittore latino Cassiodoro riferisce di un intervento di bonifica promosso dal re ostrogoto Teodorico (inizi del VI secolo), intervento che viene tradizionalmente localizzato a Madonna di Lugo dove, al centro di una depressione, è un piccolo stagno perfettamente circolare con un canale di deflusso che corre in parte sotterraneo, in una condotta coperta a volta.

L'assetto idrografico della piana spoletina fu chiaramente percepito dai Romani i quali con la fondazione nel 241 della colonia di diritto latino, intesero sfruttare al meglio le risorse agricole offerte da questo territorio e provvidero pertanto a pianificarne lucidamente la gestione. Attraverso le tracce residue individuabili ancora oggi nelle suddivisioni dei campi è possibile riconoscere il vasto progetto di assegnazione ai coloni del territorio acquisito, che venne suddiviso in poderi di dimensioni regolari e prestabilite.

Intervenendo in un territorio pianeggiante, di dimensioni relativamente contenute e dal perimetro irregolare, definito dai rilievi che ne segnano i margini, la suddivisione fu basata su alcuni assi principali, regolari e paralleli individuabili come *decumani*, orientati NE/SW e scanditi da serie di assi ortogonali, definiti in maniera meno sistematica. Il progetto unitario e omogeneo di pianificazione risulta esteso da Poreta (al limite NE) a Santo Chiodo (al limite SW) per una lunghezza complessiva di quasi 10 km. L'orientamento fu evidentemente dettato dalla scelta ottimale delle linee di pendenza per assicurare il migliore deflusso delle acque, individuando al contempo l'impostazione progettuale che meglio si adattava alla conformazione del territorio da suddividere. La suddivisione sembra rispondere a quella definita dagli autori latini *per strigas et scamna*, dove le partizioni dei campi non sono segnate da strade, muri ecc., ma con *rigores*, linee ideali congiungenti i cippi confinari, destinate per ciò stesso a conservarsi meno nel tempo. Forse anche per i condizionamenti qui dettati dall'idrografia e dall'orografia non si riscontra la partizione regolare in centurie (corrispondenti a 100 poderi quadrati di 0,504 ha) descritta come canonica dagli autori tecnici latini (soprattutto Sesto Giulio Frontino e Igino Gromatico), osservata in altre zone del mondo romano e adottata su vasta scala soprattutto in epoca successiva. È possibile solo notare che le partizioni ancora leggibili corrispondono a mul-

tipli di 70,96 m, corrispondenti a 2 *actus*, la misura base delle partizioni agrarie romane, e rappresentano quindi multipli del singolo podere assegnato, che era di 4 *actus* quadrati, cioè di 1 *heredium* (pari a 0,504 ettari). L'asse principale del progetto, probabilmente il *decumanus maximus*, sembra potersi individuare nella lunga strada rettilinea che da Poreta giunge presso San Giacomo, al quale corrisponde, al limite sud del progetto, un asse parallelo che dalla sponda sinistra del torrente Tessino si incunea nella valle del Marroggia e arriva fino alla vecchia fermata ferroviaria di Morgnano. È da osservare che rispecchiano ancora questo impianto anche le sistemazioni di alveo nei tratti finali del torrente Tessino e del fosso Spina. Questo progetto di suddivisione agraria non tenne conto del ventaglio di percorsi stradali, di origine preromana, che si dipartivano da Spoleto, ma si sovrappose ad essi e la definizione dei limiti dei poderi assegnati ne fu condizionata in minima parte.

Solo nel settore a Nord di Protte e a Ovest del lungo rettilineo della Flaminia antica, che da Spoleto muove in direzione Nord, le partizioni dei campi, scandite da strade in senso Est/Ovest, sembrano presupporre l'esistenza di questo tracciato. Ad Est della Flaminia i campi mostrano invece un orientamento intermedio tra quello della via consolare e quello del progetto principale di assegnazione coloniare. Questo sembra presupporre che la pianificazione agraria principale sia antecedente alla costruzione della strada e che la porzione di terreni più lontani dalla città sia stata suddivisa solo in un momento successivo alla costruzione della strada.

L'orientamento diverso che i limiti attuali dei campi mostrano nella zona di Cortaccione e Madonna di Lugo appare invece condizionato dallo sbocco nella pianura del Fosso di Cortaccione e dalla zona paludosa che doveva esistere presso la chiesetta di Madonna di Lugo. Nella parte più interna della valle del torrente Marroggia le suddivisioni leggibili si adattano invece ai limiti ridotti delle aree coltivabili.

La suddivisione agraria si materializzò sul terreno sia nei limiti dei poderi assegnati, sia nelle necessarie strade di distribuzione e di accesso, alcune delle quali ancora in uso, orlate di lunghi filari di splendide querce che costituiscono il tratto caratteristico della campagna spoletina. La presenza molto frequente di edicole votive erette in tempi moderni agli incroci principali degli assi di progetto, tramanda, anche se in forme diverse, il ricordo dell'importanza attribuita nel tempo agli incroci principali e ai capisaldi topografici di questa assegnazione agraria.

L'assegnazione ai coloni delle terre migliori e più facilmente raggiungibili dalla città destinò verosimilmente all'originaria popolazione umbra le aree marginali del territorio coltivabile o la ridusse a lavorare in condizione servile nei campi dei coloni. Nel territorio tuttavia dovevano esistere borghi minori, insediamenti (*pagi* e *vici*) che accolsero forse parte di questi abitanti.

Il piano principale di assegnazioni agrarie nella pianura di Spoleto è in evidente rapporto cronologico con la fondazione della colonia latina nel 241 a.C. In significativa corrispondenza con la pianificazione nella pianura coltivabile, nei terreni di uso pubblico dell'insediamento coloniale, marginali alle coltivazioni, vennero quindi dedicati, ancora entro la fine del III sec. a.C.,

boschi sacri, come testimoniato dalle due versioni della *Lex Luci Spoletina*. Lo scopo evidente fu quello di salvaguardare la coltivabilità della pianura attraverso la protezione delle adiacenti pendici collinari, le più esposte al disboscamento dovuto alla pressione antropica del nuovo insediamento della colonia.

Nell'arco di pochissimi anni, con la costruzione anche della via Flaminia, con la quale si stabilisce l'asse di attraversamento della vallata spoletina, riprendendo peraltro assi di percorso più antichi, il processo di pianificazione della nuova città romana di Spoletium vede la sua conclusione.

Il paesaggio archeologico: problemi di tutela

L'esperienza lavorativa condotta in più Soprintendenze per i Beni Archeologici italiane mi ha dimostrato quanto sia sistematicamente perdente l'azione di tutela dei beni archeologici laddove a fronte di interessi economici immediati e diretti questi non siano bilanciati da una forte percezione del valore del bene da tutelare da parte della collettività più direttamente interessata. Nell'applicazione pratica il vincolo passivo, "in negativo", regge solo nei casi in cui il bene da tutelare non rivesta alcun interesse economico.

L'azione di tutela diventa poi utopica quando il bene è immateriale. La stessa tradizione legislativa al riguardo è sempre partita dal concetto di "cosa" di interesse archeologico, escludendo quindi a priori ciò che è immateriale.

Nel "Decreto Galasso" del 1985, nel contesto di una disciplina di tutela paesaggistica, erano state inserite anche le aree archeologiche. Dicitura che, nella sua genericità e nel contesto in cui si collocava, consentiva anche di proporre la tutela di quelli che potrei definire gli "spazi con significato di relazione". Per dare concretezza all'espressione si porta l'esempio dei sistemi insediativi della Valnerina, costituiti da interi complessi montuosi dove insistono uno o più nuclei abitati in rapporto con vari castellieri ad essi funzionali e subordinati, il tutto in un sistema inscindibile di relazione reciproca e di rapporto unitario con la stessa montagna, luogo globale di difesa. Altro esempio di relazione è il santuario di altura, tipica espressione culturale del mondo umbro, che non può essere scisso dalla montagna su cui si colloca, proprio perché il rapporto con la montagna è essenziale per il significato del santuario. L'espressione motivata di queste relazioni ha consentito di affrontare in passato la tutela di aree archeologiche "globali" quali sono una intera montagna eletta ad insediamento, anche se gli elementi archeologici materiali su di essa presenti ne occupano una percentuale minima della superficie complessiva.

Si tenga presente d'altro canto che questi spazi intermedi tra presenze archeologiche diverse, ma in relazione, non possono essere affrontati attraverso il vincolo indiretto in quanto tale strumento è applicabile solo in funzione della visibilità del bene archeologico (che in genere di per sé non è elevato sulla superficie del terreno) e non può essere funzionale alla tutela dei valori di relazione.

Con l'entrata in vigore dell'attuale codice dei beni culturali (D.L.vo 22 gennaio 2004, n. 42) lo strumento fornito dal Decreto Galasso è venuto a cadere in quanto il nuovo testo rimanda la tutela del paesaggio ai piani paesaggistici, e in attesa della loro attuazione, all'art. 142 limita la formulazione del vecchio decreto precisando che sono sottoposte a tutela "...le aree archeologiche individuate alla data di entrata in vigore del presente codice..." escludendo quindi quelle di successiva individuazione. È evidente come tale formulazione sia riduttiva soprattutto in un settore come quello dei beni archeologici la cui conoscenza in ampi settori di territorio è appena agli inizi.

Inoltre nel caso specifico dell'Umbria il Piano Territoriale di Coordinamento Provinciale ha valore di piano paesaggistico ma l'azione di tutela è prevista come indirizzo, senza avere valore prescrittivi, demandando di fatto alla sensibilità dei singoli Comuni se intervenire più o meno attivamente nella tutela.

Passando al caso concreto del territorio di Spoleto ci troviamo in presenza di valori di paesaggio archeologico di grande significato. La rete di boschi sacri che cinge la piana spoletina e i segni di centuriazione che la organizzano sono un documento di importanza straordinaria. Credo che la vera tutela di questa organizzazione possa avvenire solo ricuperandone il valore assoluto di fondo da parte della collettività.

L'impianto della colonia latina ha rappresentato, nella sua forza "militare" una possibilità unica di pianificazione territoriale scevra da preesistenze dovute all'uomo (gli interessi della popolazione umbra evidentemente non erano reputati degni di considerazione), e dettata solo dagli effettivi valori e potenzialità di questo territorio. La destinazione dell'uso dei suoli e i modi ottimali di gestione furono correttamente individuati tenendo presente il quadro idrogeologico complessivo e le esigenze di corretta regimentazione delle acque, elaborando un assetto territoriale di sviluppo sostenibile che ha ampiamente dimostrato proprio la sua sostenibilità sulla durata di ben 2200 anni, fino alle trasformazioni non meditate degli ultimi cinquanta anni.

La tutela di questi beni archeologici immateriali (cosa c'è di più immateriale della sacralità di un bosco o della forma di un campo?) può avvenire solo attraverso la coscienza di quale esperienza di gestione territoriale sia ad essi sottesa, recuperandone il significato di gestione ottimale e il valore di relazione e di reciproca dipendenza tra le varie componenti per garantire un'armonico sviluppo territoriale.

Ancora purtroppo capita di imbattersi in progettisti di piani regolatori che concepiscono il piano riduttivamente limitato ai soli spazi urbani e alle aree da sottoporre a trasformazione, immerse in quel nulla che viene considerato il territorio sottoposto a tutela dagli strumenti di pianificazione sovraordinati.

Affrontare di nuovo, come hanno fatto gli antichi, il territorio nel rapporto dinamico di relazione che esiste tra tutte le sue diverse componenti significa ricuperarne i valori primari e riuscire ad individuare nel tempo attuale le forme di uso compatibili con questi valori. La tutela

verrà da sé e la formulazione moderna delle sanzioni che la *lex spoletina* (straordinario vincolo *ante litteram*) comminava a chi tagliava il bosco sacro a Giove saranno le norme condivise che codificheranno il valore collettivo che il bosco sacro rappresenta.

Nuovi rinvenimenti archeologici nell'area di Monteluco

Chiese di San Pietro e San Silvestro – dicembre2004-gennaio2005

Nell'ambito dei lavori di restauro post terremoto del complesso monumentale di San Pietro, condotti dalla Curia Arcivescovile di Spoleto-Norcia, è stato possibile approfondire la conoscenza di una struttura muraria romana in opera cementizia, da tempo segnalata in letteratura e ritenuta pertinente ad una tomba monumentale. Della struttura era noto solo il muro lato valle, che risultava visibile dall'intercapedine retrostante l'abside della chiesa di San Pietro. Indagando l'area aperta compresa tra la modesta struttura che occulta parzialmente l'abside e la chiesetta di San Silvestro si è compreso che il muro in questione è pertinente ad un grande



Spoleto, complesso monumentale di San Pietro. L'ambiente con copertura a volta rinvenuto presso la chiesa di San Silvestro.

ambiente rettangolare, disposto ortogonalmente all'andamento del pendio, con copertura a volta crollata all'interno e conservata solo nel settore Est. L'estremità est dell'ambiente, chiusa da un setto murario, si estende sotto la chiesetta di San Silvestro e venne ad essere utilizzata come ossario della chiesetta. Le dimensioni e le caratteristiche della struttura, oltre 9 m di lunghezza, senza contare il settore sotto la chiesa di San Silvestro, con una larghezza e altezza di oltre 3 m, consentono di escludere la destinazione funeraria tradizionale e inducono a ritenere che si possa trattare di un'opera di sostruzione, da mettere in rapporto ad altre strutture antiche di destinazione

analoghe note poco più a valle, sempre nell'ambito del complesso monumentale di San Pietro, oppure di una cisterna usata per la raccolta dell'acqua di una sorgente, la cui presenza è indiziata da interventi nella roccia e da una canalizzazione, visibili nell'intercapedine a ridosso dell'abside della chiesa principale. Il completamento dello scavo, ancora in corso, si spera possa chiarirne la destinazione, anche se occorre rilevare che la totale mancanza di intonaco sembra

di ostacolo ad una interpretazione come conserva d'acqua. Con l'indagine sui livelli pavimentali si spera inoltre di poter acquisire dati che ne permettano una più precisa definizione cronologica nell'ambito della generica datazione romana imperiale, la sola possibile a tutt'oggi.

La presenza della chiesa di San Silvestro a ridosso della struttura della monumentale chiesa di San Pietro, ma opposta a questa, appare invero singolare. Tenuto conto che sotto la chiesa di San Pietro e sotto il piazzale antistante sono note anche altre strutture di interesse archeologico, riferibili probabilmente ad opere di terrazzamento, sorge il sospetto che la chiesa del V secolo sia stata edificata su un più antico santuario. La presenza della sorgente offre un ulteriore elemento a sostegno di questa ipotesi e la dedica a San Silvestro potrebbe tradire il ricordo dell'antico culto.

La presenza di una struttura romana in rapporto alla chiesa di San Silvestro appare molto significativa alla luce anche di altri casi analoghi. Il più noto è la chiesa di Villa San Silvestro di Cascia, dove la chiesetta attuale occupa la cella di un grande tempio su podio risalente ad età repubblicana. Sul versante Est di Monteluco, in loc. Case San Silvestro del Comune di Scheggino, è stata invece recentemente segnalata la presenza di una cospicua struttura romana, da identificare verosimilmente con il podio di un tempio.

La documentazione tecnico-scientifica dello scavo archeologico presso San Pietro è curata dal dr. Stefano Bonaguro, della Società Alpha di Terni.



Scheggino, loc. Case San Silvestro. Strutture romane pertinenti verosimilmente al podio di un tempio.

Spoletto, Chiesa di San Giuliano – novembre 2004

Negli ultimissimi anni in cenobi della vicina Valnerina, quali il monastero di Sant'Eutizio di Preci e il complesso presso la chiesa di San Felice di Narco in comune di Sant'Anatolia di Narco, sono stati rinvenuti contesti archeologici che documentano con dati di grande interesse le fasi iniziali degli insediamenti monastici ivi sviluppatisi a partire dal VI secolo.

Alla luce di questi rinvenimenti archeologici nel 2004 si è ritenuto opportuno effettuare indagini archeologiche anche nella chiesa di San Giuliano che sorge su un piccolo terrazzo alle falde del Monteluco, ad una quota intermedia tra la chiesa di San Pietro, di origine paleocristiana, e la vetta stessa del monte.



Spoletto, San Giuliano. Saggio di scavo nella navata sinistra.

Benché nella struttura architettonica attuale risalga al XII secolo, essa rappresenta la testimonianza del più antico insediamento eremitico dell'area spoletina. Secondo quanto riportato nei Dialoghi di Gregorio Magno (Dial. III, 14, in II) Isacco, giunto a Spoleto dalla Siria verso la fine del terzo decennio del VI secolo, verosimilmente a seguito della persecuzione dell'imperatore Anastasio (491-518), lasciata la città e raggiunto non lontano un luogo deserto, avrebbe costruito per sé un umile ricovero. Presto molti altri confratelli si

raccolsero sotto la sua guida e la primitiva struttura si trasformò in un monastero, noto già alla metà del VI secolo dalla corrispondenza di Papa Pelagio con il vescovo Paolino di Spoleto.

Della struttura altomedievale non è rimasto nulla nella chiesa romanica salvo una importantissima serie di materiali architettonici di alto livello decorativo reimpiegati soprattutto nel portale. L'analisi stilistica dei reperti ha individuato nei modelli decorativi stretti riferimenti ad ambienti orientali e soprattutto siriaci avvalorando la tradizione storica sull'origine del complesso.

Le indagini archeologiche condotte all'interno della chiesa di san Giuliano hanno interessato un'area di circa 32 mq corrispondente a parte della navata centrale e di quella sinistra. Il posizionamento delle aree d'intervento è stato programmato sulla base dei dati acquisiti attraverso una campagna preliminare di indagini georadar, effettuata grazie alla collaborazione con l'Università di Perugia, nel corso della quale si erano rilevate anomalie strutturali nelle aree in questione.

Le indagini di scavo hanno permesso di assumere informazioni sulla presenza di tre strutture pertinenti ad ambienti ipogei relativi ad ossari databili in età post-rinascimentale, che sono associabili alle anomalie individuate nelle prospezioni archeologiche preliminari.

Sono state inoltre acquisite informazioni sulle quote dei piani afferenti alla fondazione della chiesa romanica, dal momento che sono stati messi in luce gli spiccati di fondazione e gli strati di preparazione dei pavimenti, in seguito asportati.

Pertinente alla fase di "frequentazione" medievale dell'edificio è inoltre un contesto di cinque sepolture terragne (di cui quattro pertinenti ad individui infantili) deposte in posizione supina con il cranio rivolto verso l'abside.

Relative ad una fase sepolcrale precedente sono due sepolture, sempre terragne, che si distinguono dalle altre per il loro orientamento inverso (cranio posizionato verso l'abside che guarda verso la facciata della chiesa (est). La collocazione stratigrafica del contesto non permette di definire la loro anteriorità rispetto alla fase pertinente al cantiere romanico.

La documentazione tecnico-scientifica dello scavo è stata realizzata dal dr. Fabio Pagano, della Società Limes di Roma.

IL SISTEMA NATURALISTICO DEL MONTELUCCO

Mauro Magrini - *Naturalista*

Come sottolineato in altre sedi e occasioni la natura di Montelucco e di tutta la Montagna Spolecina presenta aspetti di assoluta eccellenza derivanti, per la parte biologica, da numerosi "fenomeni" floristico-vegetazionali e faunistici di elevato pregio. Non per niente gran parte di questo territorio è stato ricompreso in due *siti di interesse comunitario* (SIC) dei circa 100 individuati in tutta la regione dal Progetto Bioitaly (Ministero dell'Ambiente, Regione dell'Umbria) secondo i criteri delle direttive CEE finalizzate alla conservazione dell'ambiente, delle specie vegetali ed animali e più in generale della biodiversità in tutto il territorio dell'Unione Europea. Il SIC *Montelucco di Spoleto* (IT5210064) si caratterizza soprattutto per la centenaria lecceta mediterraneo-montana in cui compaiono carpino bianco, evonimo latifoglio, bosso e abitata fra gli altri da istrice e gatto selvatico. La *zona di protezione speciale* (ZPS) *Bassa Valnerina tra Monte Fionchi e Cascata delle Marmore* (IT5220025) presenta invece, nella sua porzione "spolecina", praterie montane e arbusteti, leccete e pinete a pino d'Aleppo, rupi calcaree e, in particolare, un popolamento ornitico di grande rilevanza, comprendente molti rapaci diurni (falco pecchiaiolo, biancone, lanario, pellegrino, gheppio, lodolaio) e passeriformi rari e localizzati (rondine montana, codirossone, passero solitario, zigolo muciatto). Le conoscenze utilizzate per classificare come *siti di interesse comunitario* questi due ambiti derivano da specifiche ricerche di naturalisti, botanici e zoologi che hanno prodotto negli ultimi 30 anni circa una discreta mole di documenti scientifici, parzialmente usati anche per la realizzazione di materiali divulgativi. Esistono così, ad esempio, la *Carta della vegetazione del Foglio Spoleto* (Francalancia & Orsomando, 1981), i dati relativi a questo territorio contenuti nell'*Atlante Ornitologico dell'Umbria* (Magrini & Gambaro, 1997) e nell'*Atlante dei Mammiferi dell'Umbria* (Ragni, 2002), l'analisi faunistica compresa nella *Relazione sullo stato dell'ambiente del Comune di Spoleto* (2003). Si potrebbe credere, pertanto, che il livello di conoscenza ad oggi conseguito possa essere considerato pressoché completo ed esauriente, utile ad impostare ogni azione di conservazione e valorizzazione dei beni ambientali in oggetto senza che nessun aspetto essenziale venga trascurato. Ma così non è: se molto già si conosce, molto altro resta da acquisire, come dimostrano efficacemente i due esempi che seguono.

