

4. Memorie e tradizioni

Aspetti della devozione popolare nel Friuli Occidentale d'antico regime (nel Cinquecentesimo anniversario dell'apparizione mariana di Motta di Livenza)

di Pier Carlo Begotti

«Dio el ve dia el bon dì», et ipsa respondit:
«Bon dì, e bon Anno»
(Dialogo tra Giovanni Cigana e la Madonna,
dal *Processus super miracula*, 1510)

L'alba di sabato 9 marzo 1510, vigilia della quarta domenica di Quaresima, vide l'inizio a Motta di Livenza di un nuovo capitolo nella storia lunghissima, complessa e nient'affatto conclusasi del culto mariano¹. Tutto cominciò con l'apparizione della Vergine al quasi ottantenne Giovanni Cigana, devoto contadino che stava pregando davanti a un'immagine della Madonna col Bambino racchiusa in un capitello, prima di recarsi a un incontro d'affari in casa di un amico; il fatto segnò il principio di alcune vicende che – in tempi che per l'epoca furono rapidissimi – portarono alla costruzione di un armonioso santuario, capolavoro dell'arte rinascimentale; la basilica divenne fin da subito una meta assai frequentata e un riferimento per i fedeli e le istituzioni ecclesiastiche di Veneto, Friuli e altre regioni. A un mese dalla rivelazione della Vergine, il luogo sacro fu affidato alle cure dei frati francescani (minori osservanti), che ne hanno mantenuto nei secoli la custodia, rimanendovi o ritornandovi nonostante le soppressioni del primo e del secondo Ottocento e le distruzioni belliche. Essi hanno marcato profondamente la religiosità e la cultura popolare del territorio. In questa sede non entreremo nel merito di questioni di fede o in implicazioni teologiche e liturgiche del culto², né tratteremo una sia pur breve storia del santuario³, ma metteremo assieme una serie di notizie e di riflessioni per testimoniare l'immediato e duraturo inserimento del luogo mariano nelle pratiche di vita spirituale e culturale del Friuli Occidentale d'età moderna, giusto a mezzo millennio di distanza dall'evento del 1510.

1. Dettagli linguistici e toponomastici

Tanto in diocesi di Vittorio Veneto quanto in quella confinante di Concordia-Pordenone⁴, la dizione 'Madonna di Motta' – in tutte le sue varianti dialettali – indica ancor oggi almeno le tre seguenti realtà, vale a dire, nell'ordine:

- 1) l'Entità celeste oggetto della venerazione (variamente denominata 'Madonna', 'Maria', 'Vergine', 'Madre di Dio' e così via);
- 2) l'effigie plastica che la raffigura (la statua esibita processionalmente e davanti alla quale i fedeli si fermano in preghiera);
- 3) l'edificio e l'area fisica del culto (comprendente il santuario vero e proprio, la cappella davanti cui pregava Giovanni Cigana, il convento, il parcheggio e l'area verde annessa, il piazzale antistante la chiesa).

Entro il raggio di alcuni chilometri l'espressione è semplificata nel termine 'Madonna' (la 'Madona' per antonomasia): «dir sù un Rosario a la Madona», manifesta una forma di preghiera rivolta alla sacra personalità manifestatasi a Motta; «portar fora la Madona», significa che la statua principale della basilica viene esposta processionalmente⁵; «andar a messa a la Madona» o «andar a confessarse a la Madona», a Pasiano come ad Annone, a Oderzo come a Ghirano o a Cessalto segnalano invece la meta da raggiungere⁶. In quest'ultimo caso, il vocabolo ha l'aspetto di un toponimo dalla chiara connotazione religiosa ('agiotoponimo'); in qualche misura continua una denominazione che sappiamo

4. Memorie e tradizioni

essere in uso precedentemente alla stessa apparizione, specificandone e circoscrivendone il campo semantico, ma ampliandone l'area di diffusione.

Infatti, l'epifania mariana si realizzò «ad quoddam Capitulle, quod est super via publica, eundo versus Opitergium, in quo Capitulli est depicta Immago B. V. M.», come recita il testo del *Processus super miracula* formato tra il 9 e il 13 maggio del 1510⁷. L'edificio sacro conteneva un'immagine affrescata forse nella seconda metà del XV secolo, periodo al quale appartiene con ogni probabilità la stessa cappella⁸, il cui nome dialettale ('cisiol' o 'cesiol') passò a identificare il luogo: «ad Gesiolam» è scritto in un atto del 1 aprile 1510, «in loco Gesioli» il 3 aprile 1510, «in luoco ditto il Gesiol» il 21 ottobre 1510⁹ e così via¹⁰. È verosimile che il capitello sia stato eretto per volere della Confraternita dei Santi Maria e Nicolò o in ogni caso con il favore dell'ente religioso, che era proprietario del terreno. Il sacello sorgeva lungo la strada che usciva dalla città murata di Motta e che, dopo aver costeggiato l'allora esistente villaggio di Redivole (ricordato oggi anche nella forma 'Redigole'), si dirigeva verso Oderzo. Il luogo era agreste, tant'è che la Vergine si manifestò in un appezzamento coltivato, «in quodam campo frumento seminato»¹¹. Risulta chiaro quindi come, nella formazione del nome, la creatività popolare si sia fissata sulla sola emergenza architettonica visibile (o almeno l'unica di cui parlino le fonti), vale a dire il capitello, per dare poi vita alla denominazione locale, 'Gesiol'.

