

Culti arcaici dal paganesimo alla cristianità: tradizione e tracce archeologiche nell'entroterra savonese

CARMELO PRESTIPINO

Istituto di Studi Liguri - c.prestipino@virgilio.it

Abstract. Nell'entroterra savonese sono ancora presenti le tracce, impresse nella roccia, di culti arcaici legati a molteplici divinità e, sovente, i segni della cristianizzazione operata in seguito, ovvero di quel processo di assimilazione degli antichi miti nella mitologia cristiana. La loro presenza non permette di identificare e delineare con precisione le caratteristiche dei singoli culti, eppure lo studio archeologico di queste aree, in combinazione con lo studio della toponomastica, delle tradizioni popolari e di alcune fonti letterarie, può fornirci elementi preziosi per la ricostruzione, sebbene mai certa e definitiva, della mentalità arcaica delle popolazioni liguri montane.

Premessa

L'uomo, sin dalla più remota antichità, ha ritenuto di vedere presenze sacrali nelle caratteristiche geologiche di un luogo, identificando nella particolare conformazione di una roccia o di un albero, nella cima di un monte o in una sorgente, quegli elementi suggestivi che erano sufficienti a scatenare in lui pulsioni fortissime, tali da giustificare l'esigenza di identificare il luogo con *segni del sacro* tangibili e riconoscibili.

Secondo questa concezione religiosa i passi montani, i guadi, le sorgenti, le cime dei monti o le delimitazioni territoriali esigevano segni materiali di venerazione: incisioni sulle rocce, costruzione di altari, raffigurazioni della divinità invocata, offerte alla stessa, sono atti che ci attestano una religiosità antica, spesso trasformata, in secoli più vicini a noi ed in ambito cristiano, in forme di superstizione o di devozione distorta.

Aree privilegiate di queste manifestazioni furono senza dubbio le cosiddette *terre alte*, cioè quei luoghi in cui l'azione dell'uomo si arrestò, con l'abbandono delle attività tradizionali, in epoche abbastanza recenti, senza completare quello stravolgimento del territorio di cui ormai si vedono tracce ovunque sia giunta la nostra *civiltà*.

Le aree montane sono anche quelle che più hanno il ricordo dei miti e delle tradizioni del passato: lo scorrere del tempo in queste comunità era legato alla tradizione orale ed ebbe una persistenza notevole. Nelle terre alte i tempi dell'uomo nella giornata lavorativa e nel ciclo delle stagioni, il *genius loci* di molti ambienti, non furono sostanzialmente modificati per migliaia di anni (MANNONI, 2003, 35). Pertanto, attraverso le caratteristiche di questi luoghi oggi negletti e dimenticati si possono identificare, attraverso quei



L'area della Valbormida - la zona delle rocce incise

segni del sacro, quali le incisioni rupestri e le rocce-altare, manufatti di chiara matrice antropica, le tracce di culti ancestrali e di rituali scomparsi.

Altre testimonianze rilevanti, purtroppo sempre più scarse per la progressiva scomparsa dei testimoni, portatori di una cultura di cui restano solo frammenti labili, sono quelle fonti orali e folkloriche: favole, leggende, tradizioni o rituali di culto, che sono sopravvissute sino ai giorni nostri.

La loro diffusione in terre ove fu prevalente una attività di pastorizia, isolate ed estranee all'agricoltura ed alle sue pratiche, ci impone subito di interrogarci su tale fenomeno, chiedendoci se considerarli soltanto superficialmente legati ad una cultura della pastorizia, oppure se in tutto ciò vi sia invece da cogliere la trac-

cia arcaica di una presenza di culti celebrati dalle popolazioni locali nelle loro terre alte, viste come luoghi deputati al *sacro* e soltanto incidentalmente utilizzati, in seguito, come luoghi di pascolo (PRESTIPINO, 2002, 116).

In ogni caso queste molteplici tracce ci daranno indicazioni significative attorno alla possibilità di identificare almeno parzialmente i luoghi di culto arcaico dell'uomo dei nostri monti; tra questi elementi le rocce incise sono state quasi unanimemente riconosciute come appartenenti alla sfera della sacralità, dapprima pagana e successivamente, in alcuni casi, cristiana.

Quindi, utilizzando queste testimonianze come presupposto, occorre affrontare, con la ricerca sul terreno abbinata ai metodi consueti dell'archeologia, la

complessa problematica delle presenze di luoghi di culto arcaico nelle zone montuose dell'entroterra savonese, area di competenza della Sezione Valbormida dell'Istituto Internazionale di Studi Liguri e del suo staff di ricercatori.

L'area indagata, ancora in esame per la presenza di una notevole mole di indizi significativi, si identifica con i bacini delle tre Bormide; già questa prima singolarità è degna di segnalazione: questi tre fiumi, che scorrono in tre diversi solchi vallivi, portano tutti lo stesso nome, chiaramente ispirato al dio ligure Bormo/Bormanus.

La Bormida di Mallare trae origine poco sopra il paese omonimo; la Bormida di Pallare scaturisce sopra l'abitato di Bormida, ai piedi del monte Settepani e del Melogno (i due massicci più alti del territorio) mentre la Bormida di Millesimo sgorga nei prati sopra il paese di Bardineto per scendere poi in territorio piemontese accogliendo a Bistagno le acque della Bormida di Pallare prima di gettarsi nel Tanaro.

La conformazione orografica delle tre valli è caratterizzata, nella loro parte alta, da profondi solchi vallivi contornati da rilievi di modesta altitudine ma di notevole acclività; in alcuni punti le valli si chiudono a stringere il fiume in una morsa di rocce che in antico precludevano la viabilità di fondovalle, imponendo l'utilizzo dei percorsi di crinale, peraltro più sicuri e congeniali ai viaggiatori medievali.

Che questi fiumi abbiano condizionato in modo notevole la cultura altovalbormidese si può evincere da un piccolo significativo dettaglio: nei dialetti valbormidesi non esiste una parola specifica per designare il fiume: mentre i corsi d'acqua minori, siano essi perenni o stagionali, assumono la forma dialettale di *rian* (retano) o *riana* (retana, come si legge negli antichi catasti) esso si definisce soltanto con la denominazione dialettale di *Bùrgna/Bùrmia* (a seconda dell'inflexione dialettale) forma dialettale che designa il fiume Bormida, che è poi applicata a qualsiasi corso d'acqua.

Pertanto un valligiano che volesse parlarti del fiume, in senso generale, vi parlerebbe di una *Bormida*, intesa come "fiume" in senso lato.

Questa singolare lacuna, che ha fatto sì che i valligiani non sentissero il bisogno di un termine specifico per citare un fiume, non è l'unica: un'analogia situazione di *assenza* si è presentata, altrettanto forte, nella conservazione di tracce

archeologiche o toponomastiche legate al culto di queste acque così significative.

Infatti, la tradizione popolare conserva nella propria memoria leggendaria un ridottissimo patrimonio di miti o episodi mitizzati; ancor meno visibili sono i segni di una possibile frequentazione di matrice protostorica. La causa prima di questo stato di cose va ricercato nella sistematica antropizzazione dei fondi vallivi, che si avviò in maniera massiccia già nel sec. XI e che durò sino ai giorni nostri cancellando ogni eventuale traccia di un passato arcaico.

A tutto ciò si sovrappose, a partire dalla metà del sec. XVII, un massiccio sviluppo di attività metallurgica, che ebbe il suo culmine nell'industrializzazione del sec. XIX, con un notevole fenomeno di accentramento (sia materiale che intellettuale) attorno a queste attività, con conseguente cancellazione dei miti e dei ricordi del mondo rurale destinato ad una funzione marginale in questo contesto.