Il *Tilio-Acerion* è una formazione vegetale tipica dell'Europa temperata. È classificato come "habitat prioritario di interesse comunitario" dalla Direttiva 92/43/CEE relativa alla conservazione degli habitat naturali e seminaturali e della flora e della fauna selvatiche (Foreste di versanti, ghiaioni e valloni del *Tilio-Acerion*, codice 9180). Il *Tilio-Acerion* non è compreso tra i 36 "habitat di interesse comunitario" segnalati per l'Umbria (Orsomando et alii, 2004), ma già nel

1998, in una profonda e fresca valle dei Monti di Spoleto, sono stati osservati aggruppamenti di individui vegetali delle tipiche specie del *Tilio-Acerion*: Tiglio, Acero montano, Carpino bianco e, forse, Olmo montano e Frassino (Gambaro e Magrini, ined.). Così, in attesa di necessarie verifiche specialistiche, si può affermare che molto probabilmente il *Tilio-Acerion* è presente nei Monti di Spoleto e va quindi annoverato nella lista degli habitat di interesse comunitario dell'Umbria.

Il secondo esempio riguarda un anfibio, l'*Ululone a ventre giallo*, ovvero un piccolo e rarissimo rospo legato a stagni, sorgenti e pozze anche temporanee, classificato come "specie di interesse comunitario" dalla stessa Direttiva 92/43/CEE, presente nell'Appennino con la specie endemica *Bombina pachypus* (Ululone appenninico). Fino alla metà degli anni 80 l'Ululone a ventre giallo era segnalato in poche località collinari e montane dell'Umbria meridionale, ma nel corso delle ricerche per l'*Atlante degli Anfibi e dei Rettili dell'Umbria* (Ragni, in prep.) condotte negli ultimi 5 anni la specie non è più stata osservata in alcuna località della regione. Ma anche questa volta per un caso quasi fortuito, il 7 maggio 2003 una piccola popolazione di Ululone appenninico (7 individui) è stata osservata presso una sorgente sui Monti di Spoleto e la sua presenza è stata confermata nell'anno successivo (Gambaro e Magrini, ined.). Ebbene i pochi ululoni di quella sorgente sui Monti di Spoleto rappresentano oggi l'unica popolazione sicuramente presente in tutta la regione.

Ma se due "oggetti" così "macroscopici" benché particolari, un bosco e un vertebrato, sfuggono anche a ricerche specifiche e vengono rilevati di fatto in circostanze casuali, quante altre peculiarità di grande interesse dovremmo aspettarci di rinvenire, ad esempio tra le entità floristiche erbacee o tra gli invertebrati?

Pertanto, che anche in questi campi la conoscenza vada considerata necessariamente *in progress* appare un fatto assolutamente ineluttabile. Come ineluttabile risulta la conseguenza del processo di conoscenza: l'uso di quanto acquisito per impostare ogni azione di gestione dei beni, dove gestire significa conservare (talvolta ripristinare) e valorizzare. Ovviamente sempre continuando a conoscere.

Riferimenti bibliografici

- Francalancia C. & E. Orsomando, 1981, CARTA DELLA VEGETAZIONE DEL FOGLIO SPOLETO, Consiglio Nazionale delle Ricerche, AQ/1/84.
- Magrini M. & C. Gambaro, 1997, ATLANTE ORNITOLOGICO DELL'UMBRIA - LA DISTRIBUZIONE REGIONALE DEGLI UCCELLI NIDIFICANTI E SVERNANTI, Regione dell'Umbria, 239 pp.
- Orsomando E., Ragni B. & R. Segatori, 2004, SITI NATURA 2000 IN UMBRIA - MANUALE PER LA CONOSCENZA E L'USO, Regione dell'Umbria, Università di Camerino, Università degli Studi di Perugia, 374 pp.
- Ragni B., 2002, ATLANTE DEI MAMMIFERI DELL'UMBRIA, Regione dell'Umbria, Petrucci Editore, Città di Castello, 224 pp.

IL SISTEMA DEGLI EREMI, UN CENSIMENTO IN ATTO

Maria Carmela Frate - *Architetto*

*"La mole ombrosa e severa del Monteluco
domina la città come un gigante o
un ciclope che vigili una ninfa a riposo".¹*

Scriveva Michelangelo al Vasari nel 1556,
dopo essere stato in questi luoghi:

*"ho avuto a questi di gran piacere ne le
montagne di Spoleto, a visitar que' romiti;
dimodochè io sono ritornato men che
mezzo a Roma, perché veramente
non si trova pace se non ne' boschi".²*

Se la ricerca storica sul movimento eremitico ha raggiunto ottimi livelli di confronto e di approfondimento in merito alle motivazioni e alle cronologie del fenomeno, al contrario, la conoscenza della consistenza materiale degli eremi di Monteluco necessita ancora di una ricomposizione della frammentarietà delle conoscenze e dei dati acquisiti, unitamente ad ulteriori approfondimenti che riguardano gli aspetti più tangibili i quali, se maggiormente indagati, potrebbero fornire addirittura elementi di conoscenza e di approfondimento finora inediti, complementari alle ricerche storiche e archivistiche al momento effettuate o in corso.

È possibile ricondurre gli eremi montelucani a due grandi tipologie, ossia di tipo "naturale" (antro, anfratto o speco) o di tipo "costruito" in cui, pur essendo presenti talora anfratti, l'aspetto dominante è la fabbrica architettonica che ne ha inglobato il volume. Con questa premessa, ciò che appare maggiormente incompleto è la conoscenza ordinata e "registrata" dello stato di consistenza di ogni singolo eremo, soprattutto in relazione al rilievo geometrico, al rilievo dei materiali, alle lavorazioni eseguite sulle pareti naturali per modellarle e adattare alle necessità, alle tessiture murarie, ai vari sistemi di convogliamento delle acque, alla realizzazione di elementi necessari per la liturgia eremitica, ecc.

¹ G. Angelini – Rota, Spoleto e dintorni, Spoleto 1905.

² G. Angelini – Rota, Spoleto e dintorni, Spoleto 1905.

Alcuni eremi sono lasciati a se stessi. In questo caso particolare, occorrerebbe dare riguardo alla conoscenza dello stato di degrado e alla possibilità di arginare il processo di deterioramento, se non addirittura alla sua riduzione, con quelle giuste azioni che siano finalizzate allo scopo.

Altri eremi, invece, hanno subito in tempi più o meno recenti alterazioni a volte dannose a volte accettabili. Queste trasformazioni, molte delle quali non più reversibili sul piano del diritto perchè assentite dagli enti preposti, andrebbero registrate e valutate per la portata che hanno assunto.

Poiché non si può apprezzare *fino in fondo* ciò che non si conosce *fino in fondo*, si propone la necessità di un approfondimento di conoscenza, specie sotto il profilo della consistenza materiale, che consenta in futuro di custodire e contemporaneamente di impedire la perdita di dati e di elementi fondamentali per la cultura del luogo.

L'organizzazione di questa conoscenza richiede completezza sotto tutti i profili, e necessità di raccolta e di registrazione secondo un sistema continuamente aggiornabile, proprio in sincronia con qualunque novità intervenga, sia sul piano materiale che della ricerca storico-archivistica.

In ogni caso in Appendice si riporta anche la sintesi dei dati reperiti su alcuni degli eremi esaminati e non utilizzati per redigere le Schede di Precatalogo³ richieste dalla Soprintendenza ai Beni Architettonici e Ambientali su alcuni degli eremi montelucani. Molte informazioni reperite, infatti, non erano assolutamente necessarie per la compilazione di queste Schede avendo esse un carattere generico in cui le informazioni sono raccolte sottoforma di data-base, con campi prestabiliti sia in formato/codice che in dimensione/estensione. L'organizzazione dei contenuti, quindi, segue unicamente la necessità di conservare e non disperdere solo una parte di quei dati e di quelle informazioni reperite. Occorre precisare che le notizie in esse contenute contengono informazioni storiche solo di natura bibliografica e pertanto soggette a continui aggiornamenti e perfezionamenti derivanti da studi successivi, come dire che potrebbero essere già superate.

Questa riflessione suggerisce proprio la necessità di studiare un sistema di schedatura controllabile e continuamente aggiornabile per quelle parti soggette a variazioni (per esempio le questioni storiche o le questioni che riguardano gli aspetti amministrativi e di gestione del territorio).

La bozza di Scheda Anagrafica elaborata e redatta, che qui si propone divisa in tre sezioni di aree di conoscenza, costituisce al momento uno schema base che nasce dalla individuazione provvisoria di aree tematiche. È evidente che la struttura del sistema di conoscenza va approfondito e maggiormente calibrato, redatto adoperando un approccio multidisciplinare

³ Le schede di precatalogo sono state redatte con Giulio SER-GIACOMI, architetto e con la collaborazione di Katia BENNATI, architetto.

che non trascuri nessuna delle risorse necessarie per pervenire ad una compiuta conoscenza (architetto, archeologo, storico dell'arte, botanico, ecc.).

Il termine Scheda potrebbe far pensare ad uno scontato sistema di organizzazione della conoscenza di tipo cartaceo documentale; invece costituisce uno schema per l'organizzazione sistematica dei contenuti, una sorta di ipertesto della conoscenza che deve ancora essere progettata e messa in atto e che sarà costituita da molti sistemi di rappresentazione e di gestione dei dati acquisiti.

Sezione A = Anagrafe dell'eremo

Sezione B = Riferimenti storico-archivistici e bibliografici

Sezione C = Consistenza materiale

Eremiti di Monteluco

Gli Eremiti su cui è stata redatta la scheda di precatalogo per la Soprintendenza dell'Umbria sono riquadrati e scritti in corsivo.

Notizie d'archivio

1 - S. Maria delle Grazie

2 - S. Francesco di Paola

3 - S. Paolo Protoeremita

4 - Chiesa di S. Francesco d'Assisi

5 - S. Michele Arcangelo

6 - SS. Annunziata

7 - S. Bonifacio

8 - S. Maria Maddalena

9 - S. Maria Egiziaca

10 - S. Girolamo

11 - S. Croce

12 - S. Isacco

13 - S. Giovanni Battista

14 - S. Francesco ("Le Camere")

15 - S. Antimo

Denominazione Eremo di	Provincia PG	Comune Spoleto	Riferimenti catastali F. Part.
Cartografia unitaria degli eremi (da costruire come cartografia riunificata di tutte quelli esistenti)	Cartografia IGM: Spoleto Tav.	Altra cartografia esistente (elencazione)	
Tipologia dell'eremo (rinvio ad una foto d'insieme) Eremo: descrizione sommaria della tipologia		Condizione giuridica Proprietà (pubblica o privata e denominazione della proprietà attuale)	
Uso storico Uso originario Usi successivi (elencazioni in ordine cronologico)		Uso attuale (descrizione dell'uso attuale)	
Vincoli Ministero B.C.A.: D.L. 490/99, Titolo I Vincolo Altre amministrazioni o enti: (per es. Vincolo idrogeologico)	Strumenti urbanistici provinciali e regionali in vigore: PUT e PTCP Norm. di Zona: Interventi: (tipologie di interventi possibili)	Strumenti urbanistici comunali in vigore: P.R.G. Norm. di zona: Interventi: (tipologie di interventi possibili)	

SEZIONE B - riferimenti storico-archivistici e bibliografici

Notizie storico-bibliografiche

(Stando a Gregorio Magno, quest'eremo, insieme agli altri quindici, fu fondato nella prima metà del 500 d.c. sul modello delle laure di Palestina da una colonia di monaci siriaci, forse sfuggiti alla persecuzione dell'Imperatore Anastasio, raccolti intorno a Sant'Isacco. Nei pressi del moderno albergo, oggi presente ma totalmente devastato, secondo Bruno Toscano, vi era l'antico eremo: l'esistenza è ricordata da una moderna cappella intitolata a Sant'Antimo che, probabilmente, è in relazione con una interessante grotta posta a breve distanza a cui conduce il viottolo che la costeggia. Le particolari tracce presenti, tipiche degli adattamenti eremitici, fanno supporre che sia quest'ultima l'eremo originario la cui nascita risalirebbe al V secolo.)

Notizie d'archivio

Ecc.

Bibliografia

Ecc.

SEZIONE C - consistenza materiale

Conformazione impianto spaziale e strutturale (rinvio al rilievo geometrico)⁴

(Sul pianoro c'è attualmente una ex struttura turistica completamente abbandonata - ex proprietà Cianni. Qui si prende una strada e, dopo aver superato il belvedere, si prosegue di poco a valle lasciando sulla sinistra i campi sportivi. Nei pressi di una edicola, posta tra la vegetazione, occorre inoltrarsi nel bosco che è sulla destra e proseguire per un tratto...

... sbizzato, prevalentemente a secco. Vi sono due aperture con architrave in legno, rispettivamente una utilizzata per ingresso l'altra è una piccola finestra...)

Tessiture murarie, lavorazioni delle pareti, ecc. (rinvio alla documentazione grafica e fotografica)

(descrizione)

Elementi decorativi (rinvio al rilievo anche solo fotografico)

(Nella parete esterna a destra dell'entrata è presente una nicchia con incise delle croci nella pietra.)

Stato di conservazione (rinvio al rilievo e ad un esame del degrado)

L'antro si trova in completo stato di abbandono e l'accesso del sentiero soprastante è coperto dal sottobosco, ecc.

È necessario infatti prevedere che si rediga un rilievo geometrico digitalizzato e tutti quei rilievi tematici necessari (vale a dire delle specifiche caratteristiche di ogni eremo) nonché lo stato di conservazione ipotizzando una stessa scala di rappresentazione che permetta l'immediata confrontabilità tra i vari eremi.

Completarebbe la conoscenza una adeguata cartografia di riferimento, sintesi delle varie cartografie esistenti che al momento appaiono troppo differenziate per permettere una integrazione.

⁴ Definire una scala unica, idonea per la casistica esistente sul Montelucio.

Denominazione	Provincia	Comune	Riferimenti catastali
Eremo delle Grazie	PG	Spoleto	F. 194 Part. 1, 2, 4, 5, 6
Tipologia bene Ex Eremo (insediamento eremitico). Si trova per percorrere la s.c. di Monteluco al Km 4,2, proseguendo per la strada secondaria a sinistra.		Cartografia IGM: Spoleto Tav.: F. 131 II S.O.	
Uso storico Fondato come eremo intorno alla figura di Sant'Isacco su modello delle laure di Palestina, venne ampliato nel sec. XVI assumendo le caratteristiche strutturali di un insediamento conventuale. Utilizzato come residenza, nel 1815 in una parte della struttura, venne istituita una scuola di Belle Arti (Luigi Landini).		Uso attuale Attività ricettiva.	
Condizione giuridica Proprietà mista di Ente e privato	Vincoli Ministero B.C.A.: L. 1089/39 Estremi: 29/04/1991 Vincolo applicato all'intero bene Altre amministrazioni: Vincolo idrogeologico	Strumenti urbanistici In vigore: P.R.G. Norm. di Zona: Zona di particolare interesse naturalistico e boschivo. Interventi: Manutenzione ordinaria e Restauro	
Notizie storiche Stando a Gregorio Magno, l'eremo primitivo, insieme agli altri quindici, fu fondato intorno alla figura di Sant'Isacco da un tale frate Antonio (primi del 500). Questi faceva parte di una colonia di monaci siriaci forse sfuggiti alla persecuzione dell'Imperatore Anastasio. L'eremo era costituito da grotte naturali all'interno delle quali erano stati ricavati ripostigli, sedili e un giaciglio. Nel XVI secolo, con la partenza dei Benedettini da San Giuliano, l'insediamento si sviluppò diventando residenza del priore della Congregazione e luogo di riunioni mensili degli eremiti. Fu dotato in seguito di biblioteca ad uso dei soli eremiti dell'oratorio. Nel 1556 vi dimorò Michelangelo Buonarroti. In una sua lettera indirizzata al Vasari scrisse di aver provato "... un gran piacere nelle montagne di Spulati a visitar que' romiti...". Nel 1590 il complesso venne ampliato e migliorato su richiesta del Vescovo di Spoleto San Vitale. Nel 1619 il Vescovo Castrucci prescrisse il raduno quotidiano degli eremiti (e dei penitenti) presso l'oratorio della Madonna delle Grazie per la meditazione in comune. Nel 1699, quando altri eremi divennero privati, l'eremo delle Grazie apparteneva alla Congregazione. La chiesa più antica venne trasformata sul luogo di quella precedente per volontà del Cardinale Camillo Cybo nel 1727/28 ad opera di un architetto romano di cui non si fa menzione nei documenti. La chiesa venne consacrata il 28/05/1728. Il Cardinale stesso condusse per un periodo vita eremitica in questo luogo. In quel periodo furono apportate migliorie anche all'eremo. Il complesso, già proprietà Palanca, passò poi Piperino. Nel 1806 i napoleonici occuparono l'eremitaggio lasciando sui muri il segno del loro passaggio con firme di medici militari, a testimoniare la collocazione di un'infermeria. Nel 1815, dopo la soppressione della Congregazione, l'architetto Luigi Landini vi istituì una scuola di Belle Arti rivolta ai giovani. Nel 1860 il patrimonio della Congregazione dei Padri Eremiti di Monteluco passò alla locale Congregazione di Carità e successivamente l'eremo delle Grazie fu venduto a privati. L'ultimo priore della Congregazione fu il danese Antonio Maria de Myllern.			
Conformazione e impianto spaziale e strutturale Si giunge alla chiesa delle Grazie tramite una mulattiera posta vicino a San Paolo. Accanto alla chiesa c'è la villa Lalli che costituisce l'ampliamento del vecchio eremo. La costruzione è rimasta inalterata nelle sue strutture originarie. Ha una splendida vista verso valle e conserva ancora l'aspetto conventuale. Le antiche celle, infatti, si affacciano sul lungo corridoio che in fondo incornicia il bosco. Le murature miste sono prevalentemente intonacate; gli orizzontamenti sono costituiti da solai in legno (travi, travicelli e laterizi) e volte; i pavimenti interni ed esterni sono in ammattonato disposto a lisca di pesce; il manto di copertura è in laterizio. La villa, attuale albergo, è sistemato su terrazze di forma allungata su tre piani fuori terra; il prospetto principale è rivolto a sud verso la valle di Spoleto. Il piano terra è costituito da un atrio di ingresso che, attraverso un porticato immette nell'ampio chiostro a terrazza sul quale si affaccia l'antico refettorio. Attraverso un secondo porticato si accede in fondo all'antica grotta dell'Eremita. Le antiche celle dei frati sono ubicate al primo e secondo piano, disposte ad un lungo corridoio rivolto verso il bosco. Di eccezionale fascino è in ottimo stato di conservazione l'antica "Biblioteca e Archivio della Beata Vergine delle Grazie" realizzata nel XVII secolo per volontà del Cardinale Cybo, unendo due piccole celle e rivestendole con una boiserie dipinta.			
Elementi decorativi Il soffitto a volta dell'ex oratorio si presenta decorato ed affrescato con sei riquadri rappresentanti il ciclo di vita della Madonna. Sulla parete di fondo è stato riportato un affresco di Madonna con Bambino tra San Giuliano e San Giovanni Battista di scuola umbra datato 14 novembre 1499. Sopra la porta d'ingresso all'ex oratorio (nell'attuale hall dell'albergo) si trova un affresco raffigurante Cristo flagellato e due Santi. Tutte le camere, ricavate dalle antiche celle dei frati, arredate con mobili e oggetti originali d'epoca, presentano intatte le decorazioni pittoriche sulle pareti e sui soffitti eseguite in tempi successivi.			
Stato di conservazione Il complesso, più volte trasformato e recentemente ristrutturato, si presenta oggi in buono stato di conservazione.			

Denominazione Eremiti di Sant'Antimo	Provincia PG	Comune Spoleto	Riferimenti catastali F. 177 Part. Non identificata
Tipologia bene Ex Eremiti (cella eremitica). Giungendo nella località di Sant'Antimo - sulla destra del sentiero verso nord dopo il gruppo di edifici alberghieri e il campo sportivo - è posto sotto un belvedere orientato a nord-est sulla vallata. L'eremita si può raggiungere con difficoltà solo attraverso il bosco, ma non risulta segnalato.		Cartografia IGM: Spoleto Tav. : F. 131 II S.O.	
Uso storico La destinazione originaria era quella di eremita.		Uso attuale La grotta è in abbandono.	
Condizione giuridica Proprietà mista Ente e privato: Poste Ex proprietà Cianni	Vincoli Ministero B.C.A.: D.L. 490/99, Titolo I Vincolo in itinere applicato all'intero bene Altre amministrazioni: Vincolo idrogeologico	Strumenti urbanistici In vigore: P.R.G. Norm. di Zona: Zona di particolare interesse naturalistico e boschivo. Interventi: Manutenzione ordinaria e Restauro	
Notizie storiche Stando a Gregorio Magno, quest'eremita, insieme agli altri quindici, fu fondato nella prima metà del 500 d.c. sul modello delle laure di Palestina da una colonia di monaci siriaci, forse sfuggiti alla persecuzione dell'Imperatore Anastasio, raccolti intorno a Sant'Isacco. Nei pressi del moderno albergo, oggi presente, ma totalmente devastato, secondo Bruno Toscano, vi era l'antico eremita; l'esistenza è ricordata da una moderna cappella intitolata a Sant'Antimo che, probabilmente, è in relazione con una interessante grotta posta a breve distanza a cui conduce il viottolo che la costeggia. Le particolari tracce presenti, tipiche degli adattamenti eremitici, fanno supporre che sia quest'ultima l'eremita originario la cui nascita risalirebbe al V secolo.			
Conformazione impianto spaziale e strutturale Sul pianoro c'è attualmente una ex struttura turistica completamente abbandonata (ex proprietà Cianni). Qui si prende una strada e, dopo aver superato il belvedere, si prosegue di poco a valle lasciando sulla sinistra i campi sportivi. Nei pressi di una edicola posta tra la vegetazione occorre inoltrarsi nel bosco che è sulla destra e proseguire per un tratto. Qui si trova l'eremita, a prima vista raggiungibile solo dalla roccia soprastante. L'antro è scavato parzialmente nella roccia con una parte di copertura in legno costituita da travi e rami; la parete di chiusura, posta verso valle, è realizzata in muratura di pietrame appena sbizzato, prevalentemente a secco. Vi sono due aperture con architrave in legno, rispettivamente una utilizzata per ingresso l'altra è una piccola finestra. All'interno, in alcune parti, le pareti della grotta sono scavate per la raccolta delle acque di infiltrazione; è presente un piano orizzontale in pietra, presumibilmente con funzione di giaciglio, mentre sulla parete di fondo, un altro piano più alto aveva forse la funzione di altare. Il pavimento è completamente in terra battuta.			
Elementi decorativi Nella parete esterna a destra dell'entrata è presente una nicchia con incise delle croci nella pietra.			
Stato di conservazione L'antro si trova in completo stato di abbandono e l'accesso dal sentiero soprastante è coperto dal sottobosco.			