Entro pochissimi giorni il tempietto fu affiancato da un'altra costruzione, poiché gli uomini del posto approntarono in tutta fretta un nuovo capitello coperto di tavole nel punto esatto dell'apparizione («quodam capitello nuper constructo et coperto tabulis [...] in quo loco [...] apparuit quodam Miraculum Gloriosae Virginiae Mariae»), anteriormente al 21 marzo, quando se ne parla per la prima volta come di cosa già avvenuta¹². Sarà questo il nucleo della basilica, nel cui perimetro esterno verrà inclusa, ma lasciandola intatta, la chiesetta in cui era solito fermarsi a pregare il devoto Giovanni Cigana. Da quel momento tutta l'area cominciò a essere identificata con il santuario, 'Santa Maria degli Angeli', 'Santa Maria dei Miracoli', 'Madonna dei Miracoli' e, semplicemente, 'Madonna' o 'La Madonna'¹³.

Questa è, in sintesi, l'origine di una denominazione che si è ulteriormente evoluta fino a essere spogliata, in determinati contesti, del suo valore sacrale: è anche un riferimento puramente geografico, un toponimo ('odonimo'), senza più alcuna relazione con il significante originario. Dire infatti «ho parcheggiato là della Madonna» oppure «ci vediamo alla Madonna» sono espressioni 'neutre', dettate dalla facile riconoscibilità del complesso architettonico che domina il paesaggio e, quindi, dalla sua essenza materiale, oltre che dalla tendenza a economicizzare l'enunciazione: la dizione completa potrebbe essere *«ho parcheggiato vicino alla Basilica della Madonna dei Miracoli» (ovvero nel parcheggio interno) oppure *«ci vediamo davanti (o di fronte o nei paraggi) della Basilica della Madonna dei Miracoli». In conclusione, non necessariamente il locutore che usa il termine 'Madonna' pensa alle sue evocazioni spirituali ovvero lo fa in determinate circostanze del suo pensare e discorrere, mentre in altre situazioni darà peso alla dimensione fisica del toponimo.

Giova inoltre mettere in rilievo una ulteriore complicazione polirematica del termine, poiché 'madona' tanto in Veneto che in Friuli equivale all'italiano 'suocera'. A partire dagli anni '80 del secolo scorso, infine, nuovi elementi di interferenza sono dati dal nome (dalla voluta e ricercata ambiguità) della conosciutissima pop star Madonna; tuttavia possibili motivi di confusione possono essere risolti osservando che, se ci si riferisce alla cantante, non si usa l'articolo determinativo, se ci si riferisce al santuario, alla Creatura celeste o alle sue effigi, lo si antepone al nome proprio: dire «Ascolto la canzone di Madonna» è diverso, per esempio, dal dire «Ascolto la canzone ['il canto'] della Madonna», con riferimento all'inno mariano di Motta. Tutto questo vale in particolare per un'area che, per quanto vasta, è in ogni caso circoscritta e che corrisponde a un bacino di utenti stabilitosi in maniera abbastanza precisa nel corso dei secoli. In altri luoghi non sarebbe possibile una tale immediata identificazione: a Cordovado dire «ci vediamo alla Madonna» significa trovarsi nei pressi del locale santuario e così a San Vito al Tagliamento ('Madonna di Rosa') o a Pordenone ('Madonna delle Grazie'; qui tuttavia è invalsa l'espressione 'Grazie', per esempio 'Quartiere delle Grazie'), giusto per non andare troppo lontano e per rimanere nell'arco cronologico dei primi due secoli dell'epoca moderna come periodo di epifania mariana. Ciascuno di questi luoghi ha certamente i suoi fedeli anche lontani, ma i fruitori costanti e non occasionali¹⁴ si collocano in un raggio d'azione di alcune decine di chilometri, identificabile con la zona in cui il termine 'Madonna' evoca prontamente la 'Madonna di Motta', comprendendo dal contesto grammaticale o semantico che si parla del santuario (o della statua o della Persona) e non della cantante o della suocera.

4. Memorie e tradizioni

2. Modello devozionale

Tra i primi e fedelissimi fruitori ci furono naturalmente Giovanni Cigana e i suoi figli, come fra l'altro si evince dalle pagine nel *Processus* e si esplica in un florilegio di miracoli messo assieme nel 1607¹⁵. Troviamo tratteggiata la pietà religiosa del vecchio veggente da varie testimonianze raccolte nell'occasione: la sua devozione alla Vergine era piena, per il fatto stesso che usava fermarsi quotidianamente a pregare davanti alla sacra immagine ospitata nel sacello. Il risvolto corporeo dell'atto di fede è messo in rilievo dalla sua posizione genuflessa assunta durante la dizione delle orazioni, i cui elementi contenevano, nel *Pater noster*, l'essenza dell'insegnamento cristiano derivato direttamente dalle parole di Gesù e, nell'*Ave Maria*, l'espressione più alta e insieme più popolare della venerazione mariana. Le due preghiere rimasero per secoli la base per l'apprendimento dei rudimenti della dottrina cristiana; tra i numerosi esempi rimasti, ne citiamo due relativi alla diocesi di Concordia. Nel 1704 il parroco di Sedrano dichiarava al vescovo: «Prima gli dico il Pater noster, et l'Ave Maria, et altre orationi con gl'articoli ad alta voce solo, e poi da parte le faccio dire da ogn'uno separatamente»; nel medesimo anno, il collega di San Martino di Campagna specificava il suo metodo di insegnamento: «Il modo è questo, che uno per uno s'insegna la prima, e la seconda parte, et classe ai piccoli, et secondo la capacità, et a quelli che sono instruiti s'ammettono alla Santa Communion, altri nel resto poi secondo imparano si portano all'altre classi, et doppo insegnata la Dottrina da due fanciulli si fa cantar le Littanie della Beata Vergine, et poi a tutti unitamente il Paroco recita il Pater, l'Ave, et Salve, Credo, in modo che tutti lo dicono, et poi si canta una lode, et poi il Deprofundis per li morti»¹⁶.