Quindi fu quasi una scelta obbligata la nostra attenzione per le aree meno antropizzate, concentrando l'attenzione sulle zone più impervie e dimenticate, dove potevano conservarsi ancora tracce di epoche lontane; l'ipotesi di lavoro su cui ci si mosse era semplice: la presenza di rocce incise o di luoghi segnati da leggende potevano essere state quei luoghi in cui le popolazioni locali dedicavano alle loro divinità i culti dovuti, dove sarebbe stato possibile riscontrarne le tracce.

Ovviamente di tutto l'apparato culturale connesso al sito si sarebbe conservato solo il segno inciso, perché più evidente e duraturo, mentre le tracce deperibili sarebbero scomparse per degrado naturale o per azione antropica successiva, rendendone impossibile l'identificazione.

A fronte di questa situazione avremmo potuto contare soltanto sull'indagine sistematica del territorio, sul rinvenimento fortuito di un sito o sulle ultime sopravvivenze di leggende o superstizioni, utili per l'identificazione di luoghi di culto antico; infatti, queste leggende, o spesso anche le usanze tramandate dalla cultura pastorale, sono riconoscibili come tracce o frammenti di credenze o rituali provenienti dal più lontano passato, che ricompaiono, talvolta modificati ed elaborati, nella memoria degli anziani o in gesti compiuti dalle ultime comunità di pastori.

Il mondo chiuso delle terre alte, fermo nella propria cultura scandita da tempi lunghi e tramandata oralmente, conservò

sino a tempi recenti rituali e credenze arcaiche risalenti all'età precristiana; la loro sopravvivenza non subì danni irrimediabili durante la dominazione romana, che non si spinse in maniera invasiva in quelle aree montane e marginali; comunque va ricordato che i romani furono sempre tolleranti verso i culti naturalistici che incontravano, talvolta facendoli propri ed adottandoli.

Proprio grazie alla cultura romana, ed alla sua grande capacità di tramandarci memorie scritte, oggi noi possiamo cogliere qualche frammento di queste antiche venerazioni; infatti vediamo come Tibullo (54 - 18 a.C.) ci parli della riverenza alle divinità della terra nella sua elegia sui piaceri della vita campestre:

NAM VENEROR SEUSTIPES HABEAT
DESERTUS IN AGRIS
SEU VETUS IN TRIVIO FLOREA
SERTA LAPIS:

ET QUOCUMQUE MIHI PONUM
NOVUS EDUCAT ANNUS
LIBATUM AGRICOLAE PONITUR
ANTE DEO.

Traducibile come: "Io venero (le divinità rappresentate) tanto da un solitario tronco di legno in aperta campagna, quanto da una vecchia pietra posta in un crocevia, coronati da serti di fiori: e qualunque frutto mi produce la nuova stagione, lo offro come primizia alle divinità campestri" (FERRO, 2002, 51). Anche i culti delle acque furono tramandati in forma scritta dal mondo romano, fu Seneca a scrivere: "Noi veneriamo la sorgente dei grandi fiumi: altari segnano il luogo dove un fiume è scaturito. Si onorano con un culto le sorgenti di acque termali. Il colore cupo e l'insondabile profondità delle loro acque hanno conferito ad alcuni stagni un carattere sacro" (SENECA, 41, 3).

Da questi frammenti si evince come il mondo romano si ponesse rispettosamente di fronte alle antiche venerazioni, lasciandole intatte ed anzi accogliendole nella propria religiosità.

La cristianizzazione

Con l'avvento del Cristianesimo i miti e le pratiche religiose delle età arcaiche, dedicati alle acque, alle cime dei monti ed alle rocce, conobbero invece tempi duri: il Cristo non ammetteva altri simboli.

Tuttavia i gesti ed i luoghi legati a culti arcaici furono rielaborati sulle basi della nuova fede, in età altomedievale e medievale, alla luce della nuova espe-

rienza religiosa e mantennero comunque un loro vigore, paradossalmente proprio grazie alla pratica della *cristianizzazione*, che involontariamente ne tramandò il ricordo sino a noi, non riuscendo a sradicarne completamente la funzione.

Nell'ambiente naturale, a partire dal V secolo, si inasprì la lotta agli *idoli naturali*, ultime tracce visibili degli antichi culti e delle ideologie magico-religiose del più lontano passato; tuttavia il cristianesimo, religione antimagica nella sua essenza, conservava un involontario spiraglio che si aprì alle antiche magie: infatti, esso accoglieva l'esistenza di angeli e diavoli (MANSELLI, 1976, 293-329).

Queste presenze, provenienti dalla mentalità giudaica, aprivano una breccia all'interno della struttura ideologica cristiana per le antiche religioni pagane: infatti gli dei greco-romani ed i vari idoli naturali furono degradati al rango di demoni ingannatori, con i quali satana avrebbe potuto carpire la buona fede dei credenti (SEZNEC, 1940).

Bersagli privilegiati degli evangelizzatori furono quindi le fonti, i boschi sacri, le cime dei monti e le pietre (dolmen, menhir e rocce incise) *oggetti di culto* che erano la più eloquente testimonianza della presenza del maligno. Però quest'azione distruttiva costringeva ad un involontario ma inevitabile riconoscimento del culto pagano da estirpare, restituendogli così una connotazione sia

pure negativa; a ciò si aggiunga che gli antichi dèi furono molto restii a scomparire: la gente delle campagne continuava ad essere affezionata alle proprie *potenze* soprannaturali e misteriose.

La lotta alle suggestioni degli antichi culti idolatrici ebbe vari aspetti: a seconda della formazione religiosa del santo cristianizzatore si poteva assistere alla sovrapposizione del nuovo culto cristiano sulle antiche presenze *diaboliche*, elevandovi un edificio al nuovo Dio (BERTUZZO et al. 1998, 27). In altri casi si procedeva ad una radicale distruzione, ad esempio il canone 20 del Concilio di Nantes del 658 ordinava: “[...] (si dispone di): *rimuovere e gettare in luoghi dove non si possa più trovarle le pietre venerate nelle foreste o presso le rovine, oggetto di falsità diaboliche sulle quali si depositano ex-voto, candele accese ed altre offerte[...]*” (ARCA & FOSSATI, 1995, 97).

Naturalmente ciò non era sempre possibile, sia per le dimensioni dei monumenti di culto da convertire o cancellare, sia per le resistenze delle comunità locali, affezionate ai propri antichi dèi; in tal caso i santi ripiegarono sulla pratica della cristianizzazione del sito, cioè sulla riconversione dell'idolo pagano ad oggetto di venerazione del nuovo Dio, sia attraverso l'apposizione di segni materiali (croci o edifici sacri) sia attraverso la modifica delle antiche credenze, rielaborate in funzione della nuova fede.

Questo è il caso tipico dei megaliti e delle rocce incise, che furono cristianizzate con la sovrapposizione della croce; in un episodio della vita di san Patrizio, evangelizzatore dell'Irlanda, troviamo ben descritto il gesto cristianizzatore del Santo: *egli percorse col suo bastone pastorale la roccia in cui...si celava un perfido demonio che dava responsi al popolo...* l'azione provocò la subitanea fuga del demone e lasciò sulla pietra, ad imperitura memoria dell'evento, l'impronta del bastone pastorale del santo, cioè una croce incisa (O' DUIGENNAINN, 1940, 301).

La traccia di un simile rituale cristianizzatore è presente sulla maggior parte delle rocce incise dell'entroterra savonese, a partire dall'area del Beigua per passare a quelle valbormidesi e finallesi.

Metodologie d'indagine

Partendo da questo complesso quadro preliminare abbiamo cercato di individuare, attraverso l'interpretazione delle tracce archeologiche, delle fonti scritte ed orali, della toponomastica dei siti e dell'arte sacra medievale alcuni tratti salienti dell'*immaginario popolare*, che spaziava dal fantastico al religioso sino al diabolico, tentando di localizzare poi i luoghi di culto antico.