Denominazione	Provincia	Comune	Riferimenti catastali
"Le Camere"	PG	Spoletto	F. 194 Part. 38,39,40
Tipologia bene	Cartografia IGM: Spoleto		
Ex Eremo (celle eremitiche). Porzione interna alla struttura del Convento di San Francesco.	Tav. : F. 131 II S.O.		
Uso storico	Uso attuale		
Originariamente erano celle eremitiche.	L'intero complesso è visitabile.		
Condizione giuridica	Vincoli	Strumenti urbanistici	
Proprietà Ente locale: Comune di Spoleto	Ministero B.C.A.: D.L. 490/99, Titolo I Vincolo in itinere applicato all'intero bene Altre amministrazioni: Vincolo idrogeologico	In vigore: P.R.G. Norm. di Zona: Zona di particolare interesse naturalistico e boschivo. Interventi: Manutenzione ordinaria e Restauro	
Notizie storiche			
<p>Esiste un primo stadio di insediamento eremitico visibile nella Grotta detta di San Francesco, posta vicino alla chiesa. Nella boscaglia vi erano altre grotte disposte intorno e tutte facevano capo al centro di Santa Caterina. Nel 1218 Francesco di Assisi fece una visita al Monteluco (pare avesse sostato già nel 1204), in occasione del suo viaggio in Puglia per raggiungere il Conte Gualtiero di Brienne il quale era in partenza per la crociata bandita da Innocenzo III. Qui ottenne dai benedettini di San Giuliano la cappella di Santa Caterina di Alessandria nei cui pressi costruì, nella piccola vallata sulla sommità del Monteluco, un piccolo convento per sé e per i suoi fratelli. Questo rappresenta il secondo stadio dell'insediamento. San Francesco, infatti, realizzò in materiale povero sette piccole celle con teste di rami, vimini e calcina per alloggiarvi con i suoi compagni (cosiddetto eremo "Le Camere"). Pare che da qui il Santo avesse pronunciato "Nihil iucundius vidi valle mea spoletana". Da questo nucleo originario nacque il convento francescano il quale seguiva le regole dell'Osservanza. In questa terza fase furono realizzate altre sette-otto camere. Nel 1430, infatti, Bernardino da Siena edificava la chiesa attualmente officiata. In questo luogo si fermarono anche il Beato Egidio di Assisi, il Beato Paoluccio da Trinci, il Beato Francesco da Pavia e il Beato Leopoldo da Gaiche, tutte glorie dell'Ordine. Qui, nell'eremo francescano, la regola era la fraternitas, non la solitudine anacoretica.</p> <p>Nel primi del '300 fra Gentile da Spoleto, seguace del movimento dei Clareni, ottenne l'approvazione e l'assegnazione del Convento da parte del Papa Clemente VI; la concessione venne in seguito revocata da Innocenzo VI e nel 1355 fra Gentile venne arrestato per ordine dell'Albornoz. Alla fine del '300, come già detto, il Convento passò alla Regola dell'Osservanza Minoritica; successivamente ai Minori Riformati e agli inizi del '500 ai Cappuccini. Durante questi anni il piccolo Convento subì ampliamenti e rinnovamenti: fra questi la costruzione della cappella di San Bernardino da Siena (1454), la chiesetta dedicata a San Francesco e Santa Caterina (sec. XVI), il pozzo e l'oratorio di Sant'Antonio da Padova. Agli inizi del Seicento furono realizzate altre otto celle in fila. Nel 1701 il convento veniva ingrandito. Nel 1788 padre Leopoldo da Gaiche dopo un periodo di abbandono tentò di ripristinare il misticismo francescano con la fondazione del Rito di Monteluco. Nell'agosto del 1798, per effetto delle leggi della Repubblica Romana, venne intimata la chiusura. Nell'anno 1814 dopo la restaurazione del Governo Pontificio venne riaperto il Convento. A seguito di controversie con lo Stato, nel 1866 il Convento venne ceduto al Comune di Spoleto, il quale ne concesse l'uso gratuito e la custodia ai francescani in cambio dell'istituzione di una scuola elementare gestita dai frati stessi. Nel 1893 la chiesa fu "abbellita".</p>			
Conformazione impianto spaziale e strutturale			
<p>Sulla sommità del monte, rivolti a sud, ci sono la chiesa e il convento di San Francesco di Assisi. Nonostante le trasformazioni avvenute nel XV, nel XVII e nel XVIII secolo conservano ancora le caratteristiche di un luogo singolare.</p> <p>Dopo essere entrati, nel cortile a sinistra c'è la cappella di San Bernardino costruita nel 1454, ora trasformata. Sulla destra, invece, c'è la piccola e pregevole chiesa del convento nella quale sono conservati sia opere d'arte che ricordi dell'Ordine. Dentro al convento c'è la piccolissima cappella eretta dallo stesso San Francesco recante un affresco ormai rovinato raffigurante una natività d'epoca cinquecentesca. Viene attribuito al Santo anche il pozzo posto nel cortile in quanto l'acqua sarebbe stata fatta sgorgare da Francesco.</p> <p>L'ex eremo si sviluppa a piano terra con una suddivisione orizzontale a vani contigui il cui accesso è dal corridoio centrale. La configurazione primaria è costituita da solai di copertura realizzati con una intelaiatura a graticcio in legno: travi, travetti e rami flessibili intrecciati. Nelle murature a graticcio è messo in opera uno spessore costituito da malta di calce e pietra. Il manto di copertura è in coppi su pianellato, mentre i pavimenti sono in cotto.</p> <p>All'entrata del convento, sul lato sinistro, si trova la cappella di San Bernardino da Siena, edificata nel 1454.</p>			
Elementi decorativi			
<p>Nella chiesa, sull'altare, si trova un ciborio in legno di olivo e di ebano. Negli armadi laterali in noce lavorata a graticcio sono conservate le reliquie che Urbano VIII aveva con sé. Sono conservati altresì oggetti appartenuti a Leopoldo Da Gaiche che qui è sepolto.</p>			
Stato di conservazione			
Le celle eremitiche, poiché inglobate in un'ala del convento e custodite dai frati, si presentano un discreto stato di conservazione.			

Denominazione "San Michele Arcangelo"	Provincia PG	Comune Spoleto	Riferimenti catastali F. 194 Part. 8, 22
Tipologia bene Ex Eremo (insediamento eremitico). Si trova percorrendo la s.c. di Montelucio al km 4,2, proseguendo per la strada secondaria a sinistra che conduce all'Eremo delle Grazie.		Cartografia IGM: Spoleto Tav.: F. 131 II S.O.	
Uso storico Originariamente erano grotte utilizzate come eremo; successivamente una di queste è stata trasformata come oratorio poi l'insediamento è stato inglobato in una residenza signorile.		Uso attuale Residenza temporanea.	
Condizione giuridica Proprietà privata	Vincoli Ministero B.C.A.: D.L. 490/99, Titolo I Vincolo in itinere applicato all'intero bene Altre amministrazioni: Vincolo idrogeologico	Strumenti urbanistici In vigore: P.R.G. Norm. di Zona: Zona di particolare interesse naturalistico e boschivo. Interventi: Manutenzione ordinaria e Restauro	
Notizie storiche Secondo Gregorio Magno, l'eremo, insieme agli altri quindici, fu fondato intorno alla figura di Sant'Isacco da una colonia di monaci siriaci. Inizialmente venne utilizzata una sola delle tre grotte, adattandola a eremitaggio. In seguito, questa venne trasformata in oratorio e successivamente tutto il luogo interessato dall'insediamento venne inglobato nella costruzione di Villa Paolozzi.			
Conformazione impianto spaziale e strutturale Non lontano dall'eremo delle Grazie, l'eremo di San Michele Arcangelo, ora villa Paolozzi, presenta una cappellina e tre profonde grotte. Una di queste, forse lo speco originario, in epoca remota fu adattata ad oratorio.			
Elementi decorativi			
Stato di conservazione L'ex eremo si presenta in discreto stato di conservazione. Sono stati eseguiti dei restauri nel XVI secolo; oggi risulta assai difficoltoso l'accesso e la visita poiché inglobato nelle successive costruzioni utilizzate come residenze saltuarie.			

Eremi di Monteluco

Eremo di San Paolo protoeremita

Denominazione Eremo di San Paolo protoeremita	Provincia PG	Comune Spoleto	Riferimenti catastali F. 194 Part. 10,11
Tipologia bene Ex Eremo (insediamento eremitico). Si trova percorrendo la s.c. di Monteluco al km 4,2, proseguendo per la strada secondaria a sinistra.		Cartografia IGM: Spoleto Tav.: F. 131 II S.O.	
Uso storico La destinazione originaria era quella di eremo; successivamente venne trasformato in residenza signorile.		Uso attuale Residenza temporanea.	
Condizione giuridica Proprietà privata.	Vincoli Ministero B.C.A.: D.L. 490/99, Titolo I Vincolo in itinere applicato all'intero bene Altre amministrazioni: Vincolo idrogeologico	Strumenti urbanistici In vigore: P.R.G. Norm. di Zona: Zona di particolare interesse naturalistico e boschivo. Interventi: Manutenzione ordinaria e Restauro	
Notizie storiche La grotta, adattata a eremitaggio, fu fondata nella prima metà del 500 d.c. da una colonia di monaci siriaci. Probabilmente questi erano sfuggiti alla persecuzione dell'imperatore Anastasio. Raccolti intorno a Sant'Isacco, fondarono una quindicina di eremi, su modello delle laure di Palestina. Successivamente la grotta subì una trasformazione in quanto venne inglobata nella costruzione della dimora dei marchesi Marignoli di Montecorona, divenuti proprietari nella prima metà del 1800. La villa è posta accanto ad un alto muraglione, con giardino pensile. Questo luogo fu molto caro a Filippo Marignoli che volle costruire accanto una cappella gentilizia per destinarla ad ultima dimora per sé, per la moglie e per il figlio. Sul prospetto della chiesa è riportata la seguente iscrizione: "su l'eremo giogo - che da Paolo protoeremita si noma - questo tempietto - ad onore del serafico patriarca di Assisi - alzò ed aperse ai devoti lo'anno MDCCCL - Francesco Marignoli - perché dopo il sogno della vita - v'abbiano le ceneri a riposar nel Signore". Successivamente venne trasformata in villa Perrotta, una delle più spaziose sorte in questa località di eremitaggio.			
Conformazione impianto spaziale e strutturale Eremo scavato nella roccia, è stato trasformato in cappella interna all'edificio realizzato sullo stesso eremo. Poco a monte c'è la chiesa di San Francesco di Assisi in onore del serafico patriarca, eretta nel 1850 da Francesco Marignoli.			
Elementi decorativi Nella parete interna vi è una decorazione pittorica raffigurante la Trinità.			
Stato di conservazione L'ex eremo si presenta in mediocre stato di conservazione. Assai difficoltoso l'accesso e la visita poiché è stato inglobato nelle successive costruzioni utilizzate come residenze saltuarie.			

MONTELUCCO NEL SISTEMA DELLA PIANIFICAZIONE VIGENTE

Elio Trusiani - *Titolare di assegno di ricerca in Urbanistica presso il Di.P.T.U. dell'Università di Roma "La Sapienza"*

Montelucco negli strumenti di piano e di tutela sovracomunali

Riconosciuto come bene paesistico fino agli anni '50, Montelucco trova piena conferma della sua importanza quale bene storico ambientale in tutta la pianificazione successiva, che ha confermato i vincoli preesistenti, estendendo l'attribuzione di interesse alla totalità della montagna spoletina. Questo emerge particolarmente dall'individuazione, ai sensi delle direttive CEE e del Progetto Bioitaly, del "sito di interesse comunitario" (SIC) *Montelucco di Spoleto* e della "zona di protezione speciale" (ZFS) *Bassa Valnerina: Monte Fionchi - Cascata delle Marmore*, nonché dal Piano Urbanistico Territoriale dell'Umbria che riconosce il valore dell'intera area, denominandola come *Zona di elevata diversità floristico-vegetazionale n° 24 (Montelucco di Spoleto - Monti: Fionchi - Solenne)* e come *Zona di particolare interesse faunistico (Montagna Spoletina)*.

Sito di interesse comunitario (SIC) e zona di protezione speciale (ZPS) occupano complessivamente più di 2000 ettari dell'area, dei quali circa 800 ettari costituiscono l'area dell'Oasi di Protezione di Monte Fionchi, nell'ambito della quale vigono le misure di tutela più restrittive a difesa del patrimonio faunistico dell'area.

Tutta la pianificazione sovraordinata regionale e provinciale ha di fatto recepito ed integrato il sistema dei vincoli preesistenti, indirizzando in forma specifica gli approfondimenti della pianificazione locale.

Montelucco nel piano regolatore di Spoleto

Per quanto riguarda lo strumento urbanistico comunale si evidenzia come Montelucco costituisca uno dei perni delle politiche e delle strategie del piano regolatore, approvato con Delibera del Consiglio comunale n.113 del 5 luglio 2002. Già nel documento programmatico del piano, infatti, si sottolineava come alcune delle cosiddette *pietre angolari* sulle quali si sarebbe costruito il nuovo piano sarebbero state proprio *la valorizzazione delle identità delle varie parti del territorio e il riconoscimento e l'affermazione dell'ambiente come patrimonio e come risorsa*. Per quanto riguarda la prima tematica si tratta di riscoprire e valorizzare le vocazioni dei singoli elementi costitutivi del territorio comunale e, sulla loro base, assegnare precise funzioni alle varie parti della città e del sistema extraurbano. Il fine da conseguire è quello di evitare che

vi siano luoghi anonimi o, peggio ancora, estranei agli stessi abitanti. E' una forma di lotta contro il degrado urbanistico e sociale nonché un'azione di valorizzazione economica legata alla tipicità dei luoghi e basata, di volta in volta, sulle attività culturali, turistiche, sportive, agricole, gastronomiche, del relax, del benessere ed anche spirituali. La seconda tematica si fonda sul riconoscimento e l'affermazione dell'ambiente come patrimonio e come risorsa, con un approccio che contempera il suo uso plurimo, capace di produrre ricchezza e soddisfazione dei bisogni, e la sua conservazione nel tempo e nello spazio. Con queste premesse il piano si propone di disegnare la città del futuro, una città capace di attrarre risorse e quindi una città che in ragione del livello di vivibilità e di qualità del proprio tessuto urbano, del proprio ambiente naturale e dei propri servizi, cresce anche demograficamente evitando la migrazione dei propri cittadini ed attraendo nuovi residenti da realtà esterne.

Queste tematiche riguardano direttamente l'area di Monteluco esplicitamente assunta in quanto patrimonio storico, culturale, spirituale, ambientale e paesaggistico e, pertanto, riconosciuta quale fattore di valorizzazione e di sviluppo dell'intera montagna spoletina.

Ai fini della protezione, il piano ne ha individuato i principali sistemi paesistici e definito in dettaglio gli interventi compatibili, con specifica attenzione alla morfologia dei suoli, ai caratteri naturalistici e alle modalità d'uso tradizionali persistenti.

In particolare il piano raccomanda l'adozione delle seguenti prescrizioni generali:

- *“conservazione della morfologia e delle sistemazioni idraulico-agrarie che non alterino l'assetto paesaggistico esistente;*
- *i movimenti terra dovranno essere realizzati a regola d'arte, senza produrre alterazioni dell'assetto idrogeologico dei luoghi, avendo cura di limitarli allo stretto indispensabile e garantendo costantemente la stabilità dei suoli sia in fase di lavorazione che in fase di gestione dell'opera; a questo riguardo dovranno essere adottati tutti gli accorgimenti tecnici necessari per evitare l'insorgere di fenomeni erosivi e/o di smottamento;*
- *il consolidamento delle scarpate e delle opere di contenimento dovrà avvenire, ove possibile, attraverso l'uso di tecniche di ingegneria naturalistica (fascinate, graticciate, idrosemina, muretti a secco, gradoni, ecc.);*
- *nelle nuove infrastrutture viarie, oltre al rispetto delle disposizioni generali, il manto dovrà rispettare i colori ed i materiali dei luoghi interessati; per tali interventi, il consolidamento delle scarpate e delle opere di contenimento dovrà avvenire attraverso l'uso di tecniche di ingegneria naturalistica come sopra definite;*
- *la realizzazione di impianti a rete, aerei o sotterranei, oltre a seguire le disposizioni previste dalle norme generali, dovranno garantire la permeabilità e il collegamento tra le parti attraversate, in rapporto alle caratteristiche ambientali dei luoghi;*

- *le recinzioni dei corpi fondiari agricoli e boscati, qualora ammesse, dovranno essere poste in opera con materiali tradizionali dei luoghi; le recinzioni delle aree edificate dovranno ispirarsi ai modelli del paesaggio tradizionale circostante.*

Per l'unità di paesaggio di Montelucio il piano specifica che l'elemento caratterizzante di tale ambito è la secolare lecceta; il principio della conservazione e della manutenzione dell'esistente rappresenta il principio guida delle norme comportamentali. Lo strumento comunale, come accennato, riconosce, individua e disciplina le aree di elevatissimo interesse naturalistico, comprendendo in tali aree i siti di interesse comunitario (SIC) e le Zone a protezione Speciale ZPS.

I piani di conservazione o i programmi di valorizzazione dovranno specificare, in sede di formazione, tutti gli interventi che saranno ritenuti utili ed opportuni per il conseguimento delle finalità di conservazione, tutela e valorizzazione; in particolare il piano raccomanda di promuovere le seguenti politiche ed azioni:

- *“conservazione della foresta secolare di leccio del versante nord-occidentale di Montelucio, classificata come habitat naturale di interesse comunitario ai sensi della Direttiva 92/43 CEE, nonché delle popolazioni di specie animali presenti nell'area, classificate di interesse comunitario ai sensi della citata direttiva e della Direttiva 91/44 CEE o comunque riconosciute come rare, vulnerabili, minacciate, in declino;*
- *conservazione delle caratteristiche floristico-vegetazionali di particolare rilievo (in particolare quelle assimilabili ad habitat naturali di interesse comunitario – “Faggeti degli Appennini di Taxus ed Ilex” ed eventuali altri – ai sensi della Direttiva 92/43 CEE), nonché delle popolazioni di specie animali presenti nell'area, classificate di interesse comunitario ai sensi della citata direttiva e della Direttiva 91/244/CEE o comunque riconosciute come rare, vulnerabili, minacciate, in declino;*
- *conservazione delle caratteristiche floristico-vegetazionali di particolare rilievo (in particolare quelle assimilabili ad habitat di interesse comunitario – “Castagneti cedui e da frutto ed eventuali altri – ai sensi della Direttiva 92/43 CEE), nonché delle popolazioni di specie animali presenti nell'area, classificate di interesse comunitario ai sensi della citata direttiva e della Direttiva 91/244/CEE o comunque riconosciute come rare, vulnerabili, minacciate, in declino;*
- *restauro e conservazione di popolazioni di specie animali autoctone di particolare interesse ecologico e/o naturalistico e/o venatorio, anche attraverso interventi di ripopolamento e reintroduzione;*
- *conservazione e recupero delle tradizionali pratiche agro-silvo-pastorali del luogo, nonché*

dei tipici elementi caratterizzanti il paesaggio agrario (siepi, filari, muretti a secco ecc.) anche per gli scopi di cui alle precedenti lettere a) e b);

- *conservazione e recupero dei tipici elementi caratterizzanti il paesaggio tradizionale (siepi, filari, muretti a secco, ecc.) anche per gli scopi di cui al precedente punto a);*
- *restauro, risanamento e manutenzione di aree, edifici e manufatti utilizzati a fini turistico-ricreativi e della viabilità storica, in particolare sentieri e mulattiere;*
- *restauro, conservazione e valorizzazione dei beni storico artistici;*
- *promozione delle conoscenze scientifiche e loro divulgazione, valorizzazione delle risorse ambientali e paesaggistiche peculiari attraverso l'attivazione di forme di fruizione turistica con esse compatibili, regolamentazione dell'uso di tali risorse;*
- *recupero e manutenzione del patrimonio edilizio esistente con interventi di carattere conservativo, con possibilità di modifica delle destinazioni d'uso indirizzate agli scopi di cui ai punti precedenti;*
- *monitoraggio permanente delle qualità delle acque ed attuazione di interventi di risanamento estesi anche a corpi idrici affluenti;*
- *realizzazione di interventi di sistemazione dell'alveo fluviale esclusivamente con tecniche di ingegneria naturalistica;*
- *Monitoraggio, reperimento e attivazione di tutte le possibili fonti di finanziamento regionale, nazionale, comunitario, al fine della rivitalizzazione e valorizzazione economica eco-compatibile del territorio interessato.*

Montelucio nel P.I.A.T.

La montagna spoletina, il Montelucio, così come il Centro Storico, costituiscono una risorsa fondamentale nel sistema integrato turismo/ambiente/cultura. La peculiarità degli aspetti naturalistici unita ai profondi caratteri storico-religiosi (principalmente legati agli insediamenti eremitici, da quelli di origine siriana a quelli francescani), fanno di questo territorio un *unicum* di estremo interesse ambientale e culturale, come pochi se ne osservano in tutta la penisola. Tuttavia l'intensissimo 'uso' turistico del territorio di Montelucio, che comporta un sempre più evidente degrado ambientale, dovrebbe consigliare una sua regolamentazione. Il decongestionamento dell'area, una severa normativa di tutela, il blocco definitivo di ogni ulteriore iniziativa residenziale, un programma di restauro e conservazione dell'ambiente, potrebbero impedire

che questo ineguagliabile luogo diventi vittima della propria bellezza, della 'riscoperta' consumistica della natura, delle carenze della pubblica amministrazione.