In altra parte della sua deposizione, Giovanni Cigana specificava (e altri confermarono per lui) che nelle occasioni di preghiera con il *Pater* e l'*Ave* recitava il Rosario, pratica che condivideva in famiglia («et ibi ante Imaginem Beatae Virginia viginti annis continuis dixit Coronam B.V.M.»)¹⁷; frequentava le celebrazioni liturgiche, si accostava regolarmente ai sacramenti, a cominciare dall'Eucaristia e dalla Confessione. Chi lo conosceva, lo descriveva come uomo retto, devoto, onesto, semplice, di buona fama e di vita morigerata, che non bestemmiava e non si dava alla lussuria, che perdonava le offese. Ci fu una sola eccezione, nelle deposizioni, una piccola macchia evidenziata da un testimone in mezzo a tanti elogi («Giovanni dice talora bugie»), ma chi la pronunciò era un personaggio che poteva destare sospetti di parzialità, secondo una ricostruzione assai plausibile¹⁸.

Le caratteristiche dell'apparizione e dell'esemplare esistenza di Giovanni Cigana divennero un modello, ripreso nei decenni e secoli successivi nella confinante diocesi di Concordia per ricostruire la storia di un altro santuario, Santa Maria del Monte in parrocchia di San Lorenzo di Marsure, sulle colline che sovrastano il centro di Aviano. La 'leggenda' di fondazione, trasmessasi oralmente a partire dalla prima metà del Cinquecento, trovò una formulazione scritta solo nel 1712 o, almeno, a quella data risale il documento più antico che è giunto fino a noi. Si tratta di un atto notarile, che – sulla base della copia conservata nell'archivio del santuario – fu pubblicato nel 1972 da Maurizio Lucchetta¹⁹.

In esso si descrive l'apparizione mariana che sarebbe occorsa l'8 settembre 1510 a un devoto contadino avianese, Antonio Zampara, quasi ottantenne, che quotidianamente si fermava in un sacro edificio a recitare il Rosario. Quel giorno ebbe una visione, nel mentre si stava rialzando dalla preghiera per recarsi a casa di un amico e chiedergli un aiuto per l'aratura di un suo campo. La storia di Antonio è del tutto uguale a quella di Giovanni Cigana e simili sono tanto la figura morale quanto i comportamenti religiosi: uomo onesto, retto, ben voluto. Non solo, ma l'intero documento è chiaramente derivato dal *Processus mottense*²⁰: l'anno è il medesimo (1510), al pari del mestiere del veggente, del dialogo con la Vergine, della circostanza della devozione più che ventennale alla Madonna, della preesistenza di una cappella affiancata ben presto da un vero e proprio santuario e tanto altro ancora, tra cui l'annuncio che la manifestazione mariana (con la conseguente attuazione delle sue volontà) sarebbe stata creduta a seguito di un evento miracoloso occorso al chiarore serotino del sole²¹. Il giorno epifanico sembra quasi coincidere, '8' al posto di '9', ma dobbiamo ricordare che le due copie manoscritte del *Processus* riportano entrambi i numeri, frutto di una trascrizione evidentemente contraddittoria, di una lettura incerta ovvero di tradizioni oscillanti²². Il mese, invece, cambia tra Motta e Marsure: settembre al posto di marzo. La data tuttavia non fu scelta a caso, poiché fin dai primi secoli della storia del Cristianesimo all'8 settembre è fissato il 'Dies Natalis' di Maria, il solenne momento che

4. Memorie e tradizioni

la tradizione popolare ha fatto coincidere con la festa della ‘Madonna delle Grazie’²³.

Ancora non sappiamo come mai, per ricostruire la storia del santuario avianese, si sia deciso di ricorrere al modello mottense: evidentemente offriva un modello funzionale, che ben si addiceva alla storia locale così come si era tramandata oralmente. È certo però che il manoscritto del *Processus* circolò in più esemplari con un capostipite comune ma con tradizioni autonome, come fa fede sia la circostanza della doppia lezione relativa alla data (‘8’ e ‘9’ marzo), sia la serie di piccole varianti presenti nei due manoscritti rimasti, come è stato messo in luce dal più recente editore²⁴. Questo importante documento era forse in procinto di andar perduto, nei primi decenni del XVIII secolo? A Marsure, infatti, una sua variante venne copiata nel 1712, a Motta nel 1732; dell’originale o degli originali non è rimasta poi traccia alcuna.

3. Legami con il Friuli civile ed ecclesiastico

Il rapporto tra le due ‘leggende’ di fondazione evidenzia, almeno nel campo della spiritualità e della religiosità popolare, un solido legame tra la diocesi di Ceneda e quella di Concordia e, più in generale, tra la provincia trevigiana e il Friuli, che noi incontriamo già all’epoca dell’apparizione mottense e dei primi passi della devozione. A ben guardare, le relazioni tra i due territori erano strette anche per taluni dettagli che evidenziano l’ampia circolazione di persone, culture, merci e culti; del resto, l’ambito politico, amministrativo ed ecclesiastico non presentava – nella dimensione locale – confini netti e precisi.

O meglio: i confini c’erano, ma le linee tra le attinenze civili e quelle religiose non coincidevano, talora si sovrapponevano e talaltra divergevano, subendo modifiche proprio tra il Quattrocento e il Cinquecento.