Una simile tematica coinvolge un orizzonte di ricerca pressoché illimitato, spingendoci oltre l'archeologia per inoltrarci nel campo del folklore, della religiosità e dell'arte, con implicazioni sociali e psicologiche tali da rendere il lavoro di una vastità impressionante; consapevoli di ciò abbiamo limitato il nostro studio ad alcune tematiche, particolarmente legate all'immaginario delle rocce incise, delle rocce ritenute megalitiche, delle espressioni leggendarie che parrebbero legate ad alcune vicende culturali, senza inoltrarci nel tema delle motivazioni profonde, di carattere magico-religioso, che ci porterebbero a sconfinare oltre i limiti materiali di questo lavoro.

Emerge inoltre una difficoltà ad incasellare in uno spazio culturale ben preciso l'immaginario delle popolazioni rurali: quelle espressioni culturali che per noi moderni potrebbero essere interpretate come semplici elementi folklorici, dovrebbero invece considerarsi come inscindibili elementi di una profonda religiosità, sia essa identificabile nelle antiche religioni animistiche, sia in quella di successiva matrice cristiana.

Croci di cristianizzazione su un masso-altare a Millesimo (SV)



Millesimo: masso-altare su un percorso antico

La caratteristica e tormentata orografia dell'entroterra savonese, a cui si aggiunge una boscosità intensa, rende difficile localizzare ipotetiche tracce di culti, essendo in totale assenza di notazioni epigrafiche, toponomastiche e spesso anche archeologiche; le uniche tracce rimaste in sito sono le incisioni rupestri e qualche roccia dalle caratteristiche singolari.

In particolare, la presenza di rocce coppellate o incise a figurativo, paiono essere gli unici indicatori rimasti di possibili luoghi di culto; a convalida di questa nostra valutazione ci sono due significative testimonianze, in cui le rocce coppellate sono state riconosciute come luoghi di culto di età preromana: l'uno è il sito di Aosta, dove le presenze di coppelle con canaletti e vaschette sono state associate ad un luogo di culto preromano (BAROCELLI, 1934, 53-59) l'altro si colloca a Montaldo di Mondovì, dove un'analoga identificazione è stata ipotizzata anche per le coppelle presenti in sito (GAMBARI & MANO, 1991, 29-33).

Usando come indicatore analogico queste due particolari situazioni cercheremo di ipotizzare, per le aree montuose valbormidesi dove le incisioni rupestri appaiono numerose, una valutazione attorno all'ipotetica esistenza di luoghi di culto arcaico.

I luoghi di culto:

Biestro (SV) Bric Gazzaro (Monmartino) Un culto di cima?

Che la solitudine delle vette dei monti fosse sede privilegiata degli dèi è un dato comune a molte religioni: basterà ricordare l'*Olimpo*, dimora degli dèi greci, o il *Monte Meru* della tradizione vedico-brahmanica indiana, identificato oggi con la vetta del *Kailash*, nel Tibet occidentale, meta dei pellegrini buddisti ed induisti o, ancora, il *Kun-Lun* cinese da dove sarebbe disceso, secondo la leggenda, il primo imperatore, per giungere infine al *Sinai*, dove Mosè ricevette le tavole della Legge.

Per restare in ambito più ristretto noteremo che anche le popolazioni della catena alpina avevano i loro dèi in cima ai monti, ne sono un esempio il *Monginevro*, antico *Mons Matronae*, dove si ritiene che si adorassero le *Matronae*, (AMMIANO MARCELLINO, XV, 10, 6) o il *Gran San Bernardo*, dove si venerava *Juppiter Poeninus*; qui il preromano dio *Pen*, signore della montagna, benevolo e temibile al tempo stesso,



Il bric Monmartino visto dalla rocca del Castellazzo (Biestro)

venne assimilato a Giove e latinizzato; da questa divinità, *Pen=Poeninus*, prese il nome la catena montuosa degli Appennini (FRESCHI, 1975, 40).

Anche molte cime della catena montuosa appenninica ligure costiera parrebbero essere state identificate come montagne sacre: a levante del Savonese troviamo il *Monte Beigua*, ricco di rocce incise e di luoghi di culto (PRESTIPINO, 1999) il cui nome stesso propone una significativa assonanza con un'altra cima delle Alpi Marittime: il *Monte Bego*, montagna sacra agli antichi *Liguri* (DE LUMLEY, 1996), e l'*Ingo*, che venne identificato come eponimo dei *Liguri Ingauni* (LAMBOGLIA, 1965).

Quindi è ragionevole pensare che le comunità delle aree circostanti i massicci montuosi della fascia appenninica individuassero sulle loro vette i luoghi di venerazione delle varie divinità; ovviamente ciò poteva accadere anche su cime minori, a ridosso degli insediamenti.

Questo concetto pare applicabile in modo particolare al *Bric Gazzaro* (definizione IGM), comunemente noto, in sede locale, col termine di *Bric Monmartino*, dove le tracce rimaste ci permettono di formulare l'ipotesi che la vetta fosse sede di culto per qualche ignota divinità locale.

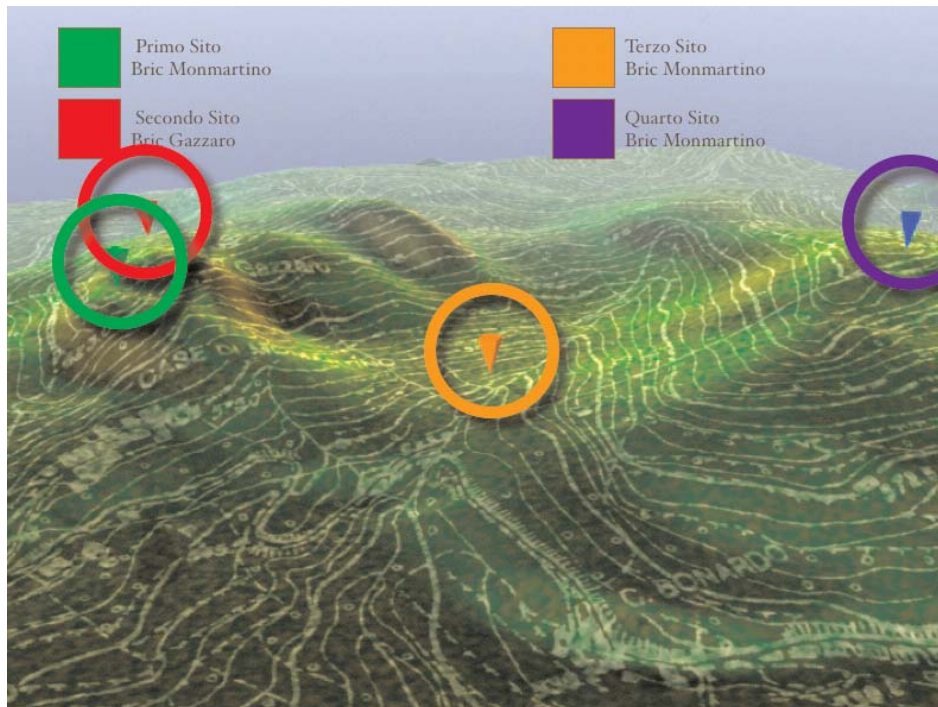
L'ipotetica area di culto del Monmartino si sviluppa complessivamente per circa 100 metri lungo la dorsale che porta alla sommità, presentandosi con caratteristiche profondamente differenziate, parten-

do dall'estremo Ovest della dorsale (poco sopra le case della frazione Monmartino) estendendosi sino alla cima, posta a quota 670 m slm, altezza modesta, ma comunque tale da renderlo visibile da un'area vastissima della valle. Il massiccio del Monmartino è collocato infatti tra le valli di Plodio e di Pallare, le cui popolazioni hanno usato, per secoli, il valico della *Colla* come naturale collegamento, mentre un secondo valico, detto *Colla di Panfri* (più malagevole ma non meno praticato in antico) portava da *Biestro* alla piana di Carcare.