La vocazione territoriale dell'area si scontra, però, con una carenza quasi strutturale di elementi e politiche che siano in grado di mettere a sistema le risorse puntuali e diffuse di un ambito territoriale potenzialmente strategico per la città e per l'area vasta. Il *Prodotto d'area*, riconoscendo tali valori, si muove sostanzialmente in questa direzione ed individua una serie di finalità ed obiettivi da perseguire, dopo aver registrato uno stato dei luoghi, sintesi di un'attenta lettura e valutazione di alcuni elementi di criticità, ovvero di *carenze di sistema*, presenti nell'area. Lo stato dei luoghi ne rileva, sinteticamente, le seguenti:

- mancanza di un'azione efficace tesa a mettere in rete le varie realtà locali e promuovere il territorio nel suo insieme, attraverso il coinvolgimento di soggetti pubblici e privati volti alla valorizzazione delle aree di pregio ambientale e paesaggistico, dei beni monumentali, del patrimonio artistico-culturale e dei prodotti locali (soprattutto quelli di nicchia);
- scarsa valorizzazione delle aree montane unitamente ad una presenza di forme di turismo ricreative generiche e poco qualificate cui si associa una carenza generale di un sistema turistico, strutturato da sentieri ed antichi percorsi, in grado di ricreare l'originaria continuità territoriale, ambientale e culturale, tra la Montagna Spoletina e la Valnerina;
- scarsa valorizzazione dei luoghi caratterizzati da una forte componente di spiritualità, che costituiscono una grande risorsa per il turismo di qualità legato alla riscoperta della natura ed alla conoscenza della cultura religiosa sviluppatasi in tali contesti;
- carenza di soggetti pubblici e privati in grado di operare nel settore turistico ricettivo, nel settore della gestione, della manutenzione e della valorizzazione dei beni culturali ed ambientali nonché nella promozione dei prodotti tipici;
- mancanza di un tessuto socio-economico forte in grado di attivare azioni mirate ad incrementare lo sviluppo locale attraverso la trasformazione e la valorizzazione del patrimonio culturale ed ambientale.

Le carenze di sistema pongono all'attenzione degli addetti ai lavori, inevitabilmente, una carenza di know-how dell'imprenditoria locale per operare all'interno di un sistema di sviluppo integrato, unitamente ad una carenza di strutture turistico ricettive idonee e qualificate ed una mancanza di operatori altamente specializzati nonché di nuove figure professionali richieste nel settore dei beni culturali e del turismo; l'evidenziazione delle carenze apre però lo scenario a

diversi obiettivi da perseguire e, conseguentemente, a differenti percorsi progettuali che includono, quindi, il soddisfacimento di una domanda di progettualità derivante esplicitamente dal territorio. Una richiesta di professionalità, attualmente, latente che dischiude le porte ad una richiesta di formazione di personale specializzato che sia in grado di operare nel settore, ai vari e differenti livelli, ipotizzando nuove opportunità di impiego nell'ambito delle politiche gestive e di salvaguardia, tutela e sviluppo sostenibile delle risorse storico culturali.

Gli obiettivi e le finalità del *Prodotto d'area* si ricolgono quasi esclusivamente alle politiche di valorizzazione e riqualificazione territoriale di elementi di sistema antropico e naturale, secondo una strategia che sappia mettere, le diverse risorse ed azioni, in relazione tra loro attraverso una rete integrata per la valorizzazione del patrimonio ambientale riconosciuto, a livello comunitario, nel progetto Bioitaly, con le relative ricadute in termini socio-occupazionali. In termini di dettaglio gli obiettivi che il prodotto d'area tende a perseguire sono la valorizzazione e la divulgazione, attraverso la realizzazione di adeguati prodotti promozionali, la ricchissima sentieristica già presente e praticabile a piedi, a cavallo ed in mountain-bike, l'adeguamento e con attrezzature pertinenti dei numerosi sentieri religiosi, la valorizzazione del convento francescano e degli eremitaggi per promuovere forme di turismo settoriale amplificando l'offerta della città e del territorio investendo nella rete dei percorsi francescani e benedettini. Al contempo si intende anche riscoprire il valore artistico dei luoghi suffragato anche da una significativa iconografia, nonché da presenze storiche di personaggi ad altissimo valore che hanno lasciato tracce importanti nei campi delle arti e della letteratura, realizzare iniziative strutturate (musei ed esposizioni permanenti eventi stagionali nel campo dello spettacolo, vetrine/fiere dei prodotti tipici e dell'enogastronomia), ed eventi occasionali (mostre ed esposizioni una tantum). Da un punto di vista edilizio ed architettonico l'obiettivo è anche quello di recuperare e destinare le numerose strutture di proprietà pubblica e privata, oggi in stato di avanzato degrado, coerentemente con gli obiettivi del programma (*nuove strutture ricettive, sale polivalenti, strutture didattico- museali, punti di accoglienza di ristoro*), e qualificare le strutture turistico ricettive esistenti.

Naturalmente accanto ad interventi ed azioni fisiche sul territorio si prevedono azioni sulla struttura economica locale: creazione di Consorzi composti da soggetti pubblici e privati che operino sul territorio per la promozione (nazionale ed internazionale), la valorizzazione e la gestione dei beni culturali e degli eventi, la formazione di operatori specializzati nel settore turistico con particolare riferimento all'istituzione di nuove figure professionali (operatori turistici, guide naturalistiche e spirituali, operatori culturali, della salute e dello sport), l'azione di indirizzo dell'imprenditoria locale verso processi di qualificazione con conseguente coinvolgimento in un sistema di sviluppo territoriale.

Si tratta, in quest'ultimo caso, di una messa a punto di *strategie di sistema* e relative azioni puntuali correlate ovvero dei progetti esterni al prodotto d'area, ma necessari alla sua realizza-

zione; questi, inevitabilmente sembrano collocarsi nel settore della programmazione e promozione di interventi, nonché in azioni di supporto agli attori e ai soggetti locali; infatti si fa riferimento ad azioni inerenti il rafforzamento del tessuto socio economico, l'attività di consulenza e supporto per lo sviluppo dell'imprenditoria locale, l'interazione dei prodotti d'area con le altre filiere PIAT (infrastrutture, servizi), la promozione della formazione professionale in genere, la creazione di reti regionali, la promozione di azioni di sistema, l'attività di promozione e marketing, il potenziamento della rete infrastrutturale e dei trasporti a scala territoriale, la creazione di marchi di qualità a livello regionale.

Le azioni puntuali dei singoli attori coinvolti, soprattutto per quanto concerne gli attori pubblici, sono individuate nella promozione di azioni che coinvolgano soggetti pubblici e privati nella creazione di Consorzi per la gestione valorizzazione e promozione del territorio coerentemente con gli obiettivi del programma, promozione di eventi e manifestazioni, attivazione di modalità tese ad avviare l'opera di recupero rifunzionalizzazione dei complessi edilizi di proprietà pubblica e privata, azioni di tutela e salvaguardia attraverso la realizzazione di interventi indirizzati verso una logica di sviluppo sostenibile del territorio, azioni di coinvolgimento e partecipazione di associazioni ed enti culturali, istituti di credito e Sviluppo Umbria, imprenditoria, associazioni di categoria e soggetti privati in genere, operatori del settore turistico ricettivo, società di Trasporti.

Bibliografia

AA.VV, L'Umbria. Manuali per il territorio. Spoleto, Ed industria, Roma 1978
Bandini C, Monte Luco, caludio Argentieri editore, Spoleto, 1974
Properzi P. (a cura di), INU Rapporto dal territorio 2003, Inu edizioni, Roma 2003
Rapporto dal territorio 2003: Umbria, Inu edizioni, Roma, 2003
Piano urbanistico territoriale
Piano regolatore generale del comune di Spoleto
www.regione.umbria.it

MONTELUCCO: I PROGRAMMI IN ATTO

Antonella Quondam Girolamo - *Dirigente della Direzione Sviluppo, Turismo e Marketing territoriale del Comune di Spoleto*

Il Progetto Comunitario "Lucus" Salvaguardia e valorizzazione dei Boschi Sacri in Europa è solo uno dei progetti attivati all'interno del Programma per la valorizzazione e lo Sviluppo Sostenibile di Montelucco e della Montagna Spolecina "Lucus luogo dell'anima".

Linee Guida

L'ideazione di un programma sulla valorizzazione e lo sviluppo sostenibile di Montelucco e della Montagna Spolecina nasce da motivazioni molteplici, argomentate e storicizzate nella "memoria vivente del monte". Se ne possono citare alcune come linee guida ed alcuni obiettivi conseguenti:

- L'importanza di Montelucco quale "luogo millenario dell'anima, tempio naturale della spiritualità";
- La riconquista di Montelucco nei suoi valori ambientali, storici e culturali per la riscoperta del "culto di Montelucco" come identità e patrimonio di eccellenza della Città e dell'Umbria a disposizione del mondo;
- L'importanza religiosa e laica del messaggio di pace e riflessione che Montelucco contiene, conserva e induce;
- Il riuso delle interessanti strutture storiche preesistenti e la cura della viabilità storica per sconfinare il degrado e creare nuove opportunità occupazionali e nuovi itinerari turistico-religiosi;
- La riscoperta delle essenzialità, delle "regole" e delle tradizioni popolari come esigenze/valori dell'individuo e della collettività;
- La finalizzazione delle notevoli prerogative e "qualità" di Montelucco e della Montagna Spolecina per lo sviluppo complessivo del Turismo e dell'economia.

Obiettivi specifici

- Valorizzare e finalizzare in termini di ricadute economico-occupazionali il notevole patrimonio ambientale, riconosciuto a livello Comunitario nel Progetto Bioitaly, ma oggi sotto utilizzato attraverso generiche forme turistico-ricreative.
- Restaurare, valorizzare e divulgare, attraverso la realizzazione di adeguati prodotti promozionali, il ricco reticolo di itinerari esistenti, praticabile a piedi, a cavallo ed in mountain-bike secondo il principio della sostenibilità.

- Adeguare e attrezzare i sentieri religiosi, valorizzare il convento francescano e gli eremitaggi per promuovere forme di turismo settoriale ampliando l'offerta della città, del territorio comprensoriale e della Diocesi, investendo sulla rete dei percorsi francescani e benedettini.
- Riscoprire il valore artistico dei luoghi, testimoniato anche da una significativa iconografia, nonché da "presenze storiche" di personaggi di altissimo valore che hanno lasciato tracce importanti nel campo delle arti e della letteratura.
- Realizzare iniziative strutturate, (musei ed esposizioni permanenti, eventi stagionali nel campo dello spettacolo, vetrine/ fiere dei prodotti tipici e dell'enogastronomia), realizzare eventi occasionali, (mostre, esposizioni, convegni).
- Recuperare e ridestinare le numerose strutture di proprietà pubblica e private, oggi in disuso e per lo più fatiscenti, coerentemente con le motivazioni e gli obiettivi del programma (nuove strutture ricettive, sale polivalenti, strutture didattico-museali, punti di accoglienza e ristoro ecc.).
- Valorizzare e promuovere il sistema Monteluco quale ambiente ideale per l'effettuazione di sport all'aria aperta e la preparazione atletica preagonistica;
- Determinare le ricadute economiche ed occupazionali non solo attraverso la creazione di nuove attività, ma anche con la formazione di professionalità adeguate (operatori turistici, guide naturalistiche, operatori culturali, della salute e dello sport ecc.) tutte coerenti e finalizzate alla gestione delle nuove attività messe in campo.

L'Amministrazione Comunale, dopo aver presentato "il Programma" alla Rocca Albornoziana di Spoleto, il 3 aprile 2003, ha perseguito molti degli obiettivi specifici individuati e per ognuno di essi, in seguito ad attività di studio, ricerche, incontri di vario genere e livello, ha elaborato una serie di progetti, in parte già avviati, in collaborazione con vari enti pubblici e privati, associazioni, operatori turistici ed economici.

Sono state proprio le metodologie e le strategie utilizzate per l'attuazione del programma LUCUS, mirate all'attrazione di risorse regionali, nazionali e comunitarie, che hanno permesso l'attivazione di una serie di reti di relazioni e di collaborazioni, sia con Amministrazioni pubbliche di altri Stati membri dell'Unione Europea (come la Francia, la Spagna e la Grecia), che di Stati prossimi all'adesione (come Malta e la Romania) nonché di Stati extracomunitari (come il Giappone), sia con soggetti privati, che, cogliendo anch'essi l'esigenza di arrestare il degrado e di valorizzare le risorse del territorio affinché tutta la città di Spoleto possa giovarsene, hanno sempre garantito un'ampia partecipazione.

Allo stato attuale, grazie al programma LUCUS, l'Amministrazione comunale ha dato l'avvio ad una serie di progetti di varia natura e condivisi con diversi soggetti, che di seguito ricordiamo:

- Il marchio **“Lucus” – luogo dell’anima**;
- il progetto **“Anguana: un museo per l’uomo e la montagna”**, elaborato dall’Istituto Nazionale per la Ricerca Scientifica e Tecnologica sulla Montagna;
- il progetto **“Luoghi dello Spirito”**. E’ stato proposto ed approvato nel Programma di Iniziativa Comunitaria “Interreg III B Area C.A.D.S.E.S.” in partenariato con La Regione dell’Umbria (ente capofila), Sviluppo Umbria, la Comunità Montana Valnerina, la Regione Marche, l’Agenzia di Sviluppo e la Prefettura di Magnessia, la Prefettura di Tritala (Grecia), l’Agenzia di Sviluppo della Regione Nord-Est (Romania). Gli obiettivi principali del progetto sono di elevare il livello di consapevolezza della popolazione locale rispetto al proprio patrimonio culturale e di attrarre flussi di turisti qualificati nelle aree attraverso la creazione di “pacchetti” incentrati sull’aspetto spirituale e culturale delle regioni europee partecipanti;
- **il Comune di Spoleto, partner del GAL Valle Umbra e Sibillini**, è Soggetto Beneficiario di numerosi progetti inseriti nella misura comunitaria LEADER + e previsti nel Piano di Sviluppo Locale del GAL. Tali iniziative producono i loro effetti anche sull’area di Monteluco e della Montagna Spoletina, tra di esse ricordiamo:

“La rete dei Siti Natura 2000”, che prevede la realizzazione di uno studio sulle caratteristiche e sulle informazioni relative ai numerosi Siti di Interesse Comunitario proposti (SIC 9), presenti nel territorio della Valle Spoletina e della Valnerina, nonché la catalogazione e l’archiviazione della documentazione relativa agli stessi.

“La rete dei sentieri della Valnerina e dello spoletino”, che, partendo dalle antiche poste romane, prevede la realizzazione di una rete di interessanti itinerari tematici attraverso l’uso o la riapertura di tratturi, sentieri, strade vicinali e ponderali da percorrere a piedi, con biciclette o a cavallo.

- **Il Progetto di miglioramento e valorizzazione dell’offerta culturale e artistica**. E’ stato elaborato dal Comune di Spoleto per avviare un’azione tesa a trasformare le innumerevoli risorse storico-artistico-culturali in opportunità occupazionali e di sviluppo economico. L’idea portante è quella di destinare la città e il territorio alla cultura, pensati come un unico grande contenitore da inserire nella rete regionale e nazionale dei centri di eccellenza. Il proposito è quello di affiancare all’offerta culturale anche attività legate all’alta formazione ed eventi di livello. Lo strumento individuato è una struttura mista che metterà in sinergia soggetti pubblici e privati per integrare finanziamenti e modalità di gestione nei settori del turismo, della cultura e del tempo libero.

Il Comune di Spoleto, infine, per elevare la qualità dei servizi e dare certezza di prospettive ad un settore trainante, come il turismo, ha presentato, in partenariato con altri soggetti pubblici e privati dell'area vasta Foligno-Spoleto-Valnerina, una **proposta progettuale in risposta al Bando regionale multimisura cod.C4 – filiera Turismo- Ambiente - Cultura**. Il **Piano Integrato di Area Vasta (PIDAV)** si fonda sull'integrazione verticale all'interno dei tre PIT che lo compongono: **"le terre del cuore verde d'Italia"**, **"Le terre della qualità e dell'accoglienza"**, **"Valnerina"**, e trova la sua ragion d'essere nell'integrazione orizzontale dei servizi e dei progetti trasversali e di supporto, frutto di una programmazione comune e avanzata, che è il risultato della lunga sperimentazione con il PRUSST, i Gal, il PIAT, l'STL. Il piano integrato di area vasta si sviluppa e articola lungo i tre assi di infrastrutture ad elevata valenza turistico-ambientale: **la Pista Ciclabile Spoleto – Assisi, il Sentiero degli ulivi da Foligno a Spoleto, l'ex Ferrovia Spoleto- Norcia**. Su ciascun asse si sviluppa un PIT ed ogni PIT contiene due originali prodotti territoriali con vari tematismi che rappresentano l'integrazione dei tre prodotti d'area regionali. Tale organizzazione consente di identificare il proprio territorio e renderlo fruibile e vendibile nell'ambito dei prodotti d'area regionali. I **tre** assi rappresentano anche altrettanti **livelli geofisici e socio culturali**.

Dunque quello che si sta continuando a percorrere è un vero e proprio percorso/ processo culturale, è attivato e sostenuto da esperti di alto livello, con cui si vuole restituire a Monteluco il valore che il suo paesaggio naturale, la sua arte - la sua cultura gli hanno storicamente attribuito, attraverso il suo effettivo passaggio da **"proprietà di famiglia"** a **"patrimonio del mondo"**.

Monteluco non è soltanto il "luogo" di tutti gli spoletini, ma è un bene di tutti ed una risorsa per tutti, che possiede in sé storia e caratteristiche comuni all'Umbria, in stretta contiguità ed intimità con la Valnerina (dal passaggio naturale, alla spiritualità, alla storia e all'arte), e che, grazie alle progettualità messe in campo, ora si sta confrontando con altre realtà europee e non.

MONTELUCCO: VERSO UN PROGETTO STRATEGICO (°)

Paola Falini - *Università di Roma "La Sapienza" Facoltà di Architettura "L. Quaroni"*

Antonino Terranova - *Università di Roma "La Sapienza" Facoltà di Architettura "L. Quaroni"*

Monteluco come territorio storico

Monteluco costituisce un luogo in cui sono compresenti differenti valori -sacri, naturalistici e turistici- stratificatisi nel tempo, ma che negli ultimi 50 anni ha subito trasformazioni non sempre coerenti con l'obiettivo che oggi ci si pone.

La tradizionale attribuzione di sacralità al bosco è stata, da un lato, conservata, dall'altro, smentita da una successione di varie utilizzazioni turistico ricettive che hanno da una parte rafforzato l'appartenenza del luogo alla città di Spoleto, ma dall'altra hanno incrinato sensibilmente la specificità dell'isolamento devozionale del sito intorno al percorso ed alla meta del santuario francescano.

Ne deriva così la necessità di un progetto specifico che affronti la delicatezza e la complessità del problema con una strategicità giocata su tutte le dimensioni scalari, funzionali, temporali e gestionali coinvolte.

Si tratta di raccogliere le tracce residue di un luogo messo a rischio da utilizzazioni ed interventi episodici attraverso azioni spazialmente minimali e disseminate, ma tali da mettere quanto più possibile a sistema le diverse risorse che connotano, anche con qualche stridore, l'assetto attuale di questo paesaggio culturale.

In particolare, si tratta di mettere in equilibrio i caratteri necessariamente "introversi", riservati e protetti del "sacro" (bosco, eremi, santuari) ed i caratteri necessariamente aperti ed incentivanti del turismo naturalistico ed escursionistico.

La proposta che ne consegue è quella di un Parco Integrato per Monteluco capace di comporre le diverse risorse secondo itinerari ed accessibilità che non separino ma che colleghino i diversi beni fra loro e con la rete territoriale principale. Una proposta che si colloca nell'ottica di quanto, negli ultimi decenni, la cultura della tutela ha elaborato, affrontando il concetto di territorio storico (per l'Italia, ANCSA 1990) e la molteplicità delle forme di valorizzazione dei paesaggi mediante l'estensione del concetto di parco a valori non solo naturalistici o archeologici ma anche letterari, religiosi, agrituristici.

(°) Il progetto è stato elaborato dal seguente gruppo di lavoro: Paola Falini (responsabile scientifico) e Antonino Terranova, con Giorgio Flamini, Massimiliano Rosati, Daniele Serretti, Francesca Veronica Rubattu, Roberto Simeone.

Come già sperimentato nella definizione del Parco integrato delle Mura di Roma nel quadro del nuovo PRG e poi dell'Ufficio per la Città Storica, appare propedeutico un percorso di lettura orientata all'identificazione delle risorse e degli obiettivi.

Questi due dispositivi, fra loro complementari, appaiono indispensabili per dar conto di Monteluco non solo quale bene storico ambientale eminente da sottoporre a misure di conservazione, ma anche come struttura territoriale capace di attivare processi positivi di riqualificazione del sistema spoletino nel suo complesso.

Due ordini di progetto per una tutela attiva e integrata

Evoluzione storica, quadro delle risorse e dinamiche in atto, confermano il ruolo di Monteluco come grande emergenza del territorio storico di Spoleto, ma anche numerose esigenze non più rinviabili di recupero e di valorizzazione.