Motta apparteneva alla diocesi di Ceneda, così come i villaggi circostanti fino al corso del fiume Livenza, oltre cui si estendeva la diocesi di Concordia; sebbene poste sulla sponda sinistra del fiume, anche Ghirano con Villanova, San Cassiano e Brugnera erano parrocchie cenedesi, mentre il castello di Meduna era una enclave della diocesi di Aquileia. In teoria, la medesima acqua avrebbe dovuto separare la Patria del Friuli dalle rimanenti dipendenze veneziane coincidenti con l’antica Marca Trevigiana. In realtà, la situazione era un po’ più complessa. Da un lato, infatti, la Patria si estendeva anche su numerosi paesi degli attuali comuni trevigiani di Gaiarine e Codognè e su altre porzioni della Marca fino all’altezza di Sacile e Caneva, dall’altro la podesteria di Motta era il riferimento, dal 1485²⁵, per alcune competenze giudiziarie e amministrative delle località di Riviera, Lorenzaga²⁶ e San Stino, che pure erano riconosciute come parti integranti del Friuli. Inoltre, dopo la conquista veneziana del 1419, la vasta giurisdizione del castello di Prata era stata smembrata e, pur non venendo soppressa, era stata assegnata all’amministrazione provvisoria dei podestà di Portobuffolè (per i villaggi alla destra del torrente Meduna) e Motta (per i villaggi alla sinistra), sicché all’epoca dell’apparizione mariana a Giovanni Cigana, paesi della Patria del Friuli come Visinale, Cecchini, Rivarotta, Sant’Andrea, Pasiano (salvo qualche porzione) e altri nei comuni attuali di Azzano, Fiume e Morsano, condividevano la medesima amministrazione di San Giovanni di Motta, Gorgo, Navolè, Redivole e così via. Com’è noto, la giurisdizione di Prata venne ricostituita nella sua integrità e assegnata alla famiglia spilimberghese dei Floridi nel 1514, quando però la costruzione del santuario era ben avviata, nonostante il disastroso terremoto del 1511 e le vicende belliche di quegli anni²⁷.

Nell’area urbana di Motta, all’epoca esistevano altre due chiese dedicate alla Madre di Dio, di cui una era ubicata in ambito cenedese, Santa Maria degli Angeli o Santa Maria dei Morti, cimiteriale²⁸, l’altra, Santa Maria delle Grazie in Riviera, affiancava un convento francescano ed essendo posta sulla sinistra del Livenza, apparteneva alla diocesi di Concordia. Era stata costruita nell’ultimo quarto del XV secolo, forse in luogo di una precedente chiesa dedicata a San Francesco, e venne notevolmente ampliata nel 1502; subì serissimi danni a causa del forte sisma che nel 1511 devastò soprattutto il Friuli²⁹. Questi guasti e il poderoso emergere del santuario mariano non fecero però deperire il convento delle Grazie, che se nel 1529 era quasi spoglio di arredi, mantenne tuttavia i suoi beni fondiari situati a Meduna³⁰; fu poi chiuso d’autorità al principio dell’Ottocento, dopo una vita lunga e tutto sommato prospera. Era naturale, in presenza di siffatte situazioni civili ed ecclesiastiche, che i confini non costituissero entità chiuse e altrettanto si può dire per i secoli passati. Basterebbe citare come esempio la storia del monastero camaldolese di San Martino Rotto, in diocesi di Concordia e nella pieve di San Paolo di Pasiano, che fin dal Duecento ebbe rapporti con i da

4. Memorie e tradizioni

Camino residenti a Motta, con altri signori e possidenti della zona, con notabili dei villaggi e lavoratori della terra della sponda trevigiana del Livenza; fu in strettissima relazione con la nascita e il primo sviluppo del monastero opitergino di San Martino Nuovo, parimenti aderente alla Congregazione camaldolese³¹; dal principio del Cinquecento (quando da alcuni decenni era divenuto una dipendenza dell'abbazia lagunare di San Mattia di Murano), San Martino Rotto fu dotato di ampie proprietà a Navolè, nella podesteria di Motta. I legami furono sempre strettissimi, anche per il fatto che tra Navolè e la sede del monastero il collegamento era assicurato da un breve attraversamento in barca del fiume Livenza. Non entrarono in gioco, però, soltanto questioni economiche. Il cenobio rivarottese fu un centro di irradiazione religiosa, poiché contribuì alla vocazione monastica di persone del luogo. Una prima ricognizione archivistica ha permesso di appurare l'entrata nella Congregazione dei Camaldolesi di almeno due abitanti dell'area. Uno aveva lavorato le terre di San Martino Rotto: era il colono Sebastiano da Villaviera (villaggio di cui oggi rimane il ricordo toponomastico a Traffe, in parrocchia di Rivarotta), che a 15 anni si fece professo con il nome di Romualdo (21 giugno 1528), vestendo l'abito talare il 20 dicembre 1533; l'altro era invece Gerolamo q. Giacomo da Navolè, che si fece professo il 21 settembre 1529 e venne ordinato sacerdote l'anno successivo³².

Ma anche senza muoverci dall'episodio da cui è partita la nostra dissertazione, notiamo che fin dall'inizio la storia del santuario di Motta registrò la presenza di protagonisti appartenenti ad ambedue le sponde del fiume Livenza³³. Già il personaggio chiave del *Processus*, il dottore feltrino pre Giovanni Battista da Mel, inquisitore per conto del vescovo di Ceneda, svolgeva un importante ruolo nel Friuli Occidentale, poiché all'epoca ricopriva la carica di vicario generale della diocesi di Concordia, in un periodo in cui i titolari della cattedra si curavano delle carriere a Roma e delle fortune familiari a Venezia piuttosto che del governo della Chiesa loro affidata. Fu pre Giovanni Battista a condurre l'interrogatorio di Giovanni Cigana e dei testimoni, portando quindi l'intero procedimento verso l'accettazione del fatto miracoloso e dando il via alla sua approvazione ecclesiastica e allo sviluppo della devozione.

