

ALCUNI ASPETTI DELL'IMMAGINARIO DEL PELLEGRINO MEDIEVALE. RELIGIOSITA' POPOLARE E DEVOZIONE DEL PELLEGRINARE.

Giorgio Massola

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, che l'associazione culturale Ar.Tur.O di Vercelli mi ha gentilmente proposto di trattare in occasione degli incontri di formazione e aggiornamento su *I Cammini d'Europa e la via francigena*, è doveroso fare alcune precisazioni relative ai limiti cronologici entro i quali si muoverà la presente riflessione e alle fonti sulle quali si fonderà.

Il presente lavoro non prenderà in considerazione i pellegrinaggi in Terra santa anteriori al VI secolo (quelli ad esempio di Melitone, Firmiliano, menzionati nella *Historia ecclesiastica* di Eusebio) e neppure quelli di cui si ha testimonianza più o meno diretta, quali gli itinerari di Paola e Gerolamo e di Egeria o Eteria la Galiziana¹. Si tratta infatti di pellegrini con un livello culturale medio alto, come attestato dalla *Peregrinatio Etheriae*, la cui motivazione religiosa a compiere un viaggio devoto è molto personale e scarsamente significativa nei confronti dell'immaginario religioso collettivo; siamo ancora lontani dal pellegrinaggio come forma di devozione di massa. La risonanza della scoperta della reliquia della croce da parte di Elena ebbe sì un forte effetto di richiamo e di attrazione, ma che si allargherà ai ceti popolari solo molto più tardi del 326. Non credo perciò che si possa parlare di pellegrinaggio come fenomeno di massa se non a partire dal V-VI secolo.

Esclusi dall'attenzione delle riflessioni che seguiranno saranno pure i giubilei, indetti a partire dal 1300. Ciò non perché i giubilei non siano fenomeni largamente popolari (anzi è vero il contrario: i giubilei porteranno a Roma enormi masse di pellegrini, causando addirittura parecchi problemi logistici²), bensì in quanto il XIV secolo vede l'inizio di una sempre più serrata critica alla religiosità e alla pratica del pellegrinaggio, segno dell'inizio di trasformazioni, lente ma inesorabili, di quella che era la sensibilità e l'immaginario religioso popolare dell'epoca. Basti pensare ad alcune novelle del *Decameron*, ferocemente ironiche nei confronti della devozione alle reliquie e ai santi, e ai *Racconti di Canterbury* che, in modo molto più diretto, ridicolizzano il pellegrinaggio. Critiche che andranno intensificandosi in epoca moderna coi *Colloqui* di Erasmo e l'opera di Rabelais. Non solo, ma il XIV secolo, oltre alle critiche alla devozione del pellegrinare, è il secolo in cui si hanno i primi tentativi di introdurre i pellegrinaggi spirituali, itinerari mentali scanditi non dal cammino vero e proprio, ma dalla recita di preghiere o liturgie particolari; prassi, questa, che avrà il suo culmine nell'opera di Von Paesschen, *Een devote maniere om gheestelyck pilgrimage*, pubblicata a Lavonio nel 1563 e che tra il 1566 e il 1605 sarà tradotta in francese e in inglese³.

¹ Il pellegrinaggio di Melitone, vescovo di Sardi, in Terra santa è uno dei primi di cui si abbia testimonianza e risale al 160 d. C., mentre Firmiliano, sempre secondo la *Historia ecclesiastica* di Eusebio, è in Terra santa nel 240 d. C. A questi fanno seguito: Elena, Madre dell'imperatore Costantino, che si vuole scopritrice della reliquia della croce, nel 326; Eutropia, suocera di Costantino, nel 330; Basilio di Cesarea, nel 350; Sant'Ilario e San Simeone, nel 365; Gregorio di Nazianzo e san Gerolamo, nel 372; Melania e Rufini d'Aquilea, nel 373; san Filastrio, vescovo di Brescia, nel 375; Caprasio, Onorato, Venanzio di Lérins e sant'Antioco (vescovo di Lione) e Gregorio di Nissa, tra il 380 e il 381; Paola, accompagnata da Gerolamo, tra il 385 e il 386, che scrive alla figlia Marcella (*De locis sanctis*), invitandola a raggiungerla.

Tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, viene redatto anche *Peregrinatio Etheriae*, il più importante documento che sia rimasto circa i pellegrinaggi in Terra santa. Mentre l'*Itinerarium Burdigalense*, che attesta il pellegrinaggio romano, è del 333.

Sui primi pellegrini in Terra santa cfr. anche: CARDINI F., *Il pellegrinaggio. Una nota storica*, in *Pellegrinaggio sentiero di pace*, Casale Monferrato 2003, pp. 110-113.

² Cfr. VILLANI G., *Historie fiorentine*, VILLANI M., *Istorie* e VENTURA G., *Chronicon astense*.