La riqualificazione del complesso di Monteluco quale attrezzatura pubblica primaria della città costituisce la prima di queste esigenze, che comprendono anche:

La conservazione e valorizzazione del sistema ambientale, a partire dal restauro del "Bosco sacro" e delle sue pertinenze, quale parco pubblico urbano-territoriale di interesse monumentale, fino ai siti di massimo interesse naturalistico e paesistico che coprono quasi integralmente la superficie del Monte;

la conservazione e valorizzazione del patrimonio insediativo, con il recupero e la riqualificazione dei principali complessi architettonici esistenti, molti dei quali in stato di abbandono (S. Pietro, l'ex chiesa e convento di S. Antonio, il Fortilizio dei Mulini, la chiesa di S. Giuliano, l'area di S. Antimo, l'ex Colonia del popolo), con funzioni di tipo ricreativo e turistico-ricettivo;

la conservazione e valorizzazione dei paesaggi agrari costitutivi, posti alla base del Monte e prospicienti la città, ancora largamente persistenti, con le relative sistemazioni tradizionali dei suoli (cigionamenti, terrazzamenti, canalizzazioni e chiusure);

la conservazione e valorizzazione dei parchi e giardini privati, con particolare riferimento alle ville di antica formazione ed emergenti nell'immagine consolidata della città storica;

il recupero dei collegamenti storici fra la città, il Monteluco, i principali nodi del suo sistema insediativo e la serie dei beni storico-spirituali che ne hanno costituito il fattore di connotazione primario nel tempo, per potenziarne l'accessibilità e svilupparne le forme di fruizione culturali, ricreative e sportive;

la risistemazione, infine, degli elementi di architettura degli esterni e dell'arredo urbano in funzione di una migliore fruibilità sia percettiva che abitativa del complesso degli spazi aperti.

A tali esigenze la proposta progettuale risponde mediante uno schema direttore che definisce le due principali forme di intervento fra loro complementari: la prima costituita da un progetto unitario relativo al sistema ambientale; la seconda riferita al sistema storico-insediativo, a sua volta articolata in distinte azioni sul complesso dei beni architettonici e sulla rete delle connessioni primarie.

Questo schema direttore, che costituisce l'elaborato centrale del progetto, rimanda a sua volta agli elaborati di prefigurazione delle azioni successive, a partire da quelle identificabili come inneschi dell'intero processo valorizzativo.

La riforma del grande prato sommitale e il recupero dell'antico tracciato eremitico della "corta" costituiscono le due priorità identificate.

Nel caso del prato, il progetto propone una figura più definita dell'area centrale e una "ripulitura" dei bordi dalle episodicità attuali, con la dislocazione dei servizi sulla viabilità anulare, capace di riconnettere le diverse serie delle attrezzature circostanti.

Da un lato si prevede la complementarietà, nelle loro distinzioni, della polarità sacro-religiosa che fa capo al santuario, al bosco ed al sentiero, dall'altro alla polarità turistico recettiva, che fa capo alla viabilità carrabile e che si impernia sul sistema dell'ex Colonia del Popolo.

L'anello mette in relazione queste due polarità attraverso la sistemazione di una fascia attrezzata che oltre alla viabilità carrabile ed alle aree di parcheggio, razionalizza gli spazi di sosta, di gioco e di ristoro.

Un ulteriore approfondimento dovrà riguardare le modalità di dettaglio del progetto, delle sistemazioni a terra così come delle recinzioni e dei manufatti comunque temporanei.

La più chiara figura del prato conduce ad una più vivida immagine fra il vuoto assoluto della radura centrale ed il pieno ombroso del bosco.

Per quanto riguarda la "corta", il progetto si pone l'obiettivo di una riconfigurazione complessiva del tracciato storico, risultante come una permanenza anche fisica nella cartografia disponibile, operando con diversi tipi di intervento utili a risolvere i problemi di percorrenza e di fruizione. Oltre alle operazioni manutentive (pulizia del sottobosco e delle scarpate inerte o/e rocciose) e di riqualificazione ambientale e paesistica (sostituzione delle pavimentazioni incongrue, spesso asfaltate, con acciottolati; eliminazione del verde alloctono; cura ed eventuale sostituzione della vegetazione in condizioni fitosanitarie critiche) il progetto prevede quattro tipi di interventi:

il restauro ed il recupero del patrimonio storico architettonico in stato di degrado o abbandonato (Convento di S. Antonio e Fortilizio dei Mulini);

la messa in sicurezza del percorso attraverso la manutenzione del fondo stradale, la sistemazione del fondo stradale con separazione dell'uso carrabile e pedonale, la sostituzione e l'inserimento di barriere di protezione in legno, il consolidamento puntuale dei muri di protezione e la realizzazione degli attraversamenti pedonali;

l'adeguamento ed ottimizzazione degli arredi, con l'inserimento di una nuova segnaletica e di nuove aree di sosta pedonale con panchine e cestini di rifiuti;

la riqualificazione delle vedute, con la potatura delle chiome d'ostacolo delle visuali panoramiche.

Le condizioni attuali del percorso mostrano uno stato di avanzato degrado, di abbandono e di esposizione a qualsiasi effetto delle intemperie (vedi nelle fotografie, i dilavamenti, le fransità, le erosioni) fino alla impraticabilità per gran parte dei tratti.

I materiali proposti per questa sorta di manutenzione straordinaria sono principalmente pavimentazioni permeabili con materiali naturali, con conferma di quelli esistenti tradizionali, e parapetti, dove necessario, ai fini della sicurezza delle percorrenze.

Per la valorizzazione del percorso devozionale, il progetto prevede infine l'inserimento puntuale di alcuni elementi di segnaletica e di evidenziazione dei manufatti di culto specifici del luogo (eremi e tracciati francescani) nonché il ripristino della rete di connessione attualmente scomparsa o impraticabile.

Attraverso le azioni così delineate si evidenzia il carattere complesso del Parco Integrato proposto che, per la sua realizzazione impone la convergenza di strategie, azioni e di progetti da parte di una pluralità di soggetti pubblici e privati con scadenze temporali diverse, ma capaci di far interagire il sistema dei luoghi di Montelucio con quelli della città.






Monteluco: aerofoto

analisi delle risorse



SISTEMA AMBIENTALE

-  Parchi pubblici di interesse storico-monumentale (bosco sacro)
-  Parchi e giardini privati
-  Area Boschiva di interesse naturalistico con prevalenza di: castagno, cerro, conifere pioniere, leccio, pino d'aleppo
-  Area boschiva di interesse naturalistico con prevalenza di leccio
-  Area di interesse naturalistico Prati e Pascoli
-  Area agricola di interesse storico e paesistico:oliveti collinari con sistemazione tradizionale dei suoli
-  Area agricola di interesse storico e paesistico: seminativi collinari arborati e/o con filari e case sparse
-  Area agricola di interesse storico e paesistico: seminativi di fondovalle arborati e/o con filari, canali, fossi o scoli d'irrigazione, e case sparse

SISTEMA DELLE ACQUE

-  Torrenti e fossi
-  Sorgenti asservite all'acquedotto
-  Sorgenti minori

RISORSE ARCHEOLOGICHE

-  Aree archeologiche vincolate
-  Aree archeologiche potenziali individuate

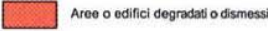
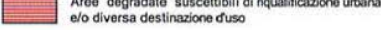


COMPLESSI EDILIZI, EDIFICI SPECIALI E TESSUTI

-  Città murata e nuclei storici minori
-  Emergenze storico-monumentali con funzione residenziale e/o grandi attività pubbliche
-  Emergenze storico-monumentali con funzione religiosa (chiese, conventi, cappelle) e aree di pertinenza
-  Eremitaggi (grotte)
-  Emergenze storico-monumentali Edifici con funzione turistico-ricettiva
-  Edifici rurali isolati storici (casali, mulini, colombaie)
-  Edilizia residenziale

COMPONENTI STRUTTURALI DEGLI SPAZI APERTI

-  Tratti di cinta muraria romana esistenti
-  Tratti di cinta muraria romana presunti
-  Tratti di cinta muraria medievali esistenti
-  Tratti di cinta muraria medievali demoliti
-  Porte monumentali romane
-  Porte monumentali medievali
-  Ponti storici (Ponte delle Torri)
-  Affacci panoramici
-  Visuali

PROPENSIONE AL RECUPERO DI SPAZI ED EDIFICI

-  Aree o edifici degradati o dismessi
-  Aree degradate suscettibili di riqualificazione urbana e/o diversa destinazione d'uso
-  Cava e aree critiche
-  Area cimiteriale di interesse storico



FUNZIONI STRATEGICHE DI SETTORE

-  Poli museali o culturali
-  Luoghi centrali
-  Aree attrezzate per lo sport e il tempo libero
-  Aree turistico-ricettive
-  Edifici con funzione turistico-ricettiva e aree di pertinenza
-  Aree commerciali
-  Area militare

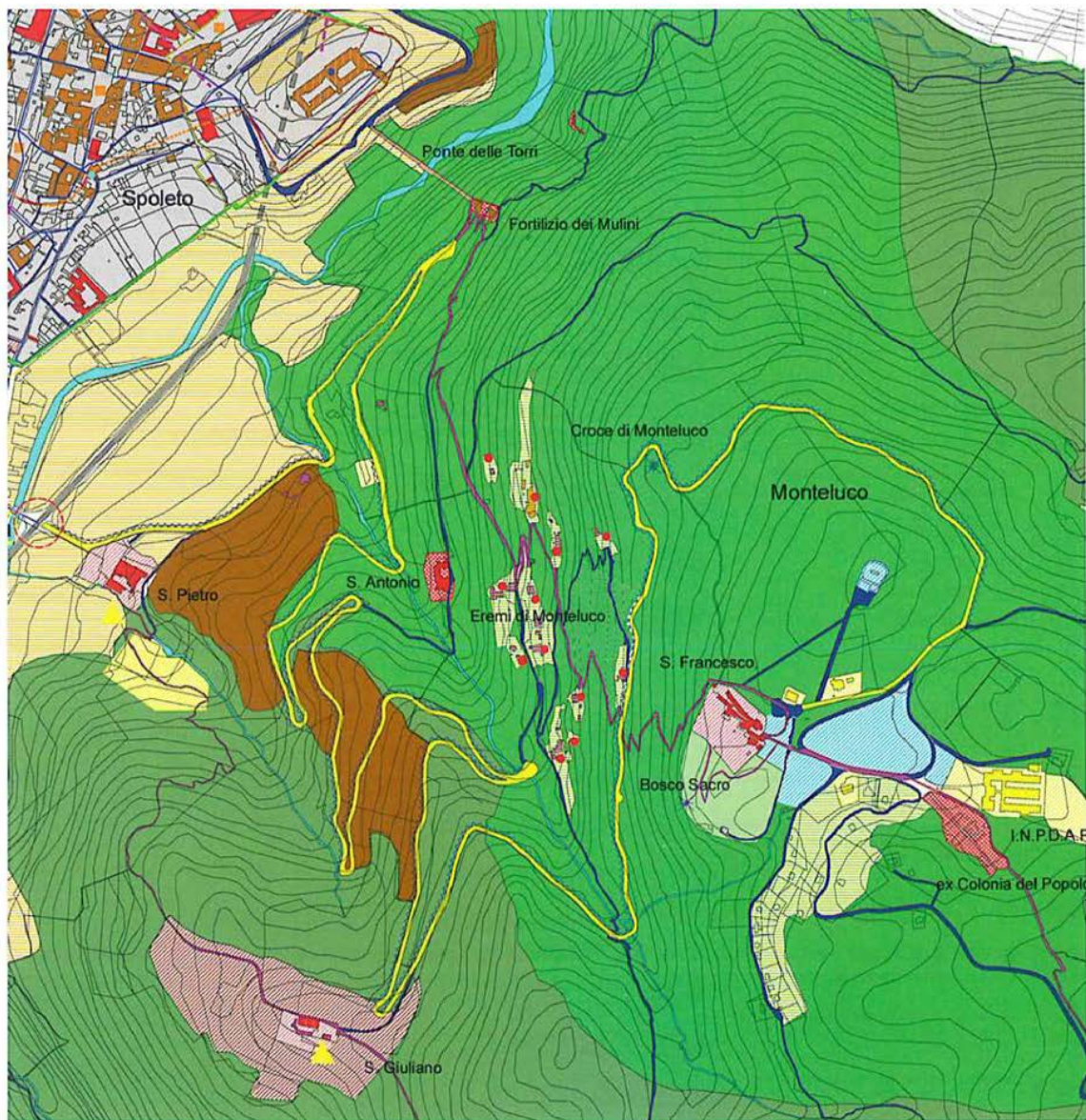
SISTEMA DELLA MOBILITÀ

-  Linea ferroviaria
-  Viabilità di interesse Nazionale o Regionale
-  Viabilità d'interesse Provinciale
-  Viabilità d'interesse locale
-  Sentieri religiosi
-  Nodalità
-  Parcheggi esistenti
-  Parcheggi in fase di realizzazione
-  Percorsi ettemetrici

PERIMETRI

-  Perimetro del Parco Naturale Proposto
-  Perimetro del Parco Urbano Proposto

Analisi delle risorse di Monteluco.



Analisi delle risorse di Monteluco. Particolare dell'elaborato grafico

obiettivi

AMBITI

 Ambiti di valorizzazione

SPAZI APERTI DI VALORE AMBIENTALE

 A1 Sentiero "La corta"

 A2 Altopiano

 A3 Bosco Sacro

 A4 Cava

TESSUTI, EDIFICI E SPAZI APERTI

 B1 Area di S. Pietro

 B2 Area del tiro a volo

 B3 Chiesa di S. Giuliano

 B4 Area urbana di S. Ponziano

AREE DISMESSE E INSEDIAMENTI PREVALENTEMENTE NON RESIDENZIALI


 C1 Fortilizio dei Mulini

 C2 Convento di S. Antonio


 C3 Area di S. Animo


 C4 Ex Colonie del Popolo


SISTEMA AMBIENTALE


 Parchi pubblici di interesse storico-monumentale (Bosco Sacro) da conservare e/o valorizzare


 Parchi e giardini privati da conservare e/o valorizzare


 Area Boschiva di interesse naturalistico con prevalenza di: castagno, cerro, conifere pioniere, leccio, pino d'aleppo da conservare e/o valorizzare

 Area boschiva di interesse naturalistico con prevalenza di leccio da conservare e/o valorizzazione

 Area di interesse naturalistico Prati e Pascoli da conservare e/o valorizzare

 Area agricola di interesse storico e paesistico: oliveti collinari con sistemazione tradizionale dei suoli da conservare e/o valorizzare


 Area agricola di interesse storico e paesistico: seminativi collinari arborati e/o con filari e case sparse da conservare e/o valorizzare

 Area agricola di interesse storico e paesistico: seminativi di fondovalle arborati e/o con filari, canali, fossi o scoli d'irrigazione, e case sparse da conservare e/o valorizzare

SISTEMA DELLE ACQUE


 Torrenti e fossi


 Sorgenti asservite all'acquedotto


 Sorgenti minori

COMPLESSI EDILIZI EDIFICI SPECIALI E TESSUTI

 Città murate e nuclei storici minori da conservare

 Emergenze storico-monumentali con funzione residenziale e/o grandi attività pubbliche e aree di pertinenza da conservare e/o riqualificare

 Emergenze storico-monumentali con funzione religiosa (Chiese, Conventi, Cappelle) e aree di pertinenza da conservare e/o riqualificare

 Emergenze storico-monumentali con funzione turistico ricettiva da conservare e/o riqualificare

 Edifici rurali isolati storici (Casali, mulini, colombaie) da conservare e/o riqualificare


 Edilizia residenziale

COMPONENTI STRUTTURALI DEGLI SPAZI APERTI

 Ponti storici

 Affacci panoramici da preservare e/o valorizzare

 Visuali da preservare e/o conservare

 Ripristino e valorizzazione delle visuali particolari

FUNZIONI STRATEGICHE DI SETTORE

 Aree turistico-ricettive

 Edifici con funzione turistico-ricettiva e aree di pertinenza

 Aree commerciali

 Area militare

SISTEMA DELLA MOBILITÀ

 Linea ferroviaria

 Viabilità di Interesse Nazionale o Regionale

 Viabilità d'interesse Provinciale

 Viabilità d'interesse locale

 rete storica

 rete escursionistica

 Strada panoramica

 Nodalità


 Parcheggi esistenti

 Parcheggi in fase di realizzazione

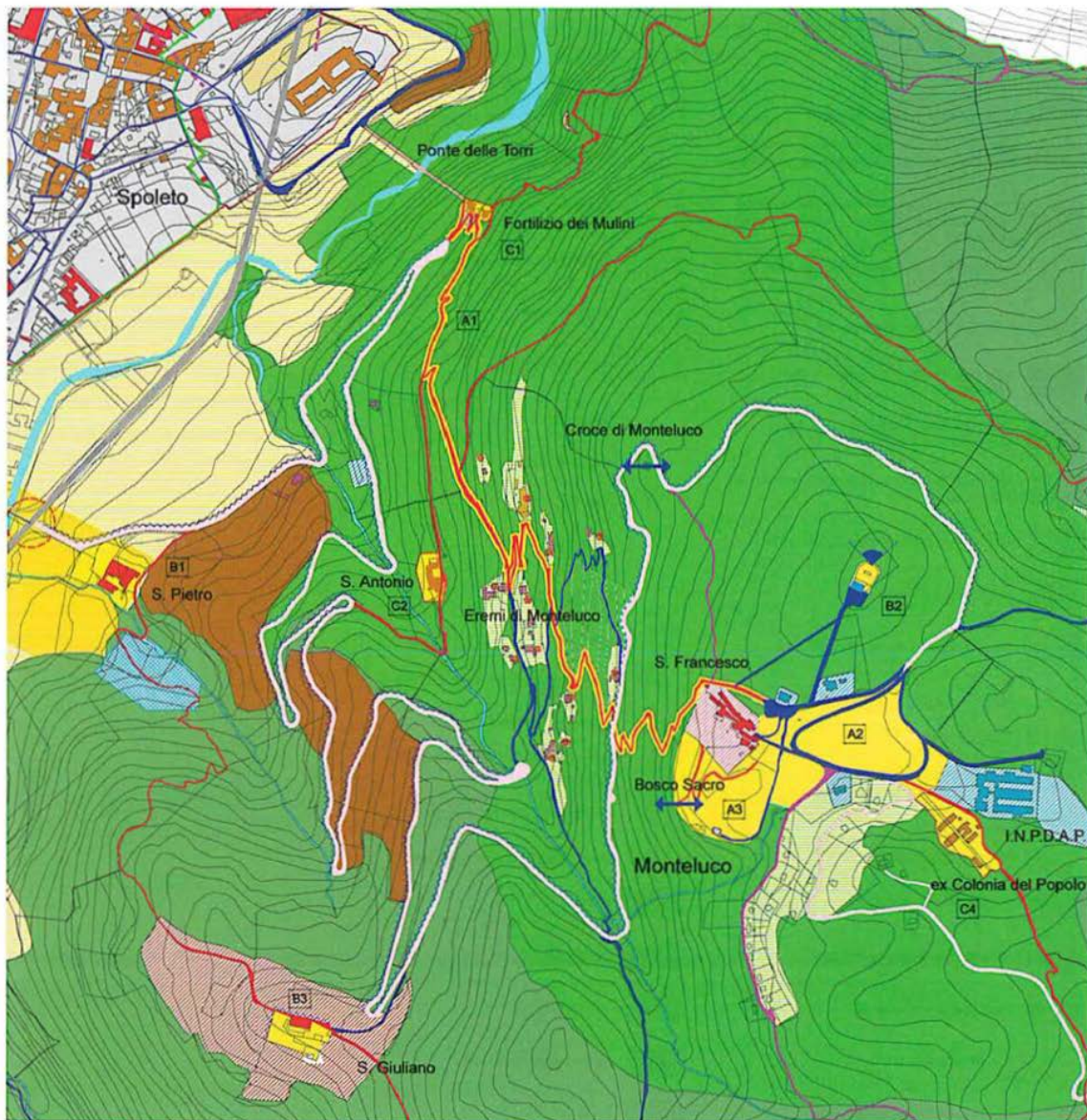
 Percorsi etnometrici

PERIMETRI

 Perimetro del Parco Naturale Proposto





 Perimetro del Parco Urbano Proposto

Obiettivi del progetto.