Il culto mariano, del resto, nel breve lasso di tempo trascorso tra l'apparizione (9 marzo) e la prima udienza del procedimento ecclesiastico (9 maggio) aveva ormai superato i confini di Motta e del suo distretto: a deporre giunsero infatti, oltre a persone della città e di Gorgo, anche uomini di Fontanelle e Treviso. Ce ne furono pure della diocesi di Concordia ovvero della Patria del Friuli, cui appartenevano: un Portogruarese che guarì al solo ingresso nel santuario provvisorio di legno; due uomini da Pordenone, Piacentino e Adamo di Antonio da San Floriano, che testimoniarono la resurrezione di un loro fratellino, Leonardo, grazie alla Madonna; una donna da Talmasson di Brugnera, donna Pasqua vedova di Antonio, che recuperò quasi del tutto la vista in virtù di una visita alla basilica e che sperava di essere completamente risanata. Un antico testo che riassumeva i «miracoli compiuti all'inizio», trascritto nel 1607, su 10 fatti di guarigioni prodigiose ne enumerava ben 6 occorse a persone della diocesi di Concordia: Mattio dal Malgher di Meduna, ser Bernardin Pavan e ser Felice Bador da Portogruaro, Zandonà da Porcia, Benedetto q. Zorzi da Cividale ma abitante a Porcia, Benedetto da Sequals³⁴. Fra l'altro, possiamo considerare Mattio dal Malgher il primo vero pellegrino, poiché giunse sul posto dolorante, in compagnia del veggente, per mettere una croce nel luogo dell'apparizione, rimanendo guarito all'istante: «il quale fu con ser Zuan Zigana a meter una crose di legno dove apparse la nostra Donna, gavea una doglia dalla banda zanca sotto la tetta za 3 anni dalla qual era molto molestato, dall'ora non ha più sentito alcun dolor»³⁵.

4. Frutitori concordiesi del santuario di Motta nei secoli dell'epoca moderna

Queste prime testimonianze riguardano pellegrinaggi individuali, ma ben presto ebbe inizio un accorrere organizzato di decine di persone, di gruppi parrocchiali, di comunità, di interi villaggi che si mobilitavano per mandare loro folte rappresentanze a impetrare l'intervento della Vergine per ottenere grazie e rimedi agli affanni della vita³⁶. Già nel 1985 padre Damiano Meda, nel suo studio sul santuario, ha documentato le processioni che giungevano alla basilica dalla città di Motta, dal distretto, da molti paesi della diocesi di Ceneda e anche da altri luoghi, integrando i dati nella successiva edizione³⁷; per il Concordiese, relativamente ai secoli dal XVI al XVII, ha menzionato Annone, Azzano, Barco, Chions, Cinto, San Stino e Pasiano³⁸. Le testimonianze più antiche gli erano giunte da quest'ultima parrocchia, su cui soffermeremo la nostra attenzione.

I libri contabili dei camerari riportano le spese sostenute per i restauri, le manutenzioni e le nuove acquisizioni relativamente agli edifici sacri, ma anche per il culto e la devozione; tra queste ultime voci, compaiono gli esborsi

4. Memorie e tradizioni

per recarsi al santuario di Motta. Non sappiamo quando veniva effettuata la processione, ma potrebbe essere stato nel giorno dell'apparizione: le registrazioni erano annotate solitamente nei mesi di maggio o giugno e in dicembre, all'atto dei resoconti periodici e non giorno per giorno, talora anche a cadenze più lunghe. In ogni caso, se ciò accadeva tra dicembre e maggio, la data del 9 marzo sarebbe caduta giusto in mezzo. Il pagamento riguardava non coloro che partecipavano al pellegrinaggio, ma quanti si assumevano l'onere di portare la croce astile. La prima testimonianza è del 27 dicembre 1601: «Per spesi a quelli che portorno le Crose alla Mota»³⁹. Troviamo questa erogazione per altre 26 volte, con scadenza talora annuale, talora distanziata anche di molto tempo, fino al 1660⁴⁰. Non sempre la dizione è così scarna, altre volte si specifica la natura della spesa, fornendo a noi notizie degne di interesse. Nel 1611, si chiarisce: «Per spesi a chi porta le Crose in diverse, cioè in beber»; nel 1619: «Per vin pagatto a quelli portò la Croze alla Motta»; nel 1631: «Per passar la processione al passador di Meduna»; nel 1633: «Per dati a quelli che portarono le croci alla Motta, et al passador»; nel 1634: «Per dati a quelli che portarono le croci le rogationi [...] Per quando s'andò alla Madona della Mota alli sudetti [...]. Item al passador da Meduna»; nel 1658: «Per passo e rinfresco alli portacroce per la Mota»; infine nel 1660: «Per andar processionalmente alla Mota»⁴¹.

Pur sobrie, queste brevi voci di bilancio consuntivo chiariscono che il trasferimento alla basilica mariana era un fatto comunitario, avveniva con i caratteri di un pellegrinaggio. Il percorso seguiva la viabilità dell'epoca e, quando si giungeva a Meduna, non esistendo ponti, si doveva ricorrere all'attraversamento del fiume Livenza mediante il battello del 'passador', per esser poi sbarcati in territorio di San Giovanni. Le persone si disponevano in processione, con in testa la croce astile, che più volte venne riparata e rifusa nelle sue parti d'argento. Coloro che la portavano, ricevevano un compenso non in denaro, ma in tanti boccali di vino, in modo da potersi rinfrescare. Probabilmente accadeva così anche per altri luoghi e, forse, il consumo dell'alcol poteva portare a qualche eccesso; possiamo leggere in questo senso la dichiarazione che il rettore di Rivarotta fece il 30 marzo 1734 al proprio vescovo: «Faccio le Rogazioni per la Parrocchia, e si viene a desinar a Casa senza scandali, una volta s'andava alla Motta, e per raggione delli scandali, che nascevano, l'abrogai»⁴². Il senso dell'affermazione si presta a più interpretazioni, per esempio relativamente a 'scandali' nella sfera della sessualità, ma l'asserzione che «si viene a desinar a Casa» rinvia piuttosto all'ambito dell'alimentazione e dell'assunzione di bevande.