La zona è caratterizzata da un massiccio affioramento di arenaria del periodo oligocenico che, in molti casi, restituisce resti fossili di conchiglie e vegetali.

Il pendio soleggiato del vasto anfiteatro naturale a ridosso della cima è stato terrazzato in modo grossolano dai contadini (rendendone illeggibili le condizioni più antiche) mentre il versante a Nord è ripido e del tutto privo di tracce antropiche; le incisioni compaiono sui grandi affioramenti di marne che segnano la cima e sui massi sparsi del versante a Sud, rimasti in loco tra i terrazzamenti perché sarebbe stato troppo arduo rimuoverli; qui si sono conservate tracce di incisioni a coppelle ed altri segni significativi (PRESTIPINO, 2004, 405).

L'accesso all'ipotetica area sacra pare segnalato, dal versante dei sentieri che salgono al valico della *Colla di Panfri*, da una grande vaschetta di circa cm 40 di



Rilievo del Bric Monmartino con l'evidenza dei siti archeologici

(elaborazione grafica di Luca Prestipino)

diametro, (molto compromessa dall'erosione che ne ha falsato la profondità, ma ancora ben riconoscibile) scavata sull'imponente affioramento roccioso che incombe sull'itinerario del valico.

La situazione presenta una forte analogia con quelle presenti a Finale, presso il castellaro della *Caprazoppa* (PRESTIPINO, 2002, 43), ed a Tramonti, lungo un antico sentiero che attraversa un'area di rocce incise (CAVALLO, 1997, 38); risalendo il pendio oltre questo segno si incontra poi un grande masso affiorante, sulla cui parete Sud fu incisa una cappelletta che rimase incompleta, qui appaiono netti i segni di un utensile metallico a punta.

Monmartino: la roccia del piede

La prima traccia importante di questo ipotetico "santuario" di cima compare sull'estremo Ovest della dorsale, dove è ben visibile, su una grande piattaforma naturale, un simbolo pediforme associato ad un cerchio; entrambe le figure sono state incise a percussione con una punta metallica (PRESTIPINO, 1982, 38). (foto 5) L'incisione pediforme è particolarmente diffusa ed importante: è presente nell'Haute Maurienne in Savoia (sul *Rocher aux Pieds*, dove si trovano trenta paia di piedi, al Termignon e al Laslevilland, dove queste figure sono associate a coppelle) mentre in

Valcamonica troviamo un'analogia associazione tra piede e cerchio (BERNARDINI, 1975, 114).

La definizione del significato di questi segni è molto difficile, poiché non esiste una chiara metodologia di lavoro su questi simbolismi, però vi è da rilevare che il meccanismo interpretativo del simbolo pediforme, da parte delle popolazioni locali, è uno dei casi più interessanti e documentati dal punto di vista culturale. Questa interpretazione passò attraverso un meccanismo culturale tale da generare una varietà di leggende e racconti che, pur diversificandosi nel riferimento ai protagonisti, rispondono ad uno stereotipo evidente e ripetuto nel tempo.

Già il mondo celtico, a fronte dell'immagine di una presumibile *orma* incisa nella roccia, evidentemente in età anteriori di cui si era perduta la cognizione, la attribuì al proprio eroe, il leggendario *Cú Chulainn*, che secondo il mito, l'avrebbe impressa sulla roccia posandovi il piede nel corso di una epica lotta (AGRATI & MAGINI, 1982, 183).

Da ciò possiamo ragionevolmente supporre che già i Celti avessero perso la cognizione del significato autentico di un segno precedente la loro cultura; i cristiani attuarono poi lo stesso meccanismo culturale, attribuendo i segni pediformi a vari santi, o addirittura alla Madonna o a Cristo stesso.

Potremmo prendere ad esempio principe la singolare narrazione fatta dal nobile Sebastian Ilsung di Augsburg nel 1446, a proposito di una roccia situata a Finisterre, al termine del *Camino de Santiago*: "[...] vi è un alto monte ed il mare selvaggio da tutte le parti quando uno vi sale. Ed è alto mezzo miglio: qui si vede l'orma del piede di nostro Signore nella dura roccia e una fonte che egli ha fatto [...]" (PLOTZ, 1999, 100).

Evidentemente l'autore descrisse come opera divina ciò che era, probabilmente, una singolarità geologica del sito o una incisione pediforme; la narrazione di Ilsung attesta quindi, avvalorandola con la diffusione scritta, una ripetizione del meccanismo culturale usato secoli prima dai Celti, attribuendo il segno ad una origine divina ed assimilandolo così nella cultura e nell'immaginario cristiano.

Questo modello ci appare, ripetuto, in diverse sedi sparse ovunque nell'Occidente cristiano, dimostrandone la forza e la diffusione tra le popolazioni rurali; quindi incontreremo, a Sant'Anna di Vinadio, l'orma lasciata dalla santa presso un santuario a lei dedicato (BERNARDINI, 1975, 87), quella di san Pietro accanto all'antichissima abbazia benedettina di San Pietro di Varatella (ACCAME, 1893, 46), per passare infine a quella lasciata da San Martino presso la chiesetta a lui dedicata a Pareto (Sv) (PAROLA, 1999, 168).

In altri casi si trattò dell'impronta della Madonna, come nel caso di Equi, in Lunigiana; la stessa Vergine lasciò la sua orma a Cremenaga, nel Varesotto, infine citeremo il caso di Zelbio, nel Comasco, dove l'orma sulla roccia fu attribuita a Cristo (GIUSSANI, 1900, 79).

Naturalmente ognuna di queste attribuzioni è sostenuta da una leggenda in cui si dimostrerebbe come la Vergine, o il Cristo o un santo cristianizzatore siano transitati sul luogo, di norma per l'evangelizzazione delle genti del posto, lasciando impressa la propria orma sulla roccia.

Uno degli esempi più suggestivi è il caso della pietra sacra della chiesa di Santa Cristina a Bolsena: secondo la tradizione questa pietra lavica servì da coperchio al sarcofago in cui riposava il corpo della santa medesima, recuperato durante scavi eseguiti a Bolsena nel 1880; su questa lastra tombale sono visibili quattro coppelle congiunte, che la fantasia popolare ha identificato come pediformi e come impronte dei piedi della santa medesima.

In conseguenza di ciò la superficie della lastra fu poi letteralmente levigata dai fedeli che sfioravano la superficie stessa in segno di devozione (LEONARDI et al., 1998, I, 495). Appare abbastanza chiaro, nei casi sopra citati, un meccanismo di cristianizzazione del segno pediforme attraverso una attribuzione a figure importanti della nuova fede, cancellandone così la valenza di età anteriore.

Quindi appare evidente l'importanza di questo simbolo, che fu notato, riconosciuto e reinterpretato dalle popolazioni locali; nel caso del pediforme del Bric Monmartino non si hanno però connessioni leggendarie, che potrebbero essere scomparse con gli ultimi vecchi che furono depositari delle leggende locali; ma va sottolineato anche che il segno in questione giaceva ricoperto da un massiccio strato di terra e fu recuperato solo dopo un lungo lavoro di ripulitura della roccia medesima; l'unico indizio che condusse alla sua scoperta furono i numerosi segni cruciformi (croci cristiane) incisi sulla parete frontale della piattaforma, suggerendo così l'ipotesi di ulteriori scoperte con la ripulitura della roccia e l'indagine completa.