Obiettivi del progetto. Particolare dell'elaborato grafico


schema direttore

-  Città murate e nuclei storici minori
-  Emergenze storico-monumentali con funzione residenziale e/o grandi attività pubbliche e aree di pertinenza
-  Emergenze storico-monumentali con funzione religiosa (Chiese, Conventi, Cappelle) e aree di pertinenza
-  Emergenze storico-monumentali con funzione turistico ricettiva


 Ponte storico (Ponte delle Torri)

 Edifici rurali isolati storici (Casali, mulini, colombaie)

 Edifici con funzione direzionale e aree di pertinenza




 Edifici con funzione turistico ricettiva e aree di pertinenza

 Insediamenti prevalentemente residenziali

 Aree turistico ricettive

 Aree per il tempo libero e lo sport

SISTEMA DELLE ACQUE





-  Torrenti e fossi
-  Sorgenti asservite all'acquedotto
-  Sorgenti minori

SISTEMA DELLA MOBILITÀ

-  Viabilità di interesse Nazionale o Regionale
-  Viabilità d'interesse Provinciale
-  Viabilità d'interesse locale
-  Pa Parcheggi esistenti
-  (Pa) Parcheggi in fase di realizzazione
-  Percorsi ettometrici

PROGETTI

Lineari

-  La rete storica
-  La rete escursionistica-naturalistica
-  La panoramica
-  Nuovi collegamenti

Semplici

- A** Area di S. Giuliano
- B** Area di S. Antonio
- C** Area di S. Antimo

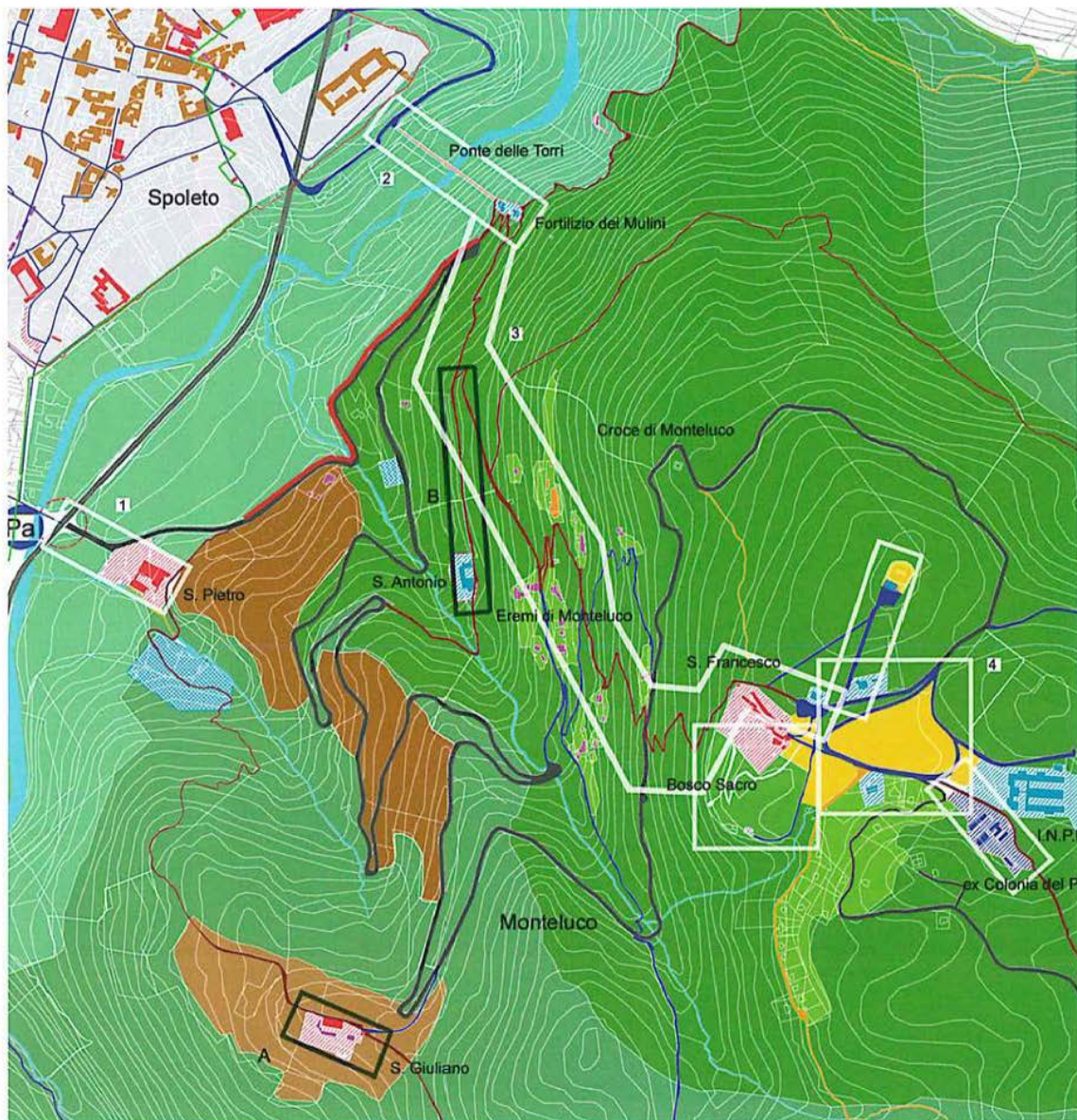
Complessi

- 1** Area di S. Pietro
- 2** Area del Fortilizio dei Mulini e la Rocca
- 3** Il sentiero "La corta"
- 4** Area del prato (ex colonie del popolo, tiro a piattello, bosco sacro)
- 5** Area residenziale di S. Ponziano

Riqualificazione ambientale

-  Il Bosco
-  La Lecceta
-  I prati e i pascoli
-  Le aree agricole collinari
-  Gli oliveti
-  I parchi privati

Schema direttore.



Schema direttore. Particolare dell'elaborato grafico



Carenza e/o incongruenza degli elementi di arredo



Assenza di sistemazione delle aree di sosta carrabile



Attrezzature sportive improprie (tiro a piattello)



Inadeguata localizzazione dei servizi (bar, servizi, servizi igienici)



Degrado e/o abbandono dei complessi edilizi esistenti (ex Colonia del Popolo, IPOST)



Carenza degli elementi di arredo per la sosta ed il passeggio



Localizzazione impropria dei parcheggi



Scarsa utilizzazione dei complessi edilizi esistenti (INPDAP)



Scarsa utilizzazione dei complessi edilizi esistenti cesura viaria degli spazi verdi e discontinuità dei percorsi pedonali

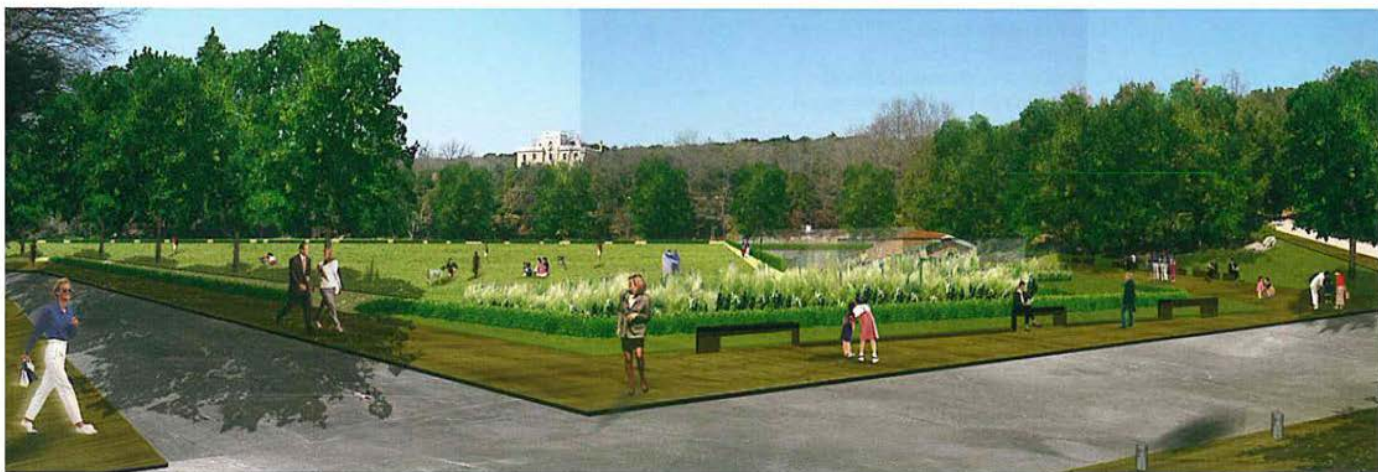
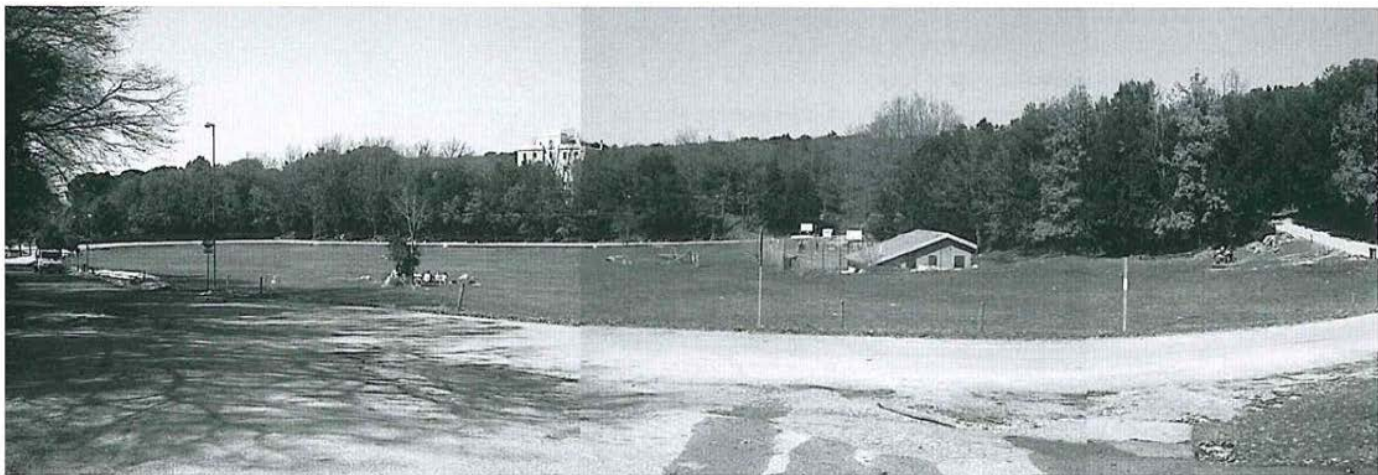


A fianco: Prato di Montelucco. Criticità

Sopra: Il prato di Montelucco. Proposta progettuale



Il prato di Montelucio. foto dello stato attuale e prefigurazione degli interventi



Il prato di Montelupo. foto dello stato attuale e prefigurazione degli interventi

1. La Corta: un percorso con valenze storico-spirituali, paesaggistiche ed ambientali

Il percorso La Corta

Percorsi pedonali e carrabili che intercettano La Corta



2. Componenti naturalistiche

Parco pubblico di interesse storico-monumentale
Bosco Sacro



Area boschiva con prevalenza di Leccio di
interesse naturalistico



Torrenti e fossi



3. Componenti architettoniche in relazione con il percorso

a. Emergenze architettoniche con valenze storico-paesaggistico



1. Rocca albornoziana
2. Ponte delle Torri
3. Fortilizio dei Mulini
4. Ex Convento di S. Antonio
5. Convento di S. Francesco
6. Ex- Colonia del Popolo

b. Eremitaggi, grotte e siti di interesse storico-spirituale



7. Eremo di S. Francesco di Paola
8. Eremo delle Grazie
9. Eremo di S. Isacco
10. Eremo di S. Giovanni Battista
11. Eremo di S. Paolo Protoeremita
12. Eremo SS. Annunziata
13. Eremo di S. Bonifacio
14. Eremo di S. Michele Arcangelo
15. Eremo di S. Croce
16. Eremo di S. Girolamo
17. Eremo di S. Maria Egiziaca
18. Eremo di S. Maria Maddalena
19. La Croce

c. Manufatti architettonici con funzione turistico-ricettiva e ricreativa



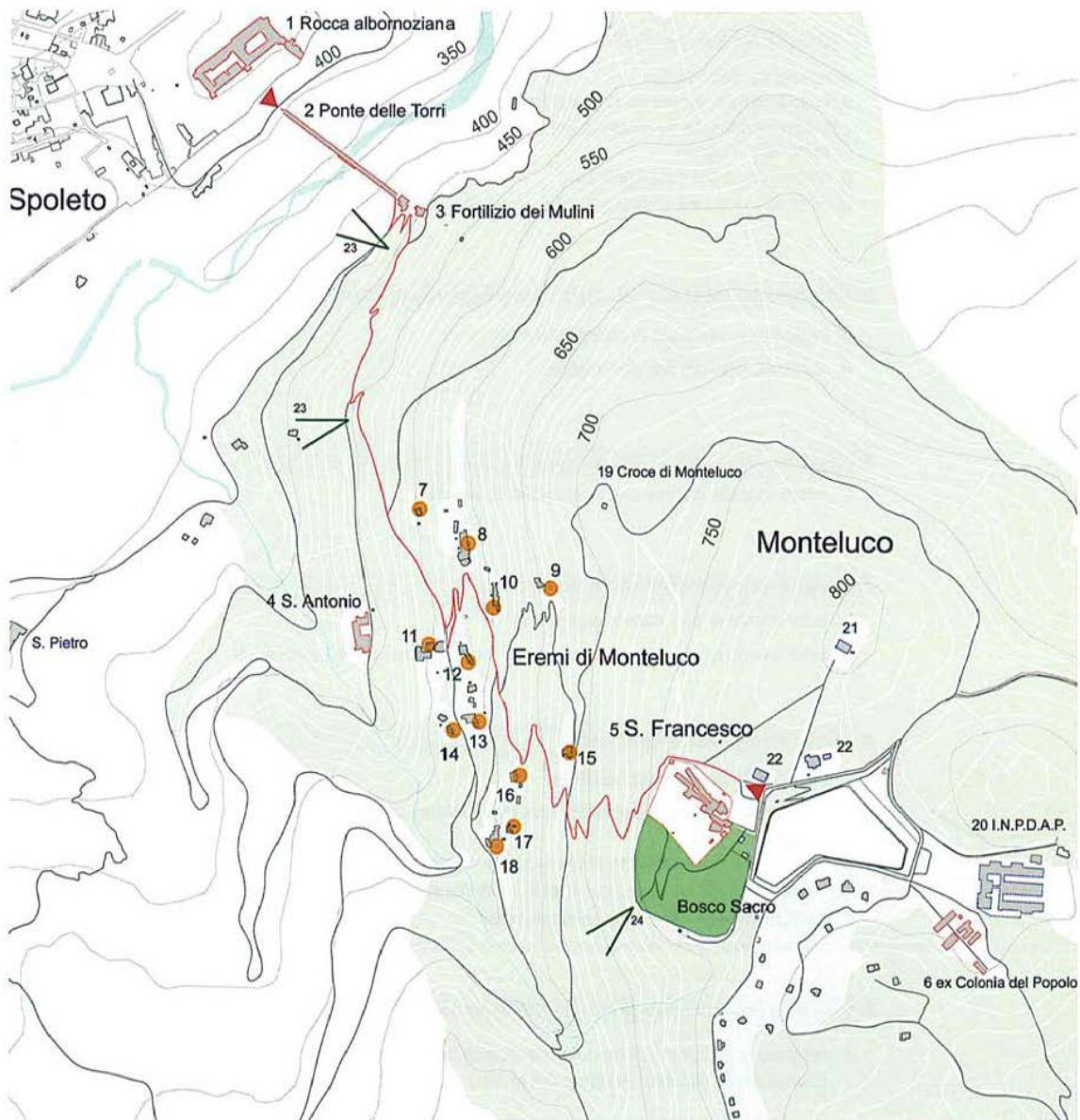
20. Complesso INPDAP
21. Complesso sportivo-Tiro al volo
22. Strutture alberghiere

4. Componenti percettive

23. Punti di particolare pregio percettivo
24. Belvedere panoramico



La "corta": analisi delle risorse.



La "corta": analisi delle risorse. Particolare dell'elaborato grafico

obiettivi interventi

1. Riqualificazione ambientale e paesaggistica

- a. pulizia del sotto bosco
- b. pulizia delle scarpate inerbite e/o rocciose
- c. sostituzione delle pavimentazioni incongruenti con acciottolato o altro materiale congruo
- d. eliminazione del verde alloctono
- e. cura ed eventuale sostituzione del verde storico ammalato



2. Recupero del sentiero e dei luoghi secondo la loro vocazione spirituale

- g. inserimento puntuale di pietre memoriali
- h. riconnessione dei sentieri religiosi



3. Riqualificazione delle visuali particolari

- i. potatura delle chiome che ostacolano le visuali



4. Adeguamento e ottimizzazione degli arredi

- l. inserimento di una nuova segnaletica
- m. inserimento di aree di sosta pedonale con panchine e cestini dei rifiuti



5. Messa in sicurezza del percorso

- n. manutenzione del fondo stradale
- o. sistemazione del fondo stradale con separazione dell'uso carrabile e pedonale
- p. sostituzione o inserimento di barriere di protezione in legno
- q. consolidamento puntuale dei muri di protezione
- r. realizzazione di attraversamenti pedonali

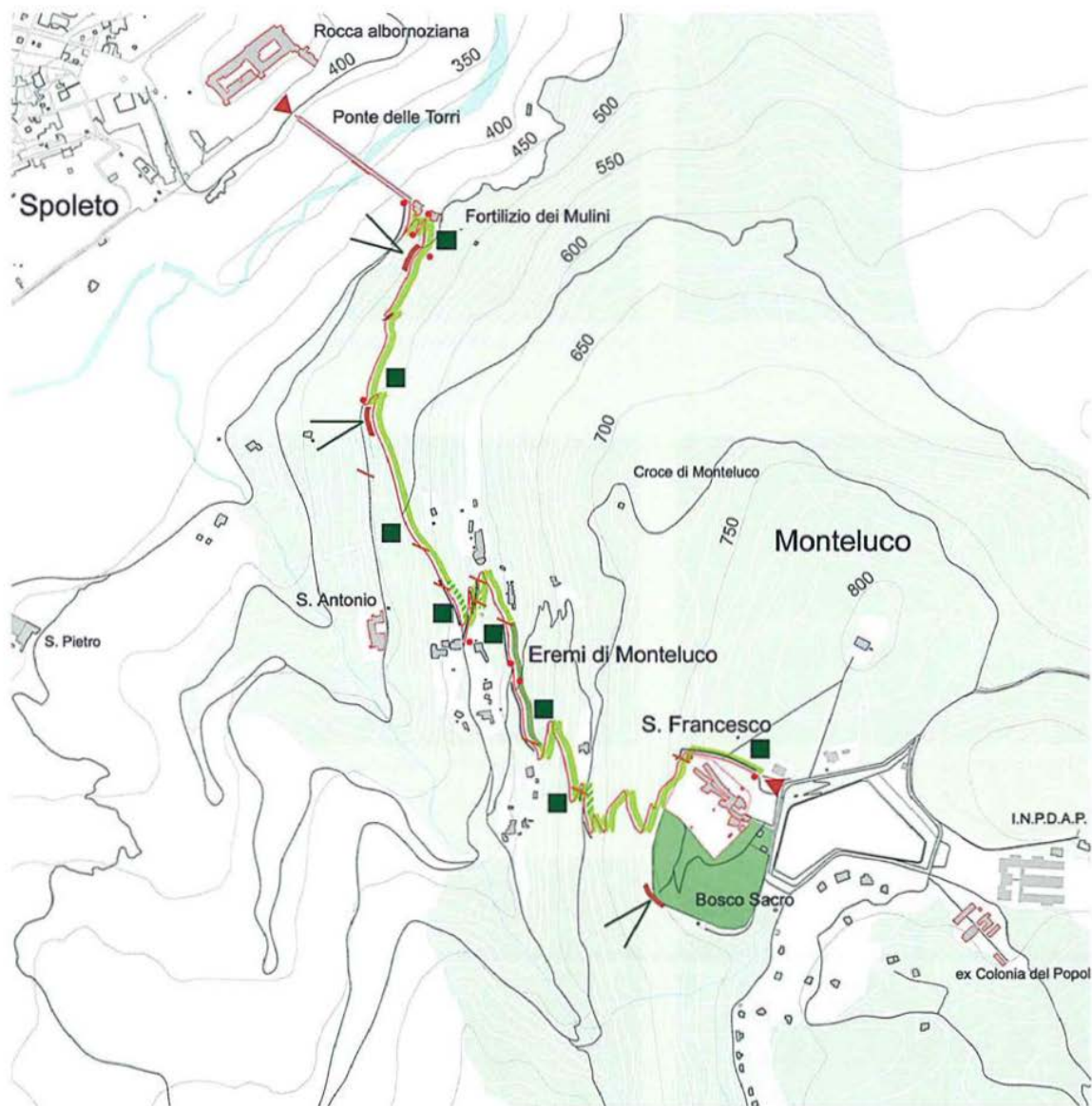


6. Recupero del patrimonio storico-architettonico lungo il percorso

- s. restauro e recupero dei manufatti di qualità in stato di abbandono (Convento S. Antonio, Fortilizio dei Mulini)



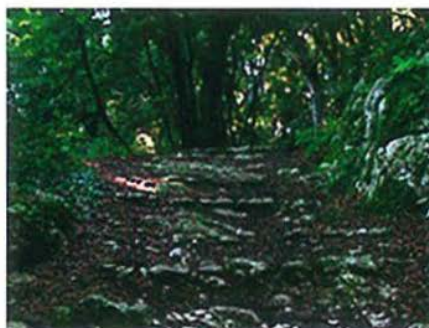
La "corta": obiettivi degli interventi.



La "corta": obiettivi degli interventi. Particolare dell'elaborato grafico



Non visibilità e accessibilità degli eremi



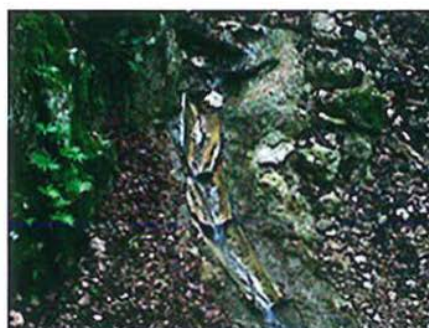
Tratti scoscesi di difficile percorrenza



Complessi architettonici in abbandono
(ex convento di S. Antonio/Fortilizio dei Mulini)



Manto superficiale naturale degradato



Assenza di opere di deflusso delle acque meteoriche



Scarsa utilizzazione delle connessioni con la strada panoramica ed il sistema delle emergenze storiche



Manto superficiale improprio



Visuali panoramiche non valorizzate



Assenza di protezioni

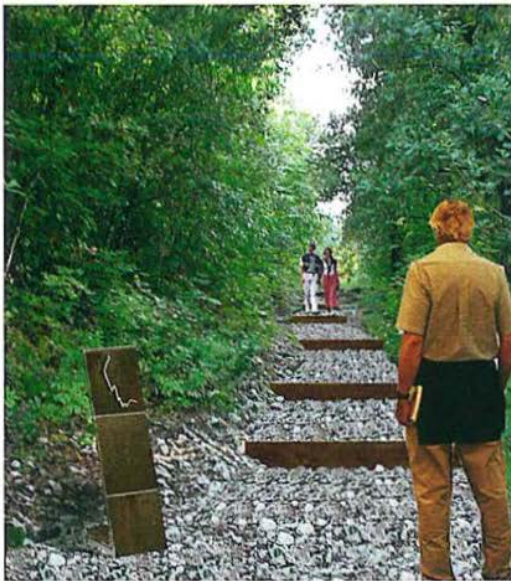


A fianco: La "corta", Criticità
 Sopra: La "corta", Prefigurazione di un tratto del percorso sacro

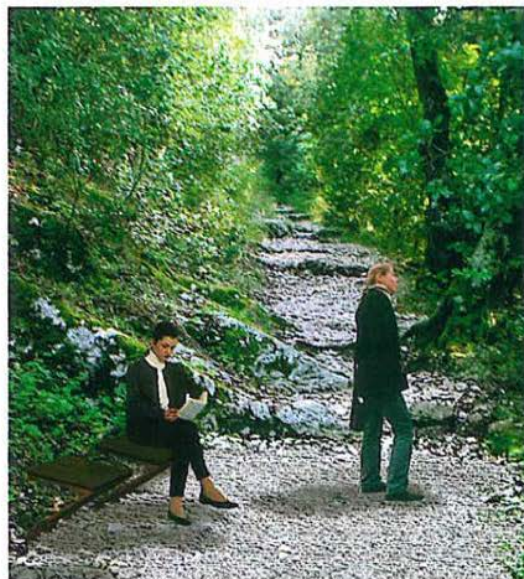
Prefigurazione: planimetria di un tratto del percorso sacro

- 1 percorso asfaltato
- 2 percorso in acciottolato
- 3 percorso in terra ricomposta
- 4 percorso in terra e fogliame
- 5 percorso in pietra e sassi
- 6 pavimentazioni lignee

- a area sosta
- b barriere al flusso carrabile
- c parapetti
- d sedute
- e illuminazione puntuale
- f lastre evocative



La "corta": foto dello stato attuale e prefigurazione degli interventi



La "corta": foto dello stato attuale e prefigurazione degli interventi

Dibattito

a cura di Giacinto Donvito

Interventi:

Bruno Toscano,
Paola Falini,
Alfonso Alvarez Mora,
Brigitte Lodolini,
Jukka Jokilento,
Manuel Guido,
Mirelle Grubert

BRUNO TOSCANO (*Ordinario di Storia dell'Arte Moderna, Università Roma Tre.*):

Normalmente non mi occupo, come pur vorrei, di montagne ma di storia dell'arte e dunque la mia competenza su molte delle questioni sollevate da questo interessante convegno è davvero assai limitata. Se fosse tecnicamente possibile, vorrei almeno ricevere un incoraggiamento dall'immagine di Spoleto tramandata dalla stampa del Parenzi, che è stata proiettata poco fa. Mi sarebbe utile partire proprio da lì per tentare di formulare qualche osservazione, spero, non del tutto scontata.