D'altra parte, i registri di Pasiano ci mostrano come la dispensa di vino non fosse circoscritta ai soli crociferi diretti alla basilica liventina. Nel resoconto del 27 dicembre 1601, la voce relativa a Motta è preceduta da queste due: «Per spesi a quelli che portorno le Crose nelle rogationi» e «Per spesi a quelli che portorno le Crose à Cordovato». Compare qui per la prima volta, ed è uno dei dati in assoluto più precoci dell'intera diocesi, il santuario 'moderno' di Cordovado, la cui apparizione mariana era occorsa nel 1592. Ci volle qualche anno prima che l'evento miracoloso venisse accolto; i vescovi pensarono di fare del santuario che stava nascendo un esempio di chiesa post tridentina, istituendovi un collegio di cappellani e per un certo periodo collocandovi il seminario diocesano⁴³. Fin da subito, tutte le entità religiose del territorio furono coinvolte nell'operazione ed è per questo che, assieme al pellegrinaggio, i camerari pasianesi provvidero contestualmente a corrispondere una somma (90 lire, per la precisione) per «l'amontar del nuovo cesedel che fu donato alla Madona di Cordovato», sempre nell'anno 1601⁴⁴. L'impegno continuò nel corso del secolo, poiché nel pieno dello sforzo della Chiesa locale per l'erezione del seminario (che comportò un indebitamento senza precedenti e una considerevole crisi finanziaria che coinvolse tutte le parrocchie), Pasiano contribuì ancora in varia misura nella prima metà degli anni '70: nel 1671-1672 è registrata la spesa «nelli Cavalari»⁴⁵ per la Madona di Cordovado [...] et masina», con «Andar a Cordovado per il Seminario»; nel 1673, si intervenne con alcune somme «nella fabbrica per la Chiesa di Cordovado»⁴⁶. Un fatto tuttavia è certo: i pellegrinaggi veri e propri a Cordovado si interrompono subito, nella documentazione in nostro possesso, appena cominciati. Dunque, la devozione 'nuova' non attirava i fedeli pasianesi, oppure la maggiore vicinanza di Motta favoriva l'accesso a questo santuario ovvero, e forse meglio ancora, la Madonna dei Miracoli era ormai divenuta la 'Madona' per antonomasia, la Creatura celeste sentita come propria e a cui era più familiare rivolgersi per chiedere aiuto e, nel caso, inviare una preghiera di gratitudine o portare un oggetto che esprimesse la riconoscenza per il voto esaudito.

Note

- 1) Una anticipazione dei risultati di questa ricerca è sintetizzata in un articolo per il settimanale diocesano di Concordia-