Accanto alle incisioni del piede e del cerchio compare, molto corrosa, una sequenza di cospicue allineate a modulo ed associate ad altri segni meno definibili; la loro presenza propone una forte analogia con moduli simili presenti sulla *Pietra Scritta* del Monte Beigua e soprattutto con una complessa istoriazione (anche questa con la presenza del cerchio) di recente scoperta sul versante Est ed in fondovalle del Bric Monmartino, attualmente in studio.

Tutta l'area interessata da questa manifestazione appare poi come delimitata dalla presenza di due cospicue, profondamente incise in modo molto regolare e con un utensile utilizzato probabilmente a rotazione, poste ai due estremi su affioramenti presenti sul costone medesimo.

Monmartino, la cima: cospicue e masso-altare

Lasciate alle spalle la roccia del piede e la cospicua che delimita, ad Est, l'area in questione, e risalendo verso la cima noteremo che gli affioramenti, in arenaria a banco e di grandi dimensioni, si presentano fittamente cospicuiti con cospicue dal diametro variabile tra i 4 ed i 15 cm; la profondità non supera quasi mai i 6 cm e molte di queste cospicue sono collegate da canaletti; il quadro

complessivo della manifestazione è reso di difficile lettura a causa dell'azione degli agenti atmosferici che hanno alterato l'originaria fisionomia dei segni (dobbiamo tenere sempre ben presente la possibilità che da tale tipo di roccia si possano staccare degli inclusi, di solito di forma arrotondata o ovoidale, che possono lasciare segni equivocabili con cospicue), tuttavia la presenza di una cospicua rettangolare e di altre cospicue a forma perfettamente circolare prova in maniera certa che si tratta di segni antropici e non naturali.

Ai piedi dell'affioramento di cima, su un grande banco affiorante, è stata scavata una cospicua di grandi dimensioni (cm 40 di diametro) ben riconoscibile benché fratturata dall'azione delle radici di una quercia, a circa m 2 da questa grande cospicua è visibile una seconda escavazione simile, di circa cm 12 di diametro, contornata da una sequenza di cospicue di dimensioni minori; il tutto è protetto da un masso che vi si sovrappone, lasciandone scoperta solo una parte visibile (PRESTIPINO, 2004, 406).

Spostata l'attenzione, verso Ovest, sul banco roccioso affiorante, si scopre un'altra simile cospicua, totalmente ricoperta dal terriccio di dilavamento, di circa cm 12 di diametro.

La sistematica escavazione della cospicua grande non ha prodotto risultati significativi, tuttavia va evidenziato che il materiale di riempimento della stessa, era formato da terriccio di dilavamento in superficie, per uno spessore di circa 30 cm, ma si differenziava nettamente negli strati inferiori, dove compariva solo sabbia fine, evidentemente riconoscibile come arenaria locale, quindi dello stesso materiale litico in sito; non si riscontravano tracce di inclusi, sassi o altri materiali; l'analisi dei pollini nello strato potrà forse offrire qualche indicazione, ma le indagini sono ancora in corso.

Così com'è ancora incompleto il censimento ed il rilevamento delle cospicue presenti sulla cima, poiché l'enorme numero delle stesse, oltre che la difficoltà di identificarle con sicurezza, impongono un lavoro di lungo periodo.

La presenza di un notevole numero di cospicue, collegate con canaletti o isolate sulle piattaforme rocciose della cima ci induce a ritenere, con un ragionevole margine di possibilità, che il sito fosse interessato da culti a cui erano connessi gesti di offerta o gesti propiziatori: che le cospicue possano aver avuto, tra le altre

ipotesi in campo, anche la funzione di contenitori di offerte, parrebbe probabile, anche in considerazione di situazioni culturali tuttora riconoscibili, come quelle ancora presenti nel cimitero di San Candido, in Alto Adige, dove tutte le tombe recano una cospicua cospicuita, o addirittura una cospicua incisa sulla lastra di marmo, dove tuttora i parenti del defunto versano un poco d'acqua benedetta prelevata dal fonte all'interno della chiesa cimiteriale (PRESTIPINO, 2001, 27).

Quindi sarebbe tuttora attivo un rituale di offerta al defunto; nel nostro caso esso sarebbe stato oggetto di cristianizzazione, come dimostrerebbe l'uso di acqua benedetta.

Che rituali di offerta o divinazione possano essere stati associati alle cospicue ci pare documentato anche in età romana, come attesterebbe una iscrizione latina presente sulle pareti del santuario rupestre di Panoias, in Portogallo, che recita testualmente:

HUIUS HOSTIAE QUAE CADUNT
HIC IMM(ol)ANTUR EXTRA INTRA
QUADRATA CONTRA CREMANTUR
- SAN(gu)IS LAC(i)CULIS (iuxta)
SUPERFU(ndi)TUR” traducibile come:
“*Qui sono consacrate agli dei le vittime che vi vengono abbattute: le loro interiora vengono bruciate nelle vasche quadrate e il loro sangue si diffonde nelle piccole vasche circostanti*”; è utile ricordare che il sito di Panoias presenta una sequenza di grandi vasche e gradini di accesso, oltre che cospicue collegate da canaletti (ARCA & FOSSATI, 1995, 98).

Considerando con le dovute cautele l'ipotesi che lo stesso schema mentale e comportamentale della popolazione che frequentava Panoias possa essere applicato anche a popolazioni Liguri, ci pare possibile che qualcosa di simile possa essere accaduto anche sul Bric Monmartino.

Ma le rocce cospicuite di cima non sono l'unico indizio di azione antropica a scopo culturale: ai piedi di queste rocce, sul versante Sud e poco sotto la cima, è stata collocata una gigantesca piattaforma di arenaria, larga m 2,10 e lunga m 2,80 con spessore di circa m 0,80, poggiante sul banco di roccia nella parte posteriore, mentre la parte anteriore è sostenuta da un affioramento naturale su cui è stato inserito un grosso ciottolo spezzato e collocato in funzione di stabilizzatore della piattaforma medesima (PRESTIPINO, 2002, 406).



In alto. Cima del Monmartino, probabile masso-altare



In basso. Dettaglio dell'appoggio del masso-altare

L'orientamento di questo rudimentale balcone artificiale sporgente sulla valle è in direzione SSE, cioè rivolto verso la valle sottostante; sulla superficie liscia della piattaforma appaiono due piccole coppelline isolate. La sistemazione intenzionale del masso, del peso stimato di circa 90 quintali, è inequivocabile e ci porta a ritenere che esso assolvesse alla funzione di rudimentale altare, su cui è lecito presumere si sviluppavano i rituali del sito o su cui gli abitanti del luogo ponessero offerte. Restano imprecisate le ipotetiche divini-

tà venerate nel sito, così come resta incerta la datazione del complesso; in assenza di elementi archeologici probanti.

Unico indizio di frequentazione: l'indagine di superficie dell'area della Colla di Panari ha portato al rinvenimento di ceramica arcaica d'impasto grezzo, ancora da datare sia per la modesta quantità che per le sue caratteristiche, nonché una piccola lamina di bronzo, ben conservata ma di difficile interpretazione, quindi insufficiente a rendere possibile una datazione ipotetica, ma ragio-

nevole.

Perciò, in considerazione di tutte le difficoltà interpretative legate alle riserve che è doveroso valutare, riteniamo che in questa fase di indagine sia opportuno tentare soltanto una valutazione preliminare della situazione complessiva partendo soltanto dai segni incisi ed affidando a futuri approfondimenti con scavi archeologici una definizione più certa della datazione del sito.

Quindi, partendo dai segni incisi nel sito della *roccia del piede*, ed adottando come parametro una comparazione iconografica dei segni (che comunque va accolta anch'essa con cautela, poiché non è provata la coevità di segni analoghi) partendo dallo schema di coppelline allineate a modulo: questo schema è stato ritenuto di possibile datazione neolitica (GAMBARI & MANO, 1991, 29) però segni pediformi associati a coppelle sono stati trovati su un lastrone di una tomba del VII-VI secolo a.C, appartenente alla cultura di Golasecca, spostando ovviamente la datazione del complesso di segni incisi ad epoche più recenti (FUSCO & MIRA BONOMI, 1970, 153-160).