In realtà, la stampa del Parenzi, riesaminata anche in relazione alle tante cose interessanti che abbiamo sentito, offre un primo suggerimento di qualche rilievo, comunicandoci efficacemente il senso di come il Monteluco fosse guardato nel Seicento. La percezione del monte si colloca in una visione dei luoghi, caratteristica di quel secolo ma diffusa fino alla fine del Settecento, quando comincerà a modificarsi: una visione che era sostanzialmente urbanocentrica. Nella nostra stampa, come in tante altre dello stesso genere, ad essere rappresentato è il rapporto tra la presenza montana e la città, mentre è del tutto irreperibile un'iconografia in cui la città, il monte e ciò che pure esisteva e esiste, nel nostro caso ad oriente di esso, cioè il retroterra appenninico, siano visti contestualmente. Eppure non si può negare che questo rapporto sia almeno altrettanto importante di quello tra Monteluco e la città. È vero che le vedute a volo d'uccello erano già comunemente impiegate nel Cinquecento - basti pensare al Piccolpasso - ma ho l'impressione che per vedere rappresentata una vera e propria immersione della città nel suo contesto orografico occorra aspettare gli anni della prima rivoluzione industriale, la fortuna, specialmente nella pittura tedesca, del "panorama" e l'avvento della fotografia, meglio se col sussidio del grandangolo.

Questa osservazione equivale ad una prima raccomandazione, che sarebbe quella di dire: sì, sta bene, monumentalizziamo pure il Monteluco come faremmo per la Rocca o per il Ponte (in un bel libro di Carlo Bandini, più di ottanta anni fa, i protagonisti erano il Monte, il Ponte, il Fonte), promuoviamo pure progetti che in qualche modo salvano il salvabile puntando sulla sua monumentalizzazione, ma alla condizione che questa contribuisca come fattore di riequilibrio ad avviare a soluzione vecchi e nuovi problemi di ordine generale, attinenti al territorio di cui Monteluco è solo una componente, pur così significativa. Non dimentichiamo, insomma, che Monteluco è l'ultimo sperone dell'Appennino - il colle Sant'Elia è una specie di sasso staccato da Monteluco - e quindi è l'avamposto di un sistema che è in fortissima crisi, ed è in crisi non solamente perché si è estinto il simpatico ululone dal ventre giallo, che comunque - ha ragione Magrini - è un pessimo segnale, ma perché è sempre più precaria la struttura sociale ed eco-

nomica di cui fa parte. Già nel 1976, nello sfortunato piano pilota per la rivitalizzazione dei centri storici della dorsale appenninica, una delle due aree campione era proprio il retroterra appenninico del Monteluco. Facciamo allora un passo avanti, lavorando insieme affinché il progetto Lucus si inserisca in una logica di riconsiderazione e di approfondimento di problemi e quindi di obiettivi che si allargano ad un'area di crisi, nella quale sono organicamente compresi anche i problemi del Monteluco.

Area di crisi perché? Perché è dagli anni cinquanta che in questo ambito territoriale si registra una gravissima accentuazione di un fenomeno di per sé ormai antico e endemico delle aree montane e interne, cioè un continuo aumento della perdita di popolazione e un abbandono progressivo dei centri storici. L'entroterra appenninico di Monteluco era un'entusiasmante rete di comunità dotate di sorprendente vitalità, tessuta dall'incastellamento comunale, cioè da un grande fenomeno di urbanizzazione delle campagne pilotato dal comune di Spoleto, che dominava un territorio molto vasto, e dai comuni confinanti. Questa rete di castelli, quasi tutti sorti tra il XIII e il XIV secolo, ha avuto lunga vita, ma ci appare oggi a tal punto rarefatta che di molti insediamenti non resta che il nome, visto che negli ultimi anni i superstiti abitanti se ne sono andati. Per questi estremi presidi, sempre più indeboliti e marginalizzati dalle politiche correnti ad ogni livello istituzionale, il terremoto del 1997 è stato il colpo di grazia.

Poiché l'architetto Falini ci ha presentato con ricchezza di documentazione la geografia del progetto, commentandola con grande chiarezza, viene spontaneo domandarsi se questa geografia non debba essere molto più estesa, e dunque se non si debbano prevedere diversi livelli di pianificazione, non escluso quello che rispecchia un ambito territoriale molto più ampio, equivalente a quel vasto teatro di crisi, rispetto al quale Monteluco è solo il proscenio.

Una seconda osservazione, che mi auguro sia di qualche utilità e che si muove in un campo completamente diverso, non più pertinente agli obiettivi ma agli strumenti, attiene alla questione, qui già più volte evocata, della conoscenza storica comunemente definita preliminare alla fase progettuale ma che in realtà dovrebbe accompagnare l'intero percorso attuativo. Certo che la conoscenza è normalmente *in progress* - qualcuno se lo domandava ma mi sembra una domanda retorica -, non esiste *altra* conoscenza, altrimenti potremmo chiudere le università e i centri di ricerca. È chiaro che la conoscenza è continuamente una conquista, anche di nuovi strumenti. Abbiamo tutti ascoltato con interesse le informazioni che ci ha dato l'architetto Frate a proposito della schedatura dei luoghi di Monteluco. Personalmente, penso che si possa andare molto oltre e che un modo di far progredire la conoscenza sia quello di passare dalla scheda, come dire, "da frigorifero", a un sistema geografico informatico, sempre pronto per l'uso, che fra l'altro sia basato non più su rilievi geometrici, ma su rilievi *critici*. Questo vale innanzitutto per gli eremi di Monteluco, che non sono mai stati esaminati come si deve, cioè con l'indagine analitica che spetta a una disciplina speciale come l'archeologia medievale. Ma allora occorre attivare una piccola *équipe* di archeologi medievali, perché quando, ad esempio, rileviamo la

volta di una grotta cosiddetta eremitica – una realtà tutta da accertare - proprio in quel momento non possiamo fare a meno dell'occhio dello specialista che ci dica come procedere, al di là del rilievo puramente tecnico, inevitabilmente settoriale. Sarà anzi utile coinvolgere anche altre competenze specifiche, l'esperto di materiali e di tecniche, il restauratore, il chimico, e così via. Altrimenti, le speranze di venirne a capo diminuiscono esponenzialmente.

L'architetto Frate notava giustamente che bisogna distinguere le grotte naturali da quelle provviste di appendici costruite, ma è proprio lì il difficile. Il caso più interessante è quello dell'eremo di Sant'Isacco, l'unico, se non sbaglio, dove troviamo un costruito di notevole antichità. Questo costruito è databile, credo, al XIII-XIV secolo, ma stabilire se esso, oggi consistente in pochi muri, sia posteriore allo scavo o al primo adattamento della grotta, oppure se non sia esattamente contestuale allo scavo della grotta, può risultare solo da una indagine molto approfondita. Non escluderei che quello che con sussiego definiamo l'antichissimo eremo di Sant'Isacco sia in realtà il frutto di un unico intervento tardomedievale che comportava sia la realizzazione della grotta, o comunque l'ampliamento di una piccola cavità naturale, sia l'edificazione di una specie di cappella, o qualcosa del genere, e della "casa" dell'eremita.

Ma la questione più spinosa è un'altra. Quando comincia la pratica eremitica sul Monteluco? La storia dell'uso sacro del monte è molto più incerta di quello che sembra, perché innanzitutto non esiste nessuna documentazione che il Monteluco sia stato un luogo di venerazione del bosco in epoca romana e, tanto meno, preromana. Ho già avuto occasione di notare, nell'incontro di un anno fa, che, in un certo senso, la collocazione di una copia della Lex Spoletina nel bosco presso il convento francescano è una specie di implicita confessione che non si disponeva, *in situ*, di alcunché di simile e che dunque per comunicare al visitatore la sacralità del luogo non c'era altro da fare che replicare una delle due lapidi iscritte trovate dal Sordini nel 1876 e nel 1913, rispettivamente a S. Quirico e a Picciche, due località situate in valle negli attuali territori comunali di Castel Ritaldi e Trevi, cioè in tutt'altra zona, e simbolicamente piazzarla in un punto particolarmente in vista del bosco. In breve, la mia opinione è che il sacro del Monteluco, in ciò che lo testimonia in modo cospicuo e che noi oggi possiamo ancora percepire, è il risultato di un progetto tardomedievale, cui possiamo guardare come a una specie di revival neo-egizio-cristiano, che aspirava a fare del monte una neo-tebaide, richiamandosi a quel grande modello anacoretico nell'Egitto cristiano. Nel quadro di avvenimenti di formato europeo, anche a Spoleto si apre dopo il Mille una nuova fase della civiltà cristiana, la vita religiosa si riorganizza, la città si trasforma dando ampio spazio al tempio. La maggior parte degli antichi edifici religiosi della diocesi di Spoleto che ancora ammiriamo sono stati fondati o eretti di pianta nell'XI e nel XII secolo, e lo stesso può dirsi delle chiese rurali che allora si rinnovano o vengono edificate, arricchendo la fitta rete delle pievi costituitasi a partire dal secolo IX. Inoltre, è in questa stessa prima fase del secondo millennio che si riscoprono le leggende dei santi e dei martiri locali e così acquista grande impulso la letteratura agiografica, che non man-

cherà di dedicare pagine ricche di suggestione anche a Isacco e ai suoi compagni giunti a Spoleto dalla Siria. In questo clima si colloca assai bene anche il nuovo destino del monte – grande scenario del sacro, *exemplum* ideale per la città giacente ai suoi piedi – con la disposizione in forma di *lavra* di grotte eremitiche dotate di qualche elemento fabbricato, un minuscolo oratorio con una croce incisa, e di qualche modesto accessorio come le vaschette dell'acqua, il letto ricavato nella roccia. Tutto ciò nasceva probabilmente mille anni fa senza riferirsi, per continuità, ad un fenomeno precedente ma in virtù di un disegno originale perfettamente inserito nella cultura del periodo. Confesso di nutrire qualche dubbio persino sul toponimo, a cui manca il sostegno di un reperto archeologico quale che sia, e sulla verace antichità di *Mons Lucus*, che potrebbe risultare da una dotta alterazione, di senso, direi, pre-umanistico, di un *mons lucis*, visto che per chi abita la città il sole nasce dietro Monteluco.

Mi auguro che queste osservazioni non siano scambiate per vane precisazioni erudite ma che si possa riconoscere ad esse una qualche giustificazione nel momento in cui ci si accinge a progettare per Monteluco un futuro migliore. Infatti, non sarà mai vano lo sforzo di conoscere come sono andate le cose o almeno di avvicinarci il più possibile alla realtà storica. E' naturalmente solo sulla base di fondate ipotesi di lavoro che possiamo pretendere di costruire quella conoscenza, di cui non possiamo fare a meno nel momento in cui ci proponiamo di elaborare un piano.

Inutile ripetere qui che per Monteluco un progetto moderno è mancato completamente. Nel secolo appena scorso gli interventi sono stati prevalentemente o di natura simbolica - o meglio, abbiamo visto, metastorica -, come la collocazione della Lex spoletina, e l'erezione nel 1926, anno francescano, della croce luminosa, oppure iniziative pubbliche o private, quasi sempre concepite isolatamente e abbandonate a se stesse. Questa non proprio gradevole materia è stata trattata dall'architetto Falini con comprensibile *understatement*.. Probabilmente, per molti degli edificati che l'architetto ci ha fatto rivedere in proiezione, il piano che auspichiamo dovrebbe prevedere, più che di correggerli, di eliminarli.

Ma per concludere vorrei tornare solo un momento al tema del rapporto tra Monteluco e la città, che ha storicamente goduto, come è testimoniato da una ricca iconografia, di un'unità ambientale universalmente ammirata, ma misconosciuta dall'ANAS che la ha brutalmente infranta concependo negli anni sessanta quella variante della Flaminia che, dalla valle di San Pietro fino a San Ponziano, non ha fatto che dilapidare quasi a ogni passo valori paesistici. Ebbene, ecco il primo imperativo che un serio progetto per Monteluco dovrebbe porsi: spazzare via quella strada, la cui sorte meritata è di essere eliminata e possibilmente dimenticata.

Ho ammirato e, confesso, invidiato il progetto relativo al Mont-Saint-Michel che la nostra collega francese ci ha così bene illustrato. È un progetto coraggioso, che elimina completamente la diga-strada, anche in quel caso un vero sbarramento ambientale, che verrà sostituita da un elemento più leggero e passante, in modo che il mare ricominci a circolare attorno all'i-

sola. Inoltre, l'isola sarà completamente liberata dalle automobili grazie a parcheggi collocati sul continente, in posizione strategica rispetto al nuovo percorso di accesso - una passerella pedonale - al Mont-Saint-Michel. Io credo che su situazioni ambientali così gravemente deteriorate si debbano ormai sferrare colpi di scure altrettanto energici. I comuni e in particolare chi li guida, caro Sindaco Brunini, hanno ormai il potere di farlo, la difficoltà certo sta nel trovare le risorse. Mi ha fatto molta impressione, a proposito del progetto Mont-Saint-Michel, apprendere che gli enti locali in Francia sono in grado di contribuire al costo totale dell'operazione con la metà di una cifra che corrisponde quasi a cinquecento miliardi delle vecchie lire. Caro Sindaco, tu riusciresti a tirar fuori di punto in bianco duecentocinquanta miliardi? Ce lo dirai dopo.

Certo, a parlare di piano, e qui concludo davvero, mi spiace, con una riflessione piuttosto amara, non è che nell'Italia di oggi ci si sente particolarmente incoraggiati. Se c'è un momento in cui la cultura di piano ha raggiunto il livello più basso degli ultimi cinquant'anni, è stato durante gli ultimi quattro, cinque anni. Non si parla quasi più di piano, anzi tutto ciò che odora di piano viene vanificato. L'architetto Guido faceva riferimento, per il codice cosiddetto Urbani, alla legge del '39, ma in mezzo ci sono state altre leggi che hanno cercato di migliorare la legge del '39 per quanto riguarda la tutela del paesaggio. La legge Galasso aveva introdotto norme particolarmente efficaci proprio in questa materia, decretando fra l'altro la non edificabilità di fasce situate a una distanza ragguardevole dai corsi d'acqua, dai fiumi, dalle coste. E' stata recepita questa legge nel nuovo codice? Fino a che punto? La risposta l'hanno data le associazioni protezionistiche, senza eccezione alcuna, che hanno combattuto una vera e propria battaglia contro il codice Urbani e per la difesa del paesaggio. Altro che cultura di piano! Siamo arrivati al punto che non è più previsto neanche l'obbligo della presentazione delle varianti ai piani regolatori. Basta che un impresario si metta d'accordo con un'amministrazione per rendere edificabile un'area e sfruttarla in qualche modo, magari per fare un'industria di mattoni sul Montelucio: se trova un sindaco duttile, il gioco è fatto senza bisogno di fare e pubblicizzare la variante. Per una simile mentalità, le norme di un piano equivalgono in ogni caso a lacci e lacciolli. La voglia di liberarsene non ha limiti e così perfino l'escogitazione del silenzio-assenso può invecchiare e essere superata da una più raffinata escogitazione, la DIA, cioè la dichiarazione di inizio attività. Chi decide di compiere certi interventi edilizi può muoversi subito senza alcun impaccio, basta che avverta la pubblica amministrazione che il lavoro è già cominciato: forse voi vorreste obiettarci qualche cosa, fate pure ma noi intanto procediamo.

Questo è il contrario della cultura di piano, e avere una visione ottimistica e perfino eulogica di ciò che oggi sta avvenendo, come purtroppo si è anche qui ascoltato, non ci fa fare un passo avanti.

Grazie per l'attenzione.

FALINI: Vorrei chiedere ad alcuni partecipanti in particolare, ma naturalmente anche a chi lo ritiene più opportuno, di porre pubblicamente le questioni che, in maniera informale, sono state espresse durante le presentazioni di ieri e oggi. In primo luogo, mi pare necessario un primo confronto tra i quattro paesi a proposito della situazione legislativa, ovvero se esisteva o meno una condizione di tutela specifica per questi beni, che qualcuno dei paesi aveva già posto in essere o se invece ci si trovava di fronte ad una tipologia di beni non individuata come tale, ma piuttosto nella grande famiglia dei patrimoni culturali o dei paesaggi culturali. Questa è una prima richiesta di informazione, rispetto alla quale pregherei i responsabili dei diversi siti di dare una risposta. La seconda richiesta che viene fatta è se le attività di tutela sono anche accompagnate da piani di conservazione in senso tradizionale o sono anche integrati da piani di potenziamento, di riqualificazione, di integrazione, di sviluppo socio-economico. Inoltre, se possiamo parlare di una dotazione in atto o in fieri di un piano di gestione.

Pregherei, per primo, il Prof. Alfonso Alvarez Mora di illustrare la situazione della Spagna dal punto di vista della normativa vigente, dei sistemi di conoscenza attivati, delle attività di pianificazione, programmazione, gestione per questa categoria di beni. Se esistono forme di tutela articolate, che entrano nel merito di questa categoria di beni, o se invece sono riferite a livelli più generali e postulano la necessità di entrare maggiormente nel dettaglio.

Se e quali esigenze specifiche sono apparse in fase di trattazione dei casi di studio. Ad esempio, eventuali risposte non ancora maturate nel caso del "cammino", emerse invece in altri contesti europei ed esportabili al di fuori del contesto in cui sono maturate.

MORA: Per la tutela del patrimonio dei beni culturali, in Spagna c'è una legge generale che si chiama legge del patrimonio. È una legge che è stata approvata sia a livello statale che a livello regionale; tuttavia in questo momento, sono gli enti regionali e non lo Stato i responsabili della tutela del patrimonio e dell'organizzazione urbanistica. Lo Stato è un ente supervisore che controlla l'operato delle regioni, alle quali è delegata la tutela del patrimonio e l'organizzazione urbanistica. In questo momento, l'attività patrimoniale e urbanistica è totalmente decentrata in Spagna. In questo senso si può parlare anche di uno stato federale. Due sono le leggi di riferimento: quella che tutela il patrimonio e quella urbanistica. La legge che tutela il patrimonio è più conservatrice. E' una legge che si preoccupa della conservazione dei monumenti, dei luoghi, dei siti naturali e, soprattutto, dei monumenti e centri storici. È una legge che si occupa non tanto del recupero sociale, produttivo, economico dei monumenti; quanto, piuttosto, del recupero fisico, ad esempio della pietra. In questo senso la legge è la stessa di quella dell'anno '33; anzi, penso che la legge di tutela fosse migliore della legge attuale sul patrimonio. Il problema è che si preoccupa soprattutto di mettere in valore i monumenti dei centri storici dal punto di vista del restauro. In contraddizione con quella sul patrimonio, la legge urbanistica si preoccupa di mettere in valore la città e il territorio da un punto di vista economico, pro-

duttivo e sociale. Per questa ragione stamattina ho parlato del documento urbanistico che è stato proposto per rendere possibile il recupero del cammino di Santiago. È un documento urbanistico che appartiene alla legge urbanistica e di organizzazione del territorio, non alla legge patrimoniale. Questa è una contraddizione, il cammino di Santiago è un monumento storico, ma il documento più appropriato per mettere in valore il cammino deve essere un documento urbanistico e non un documento collegato alla legge del patrimonio. Rispondendo alla domanda di Paola, al momento si sta avviando la valorizzazione di un'altra via storica: la via dell'argento, la Plata. La via dell'argento è la via che collegava il cammino di Santiago, le località delle Asturie, con il sud della Spagna, una vecchia via romana che attraversa l'ovest della Spagna, le Asturie, e va verso sud, verso l'Andalusia. La settimana scorsa unito al bollettino ufficiale della regione, c'era un bando di concorso per la valorizzazione della via dell'argento. Il documento urbanistico di cui si parla in questo bollettino ufficiale è la legge urbanistica di Castiglia Leon, non la legge del patrimonio, tuttavia la via della Plata è anche un monumento storico. C'è una contraddizione tra la dichiarazione di bene culturale e il documento che riguarda la tutela e il recupero di queste zone. Perché la legge del patrimonio è una legge che si preoccupa solamente del monumento e del centro storico, ma a livello municipale, a livello locale. Quando si parla di un recupero territoriale non è possibile applicare la legge del patrimonio perché questa legge si applica solo al monumento e al centro storico, non al territorio. In questo senso si deve fare un'altra legge che è la legge della valorizzazione del territorio. Penso che la situazione comunque sia positiva, inizialmente avevo pensato di no, ma riflettendoci penso sia positiva. Cosa significa, infatti, questa situazione? Significa che quando dobbiamo trattare il recupero di un bene patrimoniale territoriale dobbiamo dimenticare la legge del patrimonio, che è una legge conservatrice e che non ci interessa, perché è una legge che recupera solo la pietra ma non il senso del bene e, soprattutto, la sua estensione sociale. La legge del patrimonio è una legge che dobbiamo dimenticare perché non serve. In questo momento per rendere possibile il recupero del "cammino", come il recupero della "via dell'argento" dobbiamo rivolgerci alla legge di organizzazione territoriale. Penso che questo sia positivo.