4. Memorie e tradizioni

- Pordenone, P. C. BEGOTTI, *Madonna*, «Il Popolo», 26 luglio 2009: 14.
- 2) Tuttavia, nel ricordo dolcissimo dei nonni materni, Rocco Agostino Fadalti (1907-2000) ed Ermenegilda Cester (1908-2003) di Navolè di Gorgo al Monticano, ardenti devoti della Madonna di Motta, è anche racchiusa la riconoscenza per aver trasmesso a figli e nipoti interesse e amore per il culto mariano oggetto di questo studio.
 - 3) L'opera più completa sul santuario resta a tutt'oggi D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli nella sua origine, nella storia e nella pietà*, Santuario della Madonna dei Miracoli, Motta di Livenza 1985, con ampia bibliografia (che citeremo D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*); è disponibile anche una *editio minor* con il medesimo titolo ma con alcune integrazioni, D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli nella sua origine, nella storia e nella pietà*, Santuario della Madonna dei Miracoli, Motta di Livenza 1995 (che citeremo D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1995*); in occasione del primo raduno dei Cigana, avvenuto nel 2009, è stata edita una nuova versione del volume, con tagli rispetto al testo del 1985 e senza alcuna relazione con D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1995*. In prossimità del quinto centenario (2010) è stata ristampata l'operetta ottocentesca *Della apparizione di Maria Vergine dei Miracoli presso Motta, della fondazione del suo Santuario e della solenne incoronazione della sua Sacra Immagine. Cenni storici dati in luce da un religioso minor osservante*, Merlo, Venezia 1859 (= *Cenni storici dell'apparizione di Maria Santissima dei Miracoli. Motta di Livenza*, a cura di G. BARBAROTTO, introduzione di M. B., Libreria Editrice 'Opitergina', Oderzo 2008) ed è stata predisposta una breve guida, E. PAPINUTTI (a cura di), *Santuario Madonna dei Miracoli. 1510-2010. Guida storico-artistica e spirituale del Santuario*, Basilica Madonna dei Miracoli, Motta di Livenza 2007. Per l'inquadramento della storia del santuario nell'ambito diocesano, vedi G. TOMASI, *La Diocesi di Ceneda. Chiese e uomini dalle origini al 1586*, presentazione di P. A. PASSOLUNGI, Diocesi di Vittorio Veneto, Vittorio Veneto 1998, I, 604-605; pochi cenni in S. TRAMONTIN (a cura di), *Storia religiosa del Veneto*, 3: N. FALDON (a cura di), *Diocesi di Vittorio Veneto*, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana, Padova 1993, vedi l'indice dei nomi.
 - 4) Trattandosi in questa sede di avvenimenti dell'età moderna, di seguito citeremo le due diocesi con i nomi antichi di 'Ceneda' e di 'Concordia', che hanno mantenuto fino al XX secolo.
 - 5) Questa espressione è stata molto utilizzata, in italiano nei testi giornalistici e generalmente in dialetto nell'uso orale, nel biennio precedente i festeggiamenti per il Cinquecentesimo dell'Apparizione (2008-2009), quando la statua 'miracolosa' di Maria è stata trasportata ed esposta al pubblico in varie parrocchie della diocesi di Vittorio Veneto; in tali occasioni si è detto e scritto che «la Madonna è partita dalla Basilica», «la Madonna è arrivata a Conegliano», «la Madonna è rientrata a Motta», e frasi simili; per questa devozione itinerante si vedano le cronache e le riflessioni nel bollettino «La voce di Maria» e nel sito www.santuariomotta.it.
 - 6) L'uso antico di queste espressioni è ricordato, già per il tardo Cinquecento, da D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 273. Per alcuni aspetti del culto e della devozione, si rinvia al lavoro di N. FRANCESCHI, *I santuari mariani del Veneto: Monte Berico e Motta di Livenza*, in F. DEMARCHI, S. ABRUZZESE (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Guaraldi, Rimini 1995, 173-191; una ricerca complessiva e moderna sui santuari italiani è G. CRACCO (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Il Mulino, Bologna 2002, dove peraltro non si parla di Motta di Livenza.
 - 7) Citiamo dal testo del *Processus super miracula* stabilito da D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 423-435:425.
 - 8) L'immagine che si vede ora è verosimilmente un rifacimento settecentesco, mentre la cappella è stata ristrutturata ancora alla fine del XVI secolo, cfr. D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1995*, 138.
 - 9) Le citazioni sono tratte da D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 421, 422, 439-440.
 - 10) È interessante notare, dal punto di vista storico-linguistico, che l'attestazione della parola 'capitello' (esclusiva dell'area veneta e di origine dotta) contenuta nei documenti citati nel testo, risulta piuttosto precoce e anche con un suffisso diverso rispetto a quello fissatosi nei diversi dialetti; le prime attestazioni risalgono infatti ad alcuni decenni prima, cfr. A. NIERO, *Il capitello nella storia della religiosità popolare veneziana*, in A. LAZZARETTO ZANOLO, E. REATO (a cura di), *I "capitelli" e la società religiosa veneta*. Atti del convegno tenutosi a Vicenza dal 17 al 19 marzo 1978, Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e di Storia Religiosa, Vicenza 1979, 21-60:21-22 e, per l'etimologia, anche A. PRATI, *Etimologie venete*, a cura di G. F. FOLENA, G. B. PELLEGRINI, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1968, 35-36.
 - 11) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 425.
 - 12) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 420.
 - 13) Per la compresenza di più denominazioni della basilica e per la loro storia, si rinvia a D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 207-210.
 - 14) Per «fruttorii costanti e non occasionali» intendiamo i fedeli che si recano al santuario per le celebrazioni domenicali, per le confessioni ordinarie, per le confessioni pasquali e natalizie, per le festività principali e che, in generale, frequentano il santuario come se fosse la chiesa parrocchiale; su questi temi, rinviamo al citato saggio di N. FRANCESCHI, *I santuari mariani del Veneto*.
 - 15) Vedi D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 195-198.
 - 16) Le due citazioni, rispettivamente, da Pordenone, Archivio Storico della Diocesi di Concordia-Pordenone (d'ora in avanti: ASDC), *VisiteVallaresso 1704-1705*, cc. 32v e 39r.
 - 17) La citazione è da D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 425; le altre testimonianze si trovano riportate in quasi tutte le