La presenza di segni cruciformi, inequivocabilmente croci cristiane, incisi sulla parete frontale della roccia induce a ritenere che il sito fosse ancora noto in età medievale e sia stato oggetto di cristianizzazione.

Quindi la roccia del piede appare di difficile datazione, anche se certamente databile in età preistoriche, ma di sicura funzione rituale, poiché il segno di cristianizzazione ne denuncia una funzione di luogo deputato ad un culto pagano.

La cima del Monmartino appare invece ben riconoscibile come luogo di culto di cima, dove il grande masso-altare appare come segno di maggiore evidenza per le tracce di una celebrazione cultuale; resta aperta ed irrisolta la datazione dei due siti, che non paiono però coevi, di cui uno (la roccia del piede) è stato oggetto di cristianizzazione.

Tutto ciò rende però evidente che la cima della collina del Monmartino è stata oggetto di attenzioni da parte dell'uomo avvalorando l'ipotesi che essa fosse ritenuta sacra dalle popolazioni locali.

Il Monte Settepani - un culto del fuoco e di cima

Un'altra area allo studio, che ci ha permesso di formulare l'ipotesi che essa fosse collegata a culti delle vette (in questo caso associati al fuoco e rimasti nella tradizione popolare sino a tempi molto recenti) si può trovare sulla vetta del monte Settepani, che sovrasta la valle di Osiglia (Sv).

Il massiccio montuoso domina il territorio valbormidese e dalla sua cima, a m 1385 slm, si gode di una vista panoramica che si spinge sino alla catena alpina da un lato, alla Corsica dall'altro ed alla vista della cima del Beigua sul lato occidentale; la montagna è caratterizzata da ripide pendici su cui compaiono massicci affioramenti rocciosi, accompagnati spesso da imponenti frane di detriti lasciati dall'azione degli agenti atmosferici nel corso dei millenni; questi affioramenti furono identificati dai pastori con toponimi legati alle loro caratteristiche orografiche o a fatti particolari, così è riconoscibile la *rocca cùrma*, cioè quella roccia che si trova al colmo dell'ascensione, la *rocca dei Francesi*, (ovviamente legata alla memoria dell'invasione francese del 1794) ed infine, significativa per la nostra indagine, la *rocca dei falò*.

In questo caso il nostro percorso di indagine si snoda dal passato più prossimo, con la identificazione della tradizione dei falò di san Giovanni, ampiamente diffusi in area valbormidese, per rintracciare poi segni materiali del culto di vetta.

Infatti, è noto che, sino agli anni Cinquanta del secolo scorso, i pastori osigliesi salivano in vetta dove, la sera del 13 giugno, vigilia della celebrazione di Sant'Antonio da Padova, accendevano dei grandi falò attorno a cui vegliavano tutta la notte.

È arduo oggi ricostruire i gesti ed i modi del rituale del falò del Settepani, però è assai probabile che, accanto alle fiamme che rischiaravano la notte estiva, risuonasse il muggito cupo della conchiglia marina usata dai pastori per richiamare la protezione dello spirito della montagna (sostituito dal santo cristiano) sulla comunità supplicante e celebrante (PRESTIPINO, 2003, 63).

Non abbiamo certezza di ciò, poiché gli ultimi testimoni della celebrazione sono ormai scomparsi, ma ricorderemo che il rituale del suono del corno, o della conchiglia marina, è giunto sino ai giorni nostri, come dimostra il rituale del corno a Calizzano (Sv), dove si usa ancora per *chiamare marzo* (BARBERIS, 1988, 77) e

quello analogo in uso, per il 26 luglio festa di S. Anna a Plodio (Sv); in quest'ultimo caso noteremo che si tratta della festa presso una cappella di valico inserita in un contesto di rocce incise con attribuzioni leggendarie (PRATO & PRESTIPINO, 1982, 7).

La ricostruzione del rituale appare quindi ormai ipotetica, mentre l'indagine sulle tracce archeologiche paiono invece un po' più solide e rilevanti: infatti, oltre alle ovvie tracce di combustione sulla piattaforma di cima della *rocca dei falò*, si sono localizzate, sulle pareti della stessa, numerose tracce antropiche significative. Infatti, su queste pareti verticali sono incise alcune coppelle di grandi dimensioni, che parrebbero dei segnava per la cima o dei segnali di delimitazione di un'area ritenuta sacra; segni analoghi appaiono in Val di Susa, su una grande roccia nel comune di Borgone, presso la frazione di S. Didero, dove si trovano associati ad un bassorilievo di età romana a testimonianza di un culto che sopravvisse nel tempo (DORO, 1984, 43). Qui non si rilevano tracce di possibile datazione, però si nota, risalendo verso la cima sulla parete strapiombante sulla valle, una grande piattaforma collocata a balcone e sostenuta da una elaborata struttura di piccole pietre.

Ad un esame superficiale si nota subito che la costruzione è opera antropica e non casuale, come dimostra l'accurata collocazione di pietre a secco di contenimento, però è del tutto priva di coerenza se si esamina la sua funzionalità concreta: infatti, se si volesse ritenere utile come punto d'osservazione del territorio sottostante, si dovrebbe superare la palese contraddizione di un punto d'osservazione che ha forti limitazioni visive a Sud ed a Est, facilmente superabili invece restando comodamente in vetta con una visione a 360 gradi; inoltre va ricordato che la frequentazione del Settepani era limitata, per motivi climatici, ad un periodo che andava dalla primavera inoltrata sino ai mesi autunnali, cioè in momenti in cui la folta vegetazione a faggeta della montagna avrebbe reso del tutto inutile un simile osservatorio.

Esclusa la sua funzione di vigilanza sul territorio sottostante, resta solo la possibilità che essa avesse una funzione legata al culto di cima, ed è suggestivo (anche se certamente indimostrabile) ritenere che fosse in funzione di luogo atto ad accogliere offerte, o come altare destinato all'officiante che suonava la conchiglia marina.

Lasciemo però il campo delle suggestioni per addentrarci in quello delle tracce documentarie: noteremo, infatti, che il rituale dei falò di sant'Antonio da Padova anticipava di nove giorni il solstizio d'estate, mentre il tradizionale falò di S. Giovanni era anticipato di undici giorni; inoltre vi è da sottolineare che la celebrazione di Osiglia anticipa di soli due giorni la commemorazione di san Bernardo da Mentone, detto anche San Bernardo d'Aosta, santo che diede il nome ai due grandi passi alpini (GATTIGLIA & ROSSI, 1984, 155).

La figura di San Bernardo da Mentone è ben nota per la sua lotta ai culti pagani in area alpina, proclamato santo degli alpini nel 1923 da papa Pio XI, egli è stato ritenuto l'intercessore per le malattie che colpiscono i poveri ed il loro bestiame; a convalidare la sua influenza sull'ambiente della pastorizia basterà ricordare che la sua commemorazione segnava, nell'ambiente alpino, l'inizio della transumanza degli armenti (PRESTIPINO, 2002, 120).

Questa singolare serie di coincidenze potrà avere spiegazione solo dopo ulteriori approfondimenti legati ad una più ampia casistica sugli eventi legati alla pastorizia arcaica, però ci pare che il tutto si inserisca in un contesto culturale legato a questo ambiente e si ispiri ad epoche lontane, con solide connessioni al culto delle cime.