LODOLINI: Per chiarire e completare quello che ho accennato questa mattina, soprattutto sulla sovrapposizione e il completamento delle tutele volevo dire che il Monte Saint Michel è tutelato da una parte dalla legge relativa ai "monuments historiques", come ha spiegato bene ieri Mireille Grubert, e che entra in questa dinamica della protezione dal 1913 fino alle ultime leggi sul paesaggio nel '93. Dall'altra, c'è la legge del litorale, una legge del 1978 e che poi è stata estesa a tutta la baia. Per quanto riguarda la progettazione, la questione è complessa poiché il contesto è quello di un territorio a larga scala; da quella della provincia a quella della regione, fino alla scala dello stato, perché c'è una volontà politica molto forte da parte della

presidenza della Repubblica, a partire dagli anni '90 che vede il coinvolgimento di vari ministeri nella pianificazione della zona del Monte, della baia e della riva. In effetti, sono tre i ministeri coinvolti: c'è il Ministero della Cultura e della Comunicazione, che gestisce, attraverso i suoi servizi regionali e provinciali, sia le opere di restauro a grande scala che gli interventi sul monumento storico per la conservazione e la salvaguardia; e questi servizi tutelano anche tutto quello che può essere costruito nei dintorni e nel perimetro del Monte. C'è il Ministero dell'Ambiente, coinvolto mediante la legge sul litorale e che opera attraverso i servizi della direzione regionale dell'ambiente, dunque un altro servizio, un altro ente. C'è un terzo Ministero, quello delle attrezzature pubbliche e della pianificazione territoriale, che attraverso i servizi regionali e i servizi provinciali ha, tra gli altri, competenze in particolare su tutto quello che riguarda le infrastrutture. Poi ci sono le collettività territoriali come i comuni, i consorzi dei comuni e le collettività dei comuni, con un intreccio particolarmente complicato per la pianificazione, dal livello dello Stato a quello comunale. Per il grande progetto che si sta avviando e che inizia quest'anno, alla fine del 2005, è previsto per cinque anni un impegno di spesa complessivo di 220 milioni di euro, 50% con finanziamenti dello stato e 50% provenienti da finanziamenti locali; ed è stato formato un ente per poter federare e agglomerare tutta questa articolazione di servizi dello stato, delle regioni, eccetera. E' stato costituito un organismo, un *Syndicat*, che include al proprio interno i rappresentanti di tutti i soggetti coinvolti, con un comitato di pilotaggio e un polo di competenze per gestire i progetti a livello idraulico, paesaggistico, dei trasporti e delle infrastrutture stradali, con la consulenza permanente dei servizi del Ministero della Cultura. Questo è il quadro che ho potuto delineare nel modo più semplice, considerando anche che ci sono anche finanziamenti della provincia e dell'Europa. I finanziamenti per il restauro, la conservazione, la manutenzione sono sempre finanziamenti del Ministero della Cultura, della direzione del patrimonio, che passano attraverso le direzioni regionali dei beni culturali e attraverso le conservazioni regionali dei monumenti pubblici.

FLAMINI: Io non ho detto che Monteluco è un SIC, perché c'è l'intervento del dott. Magrini, è un Sito di Interesse Comunitario, ha una perimetrazione e quindi c'è un'ulteriore tutela e c'è il discorso sul piano ambientale del Sito di Interesse Comunitario.

FALINI: Io credo che quanto è emerso dall'intervento di Lodolini sia interessante perché mette in evidenza come in realtà ci sia una competenza al plurale: sono tanti gli organismi coinvolti, da quello locale, a sua volta molto articolato, a quello nazionale. Questo vale un po' per tutti i casi, poiché si tratta di siti che per la loro natura sono stati investiti da forme di tutela molto ampie e già stratificate storicamente: già dal '13 in alcuni casi, ma il Monteluco stesso ben prima delle leggi del '39. Quello che appare evidente, però, è che a questa stratificazione di competenze corrisponde anche una stratificazione di strumentazioni per la protezione e per

la valorizzazione. Ma emerge anche la necessità di organismi o autorità - che nei diversi paesi potranno anche assumere una connotazione diversa - che prevedano l'integrazione dei vari servizi o dei diversi enti competenti, ad esempio il comitato di pilotaggio a cui si accennava nell'intervento precedente, per gestire un processo di trasformazione così complesso, che richiede interventi dal punto di vista urbanistico, territoriale, ambientale, sociale, economico, da seguire nel tempo.

L'altra questione riguarda i finanziamenti.

MORA: Nel mio intervento precedente ho parlato del federalismo spagnolo, tuttavia dal punto di vista della gestione economica il federalismo penso sia a livello provinciale e non solo regionale. Ad esempio la legge di ordinamento del territorio della Castiglia è una legge che riguarda tutto il territorio della Castiglia. Se si decide che si debba mettere in valore il "Cammino di Santiago", è la legge di ordinamento territoriale che si applica a tutto il territorio interessato, ma l'ente che finanzia è la provincia. Il piano regionale di ambito territoriale, questo è il nome, è un piano compartimentato. Il piano del "Cammino di Santiago" è un piano per la provincia de Burgos, un altro per la provincia di Valencia e un altro ancora per la provincia di Leon. Perché l'ente che sta finanziando è un ente provinciale. Non so com'è la situazione per la via dell'argento ma penso sia lo stesso. La via dell'argento passa per l'Estremadura e credo che il finanziamento vada diviso come per il "Cammino di Santiago". Questa è un'altra contraddizione. Il piano del "Cammino di Santiago" è un piano per province, pezzo per pezzo, che per poter procedere al finanziamento entra in contraddizione col senso e l'ordinamento territoriale.

FALINI: Ovviamente questo è un caso molto particolare, perché si tratta di un lunghissimo percorso che si snoda attraverso addirittura stati diversi, differente è il caso del Mont Saint Michel che occupa un'area circoscritta, dove invece la stratificazione è verticale.

LODOLINI: Nel caso del Mont Saint Michel c'è la presenza dello Stato e questo è molto importante. La differenza che possiamo sottolineare al di là delle articolazioni dei vari livelli e delle varie scale è il ruolo forte dello Stato, sebbene i diversi aspetti interessati dal progetto coinvolgano le competenze di tre ministeri, con tutto quello che ne consegue per la diversità delle logiche, dei metodi, dei criteri e dei valori. Questa forza dello Stato è molto importante poiché contribuisce per il 50% dei finanziamenti, per un ammontare di 220 milioni di euro divisi in cinque anni. Il calendario dei lavori prevede che per la fine del 2005 siano avviate le grandi opere idrauliche, mentre dall'inizio dell'anno sono iniziate le opere relative alla protezione della fauna, ad esempio le rane, ma anche tutta la fauna acquatica.

FALINI: Un'ultima questione. Lo strumento del piano di gestione, sul quale si è soffermato nel suo intervento l'Arch. Manuel Guido, ma segnalato già precedentemente, si sta delineando come uno strumento utile, magari con caratteristiche diverse, anche nei casi dei siti spagnoli e francesi, visto che sono entrambi siti Unesco? Forse il prof. Jokilehto vuole intervenire?

JOKILEHTO: Volevo fare un'osservazione soprattutto in riferimento ai paesaggi culturali, in particolare quando se ne propone l'iscrizione nella lista del patrimonio mondiale dell'Unesco. Un discorso è avere una legislazione a livello nazionale e regionale, norme e regolamenti a livello provinciale o comunale; un altro è gestire una zona che può attraversare diversi comuni, diverse province o diverse regioni. Lo abbiamo visto in vari siti, anche in Spagna e in particolare nel caso del "Cammino di Santiago". Occorre, soprattutto in questi casi, pensare ad un tipo di strumento che permetta di coordinare le leggi o i regolamenti dei vari enti, delle varie istituzioni, in riferimento al carattere e ai valori del particolare sito, per esempio un paesaggio culturale. È per questo che Guido ha parlato del piano di gestione, è là che serve il piano di gestione, cioè per coordinare e mettere d'accordo. Perché come abbiamo sentito in Francia, ed è la stessa cosa in tutti i paesi, le varie istituzioni e i vari ministeri hanno i loro interessi nel proporre certe leggi. Poi bisogna vedere come questi interessi corrispondano agli interessi di un particolare territorio che ha un valore patrimoniale. Un'altra questione che viene in mente quando proponiamo qualche sito per l'iscrizione nella lista del patrimonio mondiale è necessario verificare come leggi in vigore siano attuate. Noi abbiamo parlato dei finanziamenti ma non è sufficiente, bisogna anche coordinare le azioni, ed il programma di coordinamento è qualcosa in più. La legislazione crea una base, per esempio in Francia c'è tutta una stratificazione di leggi, le quali di per sé sono sicuramente sufficienti, però poi occorre anche considerare come queste vadano applicate nei casi particolari.

GUIDO: Una piccolissima aggiunta di informazione, visto che anche il dott. Jokilehto ha richiamato l'esperienza dei piani di gestione che noi stiamo facendo. In effetti nella nostra legislazione non è previsto nessun tipo di piano di gestione, salvo che un piano di gestione o qualcosa del genere, per i parchi nell'ambito della legge per la tutela della natura. Il lavoro che stiamo svolgendo per i siti Unesco in realtà cerca di utilizzare alcune norme esistenti legate soprattutto alla possibilità che molti soggetti possano raggiungere in maniera formale, attraverso un documento scritto, un accordo per la realizzazione di un determinato programma, con determinati obiettivi. In questi casi si utilizza una legge che esiste già. Tra l'altro è in corso di approvazione presso il nostro parlamento una legge che impone a tutti i siti italiani iscritti nella lista Unesco di dotarsi di un piano di gestione, anche se la legge nella formula in cui è presentata - e credo verrà approvata - non entra nel dettaglio del tema del piano di gestione. Abbiamo, infatti, sperimentato nel corso di questi anni che si tratta di materia molto complessa, che

riguarda appunto il coordinamento di diversi soggetti istituzionali i quali hanno competenze in diverse materie, dunque è probabile che sia necessario regolarsi di volta in volta secondo le diverse situazioni esistenti. Questo modo di affrontare il problema è stato molto gradito dalle autorità locali, visto che talvolta esse si sono lamentate del fatto che alcune leggi di tutela, come quella dei parchi, sono state imposte ai territori da parte di amministrazioni di livello superiore, statali o regionali, senza una diretta partecipazione delle autorità locali. Al contrario questo processo che abbiamo avviato con l'Unesco è un processo che vede immediatamente coinvolte fin dal primo giorno tutte le autorità e insieme si costruisce un percorso di gestione comune. E questo naturalmente è molto più difficile, molto più complesso che fare una legge che dice da domani fate così. Ultimo piccolo dettaglio, a proposito del problema di inserire il tema della gestione: da noi in Italia, da poco più di un anno c'è una nuova edizione della legge di tutela sia del patrimonio culturale, sia del paesaggio. E' una legge che ha recepito molte cose buone delle leggi precedenti; sono state ricordati molti aspetti positivi delle leggi del 1939 le quali, appunto, sono leggi di tutela - qualcuno aggiunge di tutela passiva - cioè che impediscono interventi incompatibili sul patrimonio culturale, inteso come patrimonio monumentale. Ma insieme a questo aspetto della conservazione ci sono un paio di novità interessanti, la prima delle quali si riferisce al tema della valorizzazione dei beni culturali. Quest'ultima è nata da un'esigenza di precisazione sorta dopo che una legge relativamente recente lasciava un po' aperto il tema delle competenze sulla valorizzazione, che per noi è un problema a livello nazionale, poiché mentre la tutela è sicuramente materia dello stato, la valorizzazione del patrimonio è materia che viene gestite dalle regioni, in collaborazione con lo Stato e le autonomie locali. Ciò crea delle difficoltà che rendono necessarie azioni di coordinamento. E proprio con i piani di gestione noi stiamo sperimentando delle forme di coordinamento. Infine, la parte relativa al paesaggio di questo nuovo codice è estremamente importante perché recepisce la convenzione europea del paesaggio, firmata da tutti gli Stati presenti a Firenze nel 2000, la quale, in maniera molto lungimirante, prende in considerazione per il paesaggio - estendendone la considerazione a tutto il territorio - la necessità di attuare politiche di tutela, le quali, in effetti, in linea di massima si attuano. Politiche di programmazione e pianificazione degli interventi, politiche di gestione. Ebbene mentre la nostra nuova legge recepisce positivamente tutte le questioni relative alla tutela e alla pianificazione, tace totalmente sul tema della gestione. Rimane un capitolo neppure toccato, il termine non è citato nel codice Urbani. È un problema rimasto aperto perché non si è potuto risolvere, come spesso succede, in sede parlamentare poiché è talmente complicata la cosa che è stato meglio non parlarne affatto. Io lo dico solo in termini di testimonianza. Testimonianza della difficoltà di affrontare questo problema della gestione di territori ampi, proprio perché intervengono numerosi interessi, non soltanto quelli dei soggetti che operano avendo lo stesso obiettivo, ma interessi di soggetti che operano avendo obiettivi in conflitto totale con quelli che sono gli obiettivi della conservazione e dello sviluppo sostenibile.

Quindi, su questo aspetto occorre porre in evidenza una lacuna di una nostra recentissima legge. Non so quando potrà essere colmata, ma certamente so per l'esperienza che stiamo facendo con i siti Unesco, che potremo arrivare in futuro a qualche cosa che ha la possibilità di essere attuata anche a livello nazionale.

FALINI: Grazie. C'era questa domanda che era rimasta senza una risposta, che riguardava appunto l'Italia. Nel nostro paese, come ha appena precisato l'architetto Guido, ciò che si sta elaborando rispetto ai piani di gestione per i siti inclusi nella lista Unesco non è esteso all'intera realtà del patrimonio. Qual è la situazione in Spagna e in Francia?

MORA: In Spagna il piano di gestione e anche la programmazione economica sono documenti inclusi all'interno di un piano regolatore o di un piano regionale di ambito territoriale. La compilazione di questo documento è obbligatoria all'interno del piano, in Spagna si chiama la programmazione economica.

FALINI: Sì, ma è un pò diverso. Il piano di gestione non riguarda la programmazione economica, ma le modalità, al di là del programma finanziario che comunque include, i tempi, gli enti che sono associati, il monitoraggio. Si tratta della gestione in senso proprio, non soltanto della programmazione.

MORA: Il documento più simile è la programmazione dell'azione all'interno del piano regolatore.

FALINI: Un aspetto molto importante è quello che viene definito monitoraggio, il controllo nel tempo, il quale - trattandosi di un programma iterativo che nel tempo si modifica e adatta a seconda dell'evoluzione delle situazioni - include anche la verifica del piano di attuazione.

GUIDO: Vorrei aggiungere che effettivamente non si tratta solo di un piano, si tratta di un sistema di coordinamento e infatti anche nell'ambito patrimonio mondiale prima si parlava del management, piano di gestione, adesso si parla di management sistem. Volevo anche sottolineare che quando noi entriamo nell'ambito della sacralità di un sito, di una proprietà, questo aspetto che non è necessariamente previsto nei piani, nella legislazione. Tuttavia è una qualità di un sito che richiede particolare attenzione ed anche particolare cura dalla parte delle istituzioni coinvolte.

GRUBERT: La discussione è molto ricca e per quanto riguarda la Francia, come abbiamo cercato di riassumere con gli interventi precedenti, ci sono delle regolamentazioni, delle leggi che

portano a dei documenti che potremmo chiamare piani di gestione, se limitiamo la gestione all'evoluzione degli elementi costruiti e degli spazi; ma non ci sono documenti globali per l'evoluzione degli edifici e delle infrastrutture e l'evoluzione delle infrastrutture economiche. Credo che questa sia un'enorme mancanza in Francia, arrivare ad avere un approccio integrato degli sviluppi o dell'evoluzione dei territori con l'evoluzione fisica, una pianificazione urbana che permette di vedere quali saranno le autorizzazioni per costruire o le autorizzazioni rilasciate per l'insediamento di nuove infrastrutture. Al contrario le persone incaricate dell'evoluzione economica, dello sviluppo del commercio, dell'industria, dell'agricoltura, non siedono intorno allo stesso tavolo e credo che sia questa la cosa più nociva e che fa sì che noi ci avviciniamo al problema sempre parzialmente, mancando sempre altri aspetti. La difficoltà più grande è quella di riuscire a mettere tutte le persone giuste attorno allo stesso tavolo. Alla fine credo che sarebbe importante lavorare insieme per definire quello che sono i piani di gestione, ne avremmo tutti molto bisogno. Per quel che riguarda la specificità del carattere sacro di un monumento, avrete capito che io preferisco parlarne in termini di beni culturali. Esistono dei beni culturali che dobbiamo tutti identificare, valorizzare e preservare e far vivere per il futuro, alcuni comportano degli elementi sacri, spirituali o religiosi, altri no ma credo che sia importante tener bene in mente che in Europa c'è una diversità culturale e una diversità religiosa, ci sono persone che non hanno nessuna religione ed è importante, nel modo in cui sviluppiamo il nostro interesse per il patrimonio, di assegnare un ruolo ben definito ad ognuno di questi modi di pensare e credo che negli interventi che abbiamo ascoltato ieri e oggi, forse più oggi e precisamente questa mattina, la religione ha avuto, ai miei occhi, un ruolo troppo importante, è stata ... mi verrebbe di usare il termine "propaganda", ma forse non dovrei farlo. Credo che bisognerebbe stare attenti ad avere un approccio multiculturale.

GIRARD: Al momento in Francia il patrimonio rientra nel campo culturale e architettonico, facciamo molta fatica a risolvere questa questione, integrando tutte le dimensioni, per quanto riguarda Mont Saint Michel il problema riguarda il Ministero, ma riguarda anche la difficoltà a integrare tutto l'insieme e questo è amplificato dal fatto che al momento il patrimonio non è decentralizzato e che tutto è ancora legato allo Stato. Da noi lo Stato è comunque garante di quello di cui Mireille Grubert ha parlato, ovvero dell'equilibrio culturale, perché bisogna fare molta attenzione - avremo senz'altro questa difficoltà nella decentralizzazione in atto in Francia - a non creare una situazione di squilibrio e a rendere la questione del patrimonio libera da ogni appropriazione di parte, o addirittura settaria.

Ciò che volevo solo aggiungere è che troppo patrimonio uccide il patrimonio. Perché quando si considera un luogo solo come un patrimonio da vendere turisticamente o culturalmente allora abbiamo dei luoghi che vivono male, vivono male in rapporto con la popolazione locale, ad esempio i pescatori e gli agricoltori attorno a Mont Saint Michel, e vivono male dal punto di

vista ecologico e dal punto di vista culturale. Quindi bisogna fare molta attenzione ad integrare tutti gli aspetti per sviluppare una vera politica del patrimonio. La questione centrale del patrimonio è a mio avviso quella del vivere quotidiano dell'uomo e quella di non perdere mai di vista questo aspetto umano.

FALINI: Grazie. Se non ci sono altri interventi vorrei soltanto segnalare in effetti come questi diversi casi di studio che noi abbiamo confrontato, non sono soltanto casi di studio con tipologie e luoghi diversi: un itinerario, un monte che si identifica con una grande abbazia, un monte come il Monteluco a predominanza naturalistica e spirituale, sono anche tre realtà che si trovano nella filiera turistica in situazioni molto diverse e dalle quali si possono trarre diverse utili indicazioni. Saint Michel ci mette in guardia su uno dei temi chiave del programma di gestione, ossia il controllo dei fattori negativi che possono interessare il bene, i quali, come è noto, non sono soltanto di carattere naturale - terremoti, alluvioni, altri rischi ambientali - ma, come spesso accade, ad incidere sono i fattori umani. Il turismo in eccesso è uno dei rischi da cui proteggere il bene, oppure le ricadute economiche che possono denaturare il luogo e fargli perdere il proprio significato. E nel chiudere questo dibattito volevo ricordare una frase che invece era d'apertura dell'intervento dell'arch. Guido, che ricordava come i piani di gestione, dal 2001 resi obbligatori dall'Unesco, abbiano come obiettivo proprio quello di garantire la salvaguardia dei valori per i quali il sito è stato nominato. Perché sono quelli che devono essere trasmessi alle generazioni future. Quindi il piano di gestione ha molti obiettivi, ma certamente quello di conservare il bene nei valori, significa che i valori vanno mantenuti e questi non agiscono e permangono indipendentemente da noi. In chiusura ringrazio tutti coloro che hanno partecipato al dibattito e spero che le molte cose che avremmo ancora da dirci siano oggetto di altri, altrettanto proficui scambi futuri.

Stampa:
LITOSTAMPA 3B - SPOLETO
Loc. Madonna di Lugo
Tel. 0743 223770 - Fax 0743 207601
E-mail: info@litostampa3b.it



Comune *di* **Spoletto**



La Sapienza
Università degli Studi di Roma

aCa ASSOCIAZIONE NAZIONALE
CENTRI STORICO-ARTISTICI



L-UNIVERSITÀ TA' MALTA



UNIVERSITY OF MALTA