4. Memorie e tradizioni

- deposizioni di chi conosceva Giovanni Cigana.
- 18) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 83.
 - 19) M. LUCCHETTA, *Gli "Ex-voto" del Friuli Occidentale*, Società Filologica Friulana, Udine 1972, 55-56.
 - 20) La circostanza, divulgataci in uno dei tanti colloqui avuti con padre Damiano Meda negli anni '80 del secolo scorso, è evidenziata da R. ZOFF, *E qui mi costruirete una chiesa. Leggende e santuari mariani nel Friuli Venezia Giulia*, Editrice Goriziana, Gorizia 1991, 63 e note corrispondenti (anche 185-186) e da R. CASTENETTO, P. GOI, L. MENEGOZ, *La chiesa di Santa Maria del Monte a Marsure di Aviano*, Deputazione di Storia Patria per il Friuli, Udine 2006, 6-9; non era stata colta da M. LUCCHETTA, *Gli "Ex-voto" del Friuli Occidentale*, da E. FILIPETTO, *Concordia-Pordenone terra di Maria*, Grafiche Editoriali Artistiche Pordenonesi, Pordenone 1987, 48-49 e da altri che si erano occupati della storia del santuario avianese. Recentemente, il custode della chiesa, il frate minore padre Francesco (al secolo Egidio Luigi Meda), intervistato sulle coincidenze nel racconto delle due apparizioni, ne ha offerto una interpretazione spirituale: «Il Signore sceglie dove e quando manifestarsi, uniformiamoci alla sua volontà senza dubitare», M. BIGARAN, *Camminando nell'amore*, GraficArte, Aviano 2009, 83; per alcuni anni, padre Francesco aveva svolto il suo ministero proprio alla Madonna di Motta.
 - 21) Per un'analisi strutturale e comparativa delle apparizioni mariane in Friuli, si rinvia all'opera di R. ZOFF, *E qui mi costruirete una chiesa*, specie al capitolo II.
 - 22) Cfr. D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 423-424.
 - 23) Per brevità rinviamo a S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988³, 1012-1017.
 - 24) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 73-76, 423-424.
 - 25) Per questo dato e in generale per gli assetti amministrativi ed ecclesiastici del Mottense rinviamo a M. T. TODESCO, *Oderzo e Motta. Paesaggio agrario, proprietà e conduzione di due podesterie nella prima metà del secolo XVI*, Fondazione Benetton-Canova, Treviso 1995, 3-21.
 - 26) Lorenzaga era detta significativamente 'Furlana', nome che è rimasto tuttora almeno a livello popolare.
 - 27) Una importante e risolutiva discussione sulla paternità della basilica, in passato attribuita tra gli altri al Sansovino, e sui tempi di realizzazione, è in D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 100-107 e già anticipata dettagliatamente in D. MEDA, *Il Sansovino a Motta? Un architetto di troppo*, «La Castella» 3 (1994): 115-121.
 - 28) Cenni essenziali in G. TOMASI, *La Diocesi di Ceneda*, I, 377-378.
 - 29) Rinviamo per queste e altre notizie a L. ROCCO, *Motta di Livenza e suoi dintorni. Studio storico*, Tipo-Litografia Sociale della "Gazzetta", Treviso 1897 (= Forni, Bologna 1979), 201-205 e secondo l'indice dei nomi, con qualche integrazione in D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 24, 88, 96, 148, 273.
 - 30) Udine, Biblioteca Comunale, ms. 995 Fondo Principale. *Statistica dei beni e redditi delle Chiese, Conventi e Confraternità esistenti nel Friuli. Compilato nel 1529 per ordine del Luogotenente Giov. Basadona*, II, c. 75v.
 - 31) Se ne parla, sulla base della documentazione edita nei secoli XVI-XVIII, in P. C. BEGOTTI, *Il monastero di San Martino e la storia antica di Rivarotta*, in P. C. BEGOTTI, E. CONTELLI (a cura di), *Rivarotta tra antico e nuovo*, presentazione di L. DORO, Parrocchia di San Benedetto, Pasiano di Pordenone 1979, 9-62: 37 e note corrispondenti; nuovi documenti in D. CANZIAN, *Oderzo medievale. Castello e Territorio*, presentazione di S. COLLODO, Università degli Studi di Padova. Dipartimento di Storia - Edizioni LINT, Padova - Trieste 1995, secondo l'indice dei nomi.
 - 32) Venezia, Archivio di Stato, *San Mattia di Murano*, busta 3/A, cc. 56v e 58v; questi dati sono già stati segnalati da P. C. BEGOTTI, *Memorie per servire alla storia del cenobio camaldolese di San Martino Rotto con cinque documenti inediti*, per nozze Andreon - Begotti, Grafiche GEAP, Fiume Veneto 1995, 11; sul monastero di San Martino Rotto, vedi da ultimo P. C. BEGOTTI, *La magnificenza e la rovina. Prata tra l'apogeo trecentesco e la distruzione veneziana del 1419*, in P. C. BEGOTTI (a cura di), *Una signoria territoriale nel Medioevo. Storia di Prata dal X al XV secolo*, Comune di Prata di Pordenone, Prata di Pordenone 2007, 145-230: 209-219.
 - 33) Rinviamo al testo del *Processus* e alla breve illustrazione dei personaggi in D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 76-80, 423-435.
 - 34) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 195-198.
 - 35) Riportiamo secondo la trascrizione di D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 198.
 - 36) Le più antiche testimonianze sono ricordate da D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 274.
 - 37) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 265-279; D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1995*, 91-100.
 - 38) D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1985*, 273-274; D. MEDA, *La Madonna dei Miracoli 1995*, 96-97.
 - 39) Pasiano, Archivio Parrocchiale (d'ora in avanti: AP), busta *Camerari 1599-1697*, c. 24r; tralasciamo di riportare le cifre sborsate.
 - 40) AP, *Camerari 1599-1697*, c. 41r (1611), c. 48r (1619), c. 60v (1628), c. 80v (1631), c. 85v (1633), c. 90r (1634), c. 94r (1635), c. 104v, 112r, 127r (1638, rendiconto anche di anni precedenti), c. 128r (1639), cc. 109r e 129r (1640), c. 132r (1643, rendiconto 1646), c. 134r (1644, rendiconto 1646), c. 135r (1645), c. 137r (1647, rendiconto 1648), 139r (1648, rendiconto 1650), c. 140r (1649), c. 141r (1650), c. 142r (1651), c. 143r (1652), c. 145r (1653), c. 146r (1654), c. 147r

4. Memorie e tradizioni

(1655), c. 147r (1656), c. 150r (1658), c. 152r (1659), c. 153r (1660).

41) Per le fonti delle citazioni suddette, si rinvia alla nota precedente.

42) ASDC, *Visite Erizzo 1729-1734*, c.90v.

43) Sul santuario, vedi ora P. GOI (a cura di), *Madonna di Cordovado*, Comune di Cordovado, Cordovado 2002.

44) AP, *Camerari 1599-1697*, c. 24r.

45) La parola 'cavalari' potrebbe qui indicare i banchi da seta (come riteniamo probabile) oppure gli uomini a cavallo che portarono le offerte a Cordovado.

46) AP, *Camerari 1599-1697*, rispettivamente cc. 169r e 171r.