Resta evidente, infatti, la traccia di una riconversione al culto cristiano di un rituale legato a culti di cima ed antichi miti pagani; in questo caso assistiamo ad una duplice rielaborazione della mitologia legata a questa cima, compiuta dapprima convertendo un antico culto delle cime ad un santo cristiano, quel sant'Antonio abate ritenuto ovunque come protettore delle greggi e degli armenti (LEONARDI; RICCARDI & ZARRI, I, 1998, 176).

Al santo protettore era dedicata anche la chiesetta nel paese dove si celebrava la festa di Sant'Antonio abate e, in estate, quella di sant'Antonio da Padova; assistiamo quindi ad una singolare commistione tra le due figure: infatti, il nuovo culto ebbe una rielaborazione successiva per ovvi motivi climatici (era improponibile salire il 17 febbraio sul Settepani) con la celebrazione dell'omonimo santo da Padova, che cadeva, come già detto, il 13 giugno, momento che per l'ascensione in vetta e l'accensione dei falò era certamente favorita dalle condizioni climatiche (PRESTIPINO, 2000, 59). Una ulteriore traccia di cristianizzazione

In alto. La voragine dell'Armarossa

in basso. Armarossa, dramme massaliote

di cima si coglie anche in un dipinto di epoca sei-settecentesca in cui l'anonimo pittore, nel raffigurare la cima, vi pone tre croci infisse (NOBERASCO, 2001, 278). Però è doveroso considerare che la collocazione di croci sulle cime dei monti e sui passi montani era molto diffusa anche nel sec. XVIII, quando la croce aveva funzione di segnale di confine ma anche di protezione contro le calamità naturali; ne è prova una delibera del Comune di Bagnasco nel 1717: *“per evitar danni, che possano esser causati dalle tempeste d'ora in avvenire sopra il territorio di questo luogo sarebbe bene far piantare una croce di legno munita di sante reliquie in loco più eminente della regione delle Strechie come anche di far accomodare la croce che si ritrova piantata nella regione della Boscaregna”* (PRESTIPINO, 2005, 368).

Il che ci dimostra che le croci di cima in quell'epoca non avessero più funzione cristianizzatrice, ma servissero solo come protezione del territorio sottoposto alla loro giurisdizione; però, andando oltre questa considerazione, noteremo che nel caso della cima del Settepani è presente una specie di piccolo Calvario dove, accanto alla croce del Cristo, appaiono anche le altre due dei suoi sfortunati compagni.

Poiché l'ignoto pittore aveva dipinto altre croci singole sulle vette circostanti, pensiamo di poter escludere che si tratti di una licenza pittorica, ma si tratti invece di un rappresentazione veristica della situazione in loco; è possibile che la cima conservasse, nell'immaginario popolare, una memoria oscura di cui si doveva esorcizzare il ricordo? Per ora non vi è risposta.

Murialdo: il basilisco dell'Armarossa, un culto della terra

L'ultimo interessante elemento di culto che cercheremo di inquadrare è stato identificato passando attraverso la verifica di una traccia leggendaria, legata alla tenebrosa presenza del mondo sotterraneo: a Murialdo (SV), al sommo di una poderosa parete verticale alta circa 50 metri, che sovrasta l'antica ed oggi disabitata frazione dell'Armarossa (citata erroneamente come Alinarossa nella nuova cartografia regionale), si apre una



profonda voragine naturale, provocata dalla fratturazione verticale dovuta forse a qualche antico movimento tellurico.

La voragine in questione sarebbe stata, secondo la leggenda, la dimora di un terribile basilisco: il mostro usciva annualmente dal suo antro per chiedere alla comunità locale il tributo di una fanciulla che - abbandonata davanti all'antro - non sarebbe più stata ritrovata; ovviamente ciò finì quando un baldo giovane del luogo affrontò il mostro tendendogli una trappola ed uccidendolo per difendere l'amata, destinata al sacrificio; la morte del terribile animale provocò, secondo la scintillante fantasia del narratore, una serie di crolli paurosi che ostruirono per sempre l'in-

gresso dell'antro (SCAVINO, 1973, 85). In questa rappresentazione leggendaria ci parve di poter cogliere indizi importanti: l'esistenza del mostro e l'obbligo del tributo ci proiettavano verso l'ipotesi di un culto prestato ad una divinità oscura del profondo, cui occorreva propiziarsi il favore ed evitarne le ire. La sua uccisione ricordava alquanto la quattrocentesca rappresentazione di san Giorgio che uccide il drago in presenza di una principessa, allegoria della vittoria del santo in presenza delle Chiese, che ci riconduce ancora una volta alla lotta vittoriosa contro culti pagani.

Però, sfrondata la leggenda dall'immaginario, occorre andare in cerca di risposte atte a sostenerne la veridicità; infatti,

occorre ricordare che mostri, serpenti e draghi vari erano patrimonio diffuso nella favolistica di età antica, da spendere nelle lunghe serate di veglia nei seccatoi della valle.

Durante le ricognizioni si ebbe però la prima avvisaglia di una traccia che rendeva verosimile l'esistenza del mostro nell'antro: una piccola nube di vapore, effetto dell'aria moderatamente più calda di quella esterna in periodo invernale, saliva dalle viscere della terra; quindi la memoria popolare che ricordava l'alito caldo del mostro aveva una conferma scientifica.

L'indizio era significativo e poteva dare veridicità alla leggenda, ma la svolta si ebbe quando, sui bordi della voragine, si rinvennero due piccole dramme d'argento, probabilmente destinate ad essere lanciate nella voragine e, per un fortunato errore di mira, cadute sui suoi bordi.

Il rito d'offerta al mostro trovava quindi conferma in quei due piccoli preziosi reperti; si tratta infatti di due dramme d'argento d'imitazione massaliota, del peso di tre grammi ciascuna, sulle cui facce appare la raffigurazione del leone marciante verso destra, sovrapposta dalla scritta "Massa", mentre sull'altra faccia di una delle due monete è tuttora visibile il volto di Diana, parzialmente cancellato dall'erosione superficiale.

La datazione di queste monete è approssimata al sec. II a. C., per cui è probabile che il gesto votivo risalga a quel periodo (GORRINI, 2000, 33).

Il rituale d'offerta di oggetti ed ex voto a fontane o voragini era ben presente nel mondo antico e nel nostro caso saremmo in presenza di un gesto di offerta ad una ignota entità degli abissi; quindi, senza voler stabilire aprioristicamente paralleli ancora da documentare a fondo, vorremmo ricordare che il gesto di offerta al mondo sotterraneo era ben noto al mondo ellenico, cui si ispirarono i Liguri che fusero tali monete: simili oggetti votivi sono stati trovati presso fessure e crepe del terreno, cioè in situazioni analoghe alla nostra, ma anche presso massi-altare o all'interno di santuari preistorici.

Nel sito di Truli, Acharne di Herakio, a Creta, fu rinvenuta una piccola pietra in alabastro a forma di cuore su cui compare una dedica, incisa in Lineare A, che dice:

A-TA-NO-WO-SU-SU O-SU-QA-RE
JA-SA-SARA-ME U-NA-KA-NA-E-NE
La traduzione italiana suona come: "eterno cibo la purificazione e sollevarsi dai peccati gettandoli nel caos. Perciò rifiu-

giati nel tempio", la precarietà dell'esistenza ed il timore dell'ignoto, rappresentato dal buio degli antri terrestri, spinse quell'uomo ad offrire alla divinità oscura la sua offerta, quale fosse la definizione di questa entità ci è ignoto, ma ci pare plausibile pensare che anche l'uomo che gettò la moneta nella voragine dell'Armarossa abbia agito rispondendo allo stesso impulso, tentando così di ingraziarsi la divinità infera che dimorava nell'antro.

Conclusioni

Alla luce degli esempi di indagine proposti, a carattere interdisciplinare e con il costante supporto di una sana dose di prudenza nel trarre conclusioni, ci pare ragionevole concludere che il territorio dell'entroterra savonese ospitasse numerose e diversificate presenze di culti, prestatati alle più varie entità, che hanno lasciato talvolta le loro labili tracce di difficile lettura.

I pochi esempi sopra citati ci dimostrano come sia possibile, percorrendo le strade dell'archeologia, della ricognizione in sito, della toponomastica e delle leggende popolari, avvicinarci a simili manifestazioni, pur essendo ben consci della pratica impossibilità di risposte certe e definitive, ricostruendo quindi la mentalità arcaica delle popolazioni liguri montane.

Bibliografia

- ACCAME P. 1983. *Storia dell'abbazia di S. Pietro in Varatella*. Albenga.
- AGRATI G. & MAGINI M. L. 1982. *La saga irlandese di Cu Chulainn*. Milano.
- ARCÀ A. & FOSSATI A. (a cura di). 1995. *Sui sentieri dell'arte rupestre. Le rocce incise delle Alpi, storia, ricerche escursioni*. Edizioni CDA, Torino.
- BARBERIS L. 1998. *I corni di marzo a Calizzano*. Ed. Comunità Montana Alta Val Bormida, Millesimo.
- BAROCELLI P. 1934. Ricerche e studi sui monumenti romani della val d'Aosta. *Aosta, Rivista della Provincia*, n. 16.
- BERNARDINI E. 1975. *Arte millenaria sulle rocce alpine*. Sugarco Edizioni, Milano, 1975
- BERTUZZO F.; PRESTIPINO C. & SIMONASSI M. R. 1998. *Oltre il segno, proposta di metodologia e schedatura per le incisioni rupestri*. Ed. Comunità Montana Alta Val Bormida - Regione Liguria, Fossano.
- CAPELLO F. 1949. Scoperta di rocce cupelliformi nell'agro segusino. *Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti*, III.
- DE LUMLEY H. 1996. *Le rocce delle Meraviglie*. Ed. Jaka Book, Milano.
- DORO A. 1984. Bassorilievo romano inedito in val di Susa. *Segusium*, 20, ed. Società di Ricerche e Studi Valsusini, Susa.

- FERRO A. 2002. *Ceva e la sua zona*. Ed. Comune di Ceva, Vicoforte.
- FISCHETTI F. P. 1986. *Note a margine del I Convegno Internazionale di Arte rupestre*. Torri del Benaco, 1985, Ed. Antropologia Alpina, Torino.
- FRESCHI A. 1982. *I culti preromani delle Alpi Occidentali e la Valle d'Aosta*. Atti del Congresso sul bimillenario di Aosta, Ed. Istituto Internazionale di Studi Liguri, Bordighera.
- FUSCO V. & MIRA BONOMI A. 1970. *Menhir nella cultura di Golasecca, zona occidentale*. Sibirium, X, Como.
- GAMBARI F. M. & MANO L. 1991. "Le incisioni rupestri di Montaldo: analisi culturale ed ipotesi interpretativa", in MICHELETTO E. & VENTURINO GAMBARI M. (a cura di). *Montaldo di Mondovi, un insediamento protostorico. Un castello*. Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte, Torino.
- GAREA M. 1965. *Il dio Begu*. Varazze, Firenze.
- GATTIGLIA A. & ROSSI M. 1984. Aspects de la religiosité populaire des Alpes occidentales: les cultes de Saint -Bernard de Menton. *Caesarodunum, Bulletin de L'Institut d'Etudes Latines et du Centre de recherches A. Piganiol*, n. XIX, Tours.
- GIUSSANI A. 1900. Antichità zebiesi. *Rivista Archeologica Comense*, fasc. 51, Como.
- GREEN M. 1991. *Le divinità solari dell'antica Europa*. Ed. ECIQ, Genova.
- LAMBOGLIA N. 1965. L'Alta Val Bormida in età romana. *Rivista Ingauna e Intemelina*, anno XX, Ed. Istituto Internazionale di Studi Liguri, Bordighera.
- LEONARDI C.; RICCARDI A. & ZARRI G. 1998. *Il grande libro dei Santi*. Ed. S. Paolo, Torino.
- MANNONI T. 2003. *Problemi esistenziali e cultura materiale dei Liguri*. Quaderni della biblioteca della Montagna "Francesco Biamonti", ed. LASA, Zuccarello.
- MANSELLI R. 1976. *Simbolismi e magia nell'alto medioevo*. Simboli e simbologia nell'alto medioevo, Spoleto.
- NOBERASCO F. 2001. *Conoscente del Papa*. Ed. Delfino Moro, Albenga.
- O'DUIGENAINN M. 1940. "On the Mediaeval Sources for the Legend of Cenn Croich", in RYAN J. (a cura di). *Féil-sgríbhinn Eoin Mhic Néill*. Dublin.
- PAROLA G. 1999. *Mioglia, storia e ricordi*. Ed. Comune di Mioglia, Savona.
- PLOTZ R. 1999. "Il Cammino, i luoghi", in CAUCCI VON SAUCKEN P. (a cura di). *Il mondo dei pellegrinaggi, Roma, Santiago, Gerusalemme*. Jaka Book, Milano.
- PRATO E. & PRESTIPINO C. 1982. Nuove incisioni rupestri nell'area millesimense. *Sabazia*, 2. Ed. Società Savonese di Storia Patria, Savona.
- PRESTIPINO C. 2003. L'immaginario nell'entroterra savonese: dal linguaggio delle rocce al sabba. *Quaderni della biblioteca della Montagna "Francesco Biamonti"*. Ed. LASA, Cairo Montenotte.
- PRESTIPINO C. 2000. *Sulle strade dei pellegrini. Chiese ospedali e ponti sulle vie dei pellegrini nell'entroterra savonese*. Ed. Istituto Internazionale di Studi Liguri, Sezione Valbormida, Cairo Montenotte.

- PRESTIPINO C. 1984. Arte rupestre e megalitismo nell'entroterra savonese. *Sabazia*, 7. Ed. Società Savonese di Storia Patria, Savona.
- PRESTIPINO C. 1982. Arte rupestre in Val Bormida. *Alta Val Bormida, storia arte archeologia onomastica*. Ed. Comunità Montana Alta Val Bormida, Fossano.
- PRESTIPINO C. 1999. *Le incisioni rupestri del Beigua*. Storia di Varazze, Elioferaris Editore, Genova.
- PRESTIPINO C. 2002. *Pastori transumanti in valle Bormida, tracce materiali e documentarie*. Atti del Convegno: Pastorizia, transumanza e segni dell'uomo tra le Alpi ed il bacino del Mediterraneo, Zuccarello.
- PRESTIPINO C. 2001. *Frammenti di sacralità e religiosità nelle incisioni rupestri alpine*. Segni dell'uomo nelle Alpi, Quaderni di Antropologia delle Alpi Marittime, Ed. LASA, Albenga.
- PRESTIPINO C. 2004. "Incisioni rupestri in luoghi di culto?", in VENTURINO GAMBARI M. & GANDOLFI D. (a cura di) *Ligures celeberrimi. La Liguria interna nella seconda età del ferro*. Ed. Istituto Internazionale di Studi Liguri, Bordighera.
- PRESTIPINO C. 2005. *Bagnasco, appunti di storia*. Ed. Comune di Bagnasco, Mondovì.
- QUAGLIA L. 1990. *San Bernardo del Montjou. Patrono dei Montanari e degli Alpinisti*. Aosta.
- SCAVINO G. L. 1973. *Storie e racconti della Val Bormida e del Ponente. Leggende Epantere*. Ed. Tipografia Valbormida, Cengio.
- SENECA. *Epistulae morales ad Lucillum*.
- SEZNEC J. 1940. *La survivence des dieux antiques*. London.