³ Ma la prima opera in assoluto di questo genere può essere considerata, per il suo porre l'accento in modo particolare sul piano morale, quella del francese G. DEGUILEVILLE, *Pèlerinage de la vie humaine*, composta tra il 1330 e il 1331. Non solo, ma già nel 1318 il vescovo di York proibisce alle monache di andare in pellegrinaggio e se qualcuna avesse malauguratamente espresso un voto in tal senso avrebbe potuto

Volendo dunque individuare le linee guida di una religiosità popolare che si esprime, anche se non esclusivamente, attraverso la pratica del pellegrinaggio è forse opportuno concentrarsi su quel segmento di tempo durante il quale tale religiosità era accettata e, se non pienamente condivisa, almeno tollerata e riconosciuta. Che la devozione del pellegrinare, tra il V e il XIV sia un fenomeno da ascrivere principalmente alla sensibilità popolare e al suo immaginario, sembra essere fuori discussione se Guglielmo da Vercelli - tanto per restare nella nostra zona - agli inizi del XII secolo pellegrino a Santiago e poi in cammino verso Bari per imbarcarsi alla volta di Gerusalemme, rallentato dall'incontro con banditi presso Oria, avendo avuto modo di studiare la «sacra pagina» e di sperimentare una religiosità diversa e senz'altro più raffinata e spirituale, decide di abbandonare il suo proposito di pellegrinaggio e di vivere dapprima come eremita, per poi fondare la congregazione di Montevergine nei pressi di Avellino⁴. Non che la chiesa e i dotti religiosi non avessero perplessità nei confronti delle masse di pellegrini che percorrevano in lungo e in largo l'Europa e non solo. Già il Concilio di Toledo del 589 esprime una netta condanna circa i canti e le danze che il popolo era solito eseguire in chiesa⁵. Ma le comunità monastiche, spesso custodi delle reliquie meta di pellegrinaggio, e le gerarchie ecclesiastiche che più erano a contatto con la devozione popolare, erano molto meno rigide e intransigenti e disposte ad accogliere le istanze e i bisogni religiosi popolari⁶. Il Capitolo dell'abbazia di Conques, proprio nei confronti dei «canti sconnessi» che il popolo intona in chiesa in onore di santa Fede, riconosce l'espressione di una pietà popolare semplice e gretta, ma non condannabile né censurabile. Forse lo stesso atteggiamento permissivo e ricettivo nei confronti dei comportamenti e dei gusti popolari, spiega il fatto che un paio di capitelli del chiostro dell'abbazia accogliessero la raffigurazione, squisitamente profana, di saltinbanchi in atto di esibirsi in figure quali l'arco dorsale o il posizionamento del volto tra le cosce, proponendo l'accostamento di due parti del corpo ben diverse quanto a nobiltà e dignità. Immagini di questo genere non erano presenti solo a Conques; anche ad Autun e nella stessa Cluny si trovano raffigurate ballerine, nell'atto di danzare, accompagnate da musicisti di strada. Spesso il pellegrino medievale nell'entrare in chiesa e nell'osservarne ammirato l'apparato pittorico o scultoreo scopriva anche - difficile dire con quanto stupore - espliciti riferimenti a favole e racconti della tradizione orale più genuinamente popolare. E' il caso dell'intera facciata della chiesa di San Pietro a Spoleto, magistralmente studiata

assolverlo recitando «tanti salmi quanti sarebbero stati i giorni necessari a compiere il pellegrinaggio».

⁴ La vita di Guglielmo da Vercelli è stata edita da MERCURO C., *Legenda (Una leggenda medioevale di San Guglielmo da Vercelli)*, in «Rivista Storica Benedettina», I-II, 1906-1907. Il Mercurio è curatore anche di una traduzione italiana, quasi integrale, dal titolo *Vita di S. Guglielmo da Vercelli, fondatore della Badia e della Congregazione di Montevergine*, Roma 1907. Più recente è l'edizione critica di MONGELLI G., *Legenda de vita et obitu S. Gulielmi confessoris*, a cura di Mongelli G., in «Samnium»

Su Guglielmo da Vercelli si può vedere MONGELLI G., *San Guglielmo da Vercelli*, Montevergine 1960, mentre in particolare per i suoi spostamenti come pellegrino: MASSOLA G., *Cenni alle principali vie di pellegrinaggio nella «Legenda» di Guglielmo da Vercelli*, in «De Strata Francigena», Firenze 2000, VIII/1, pp 99-102.

⁵ Perplessità nei confronti dei pellegrinaggi sono espresse anche dai concili di Chalon dell'813, che condanna i pellegrinaggi a Tours e a Roma fatti per motivi pagani, di 1022-1023 Seligenstadt, che cerca di limitare i pellegrinaggi penitenziali-giudiziali considerati occasioni di vagabondaggio, di York del 1195, che proibisce il pellegrinaggio alle monache «per togliere alle monache la possibilità di andare in giro».

Circa le condanne espresse dai dotti basti ricordare quella, durissima, espressa da Abelardo: «il diavolo ritiene ancora insufficiente quello che viene fatto all'esterno dei luoghi sacri e introduce le turpitudini della scena nella stessa Chiesa, arrivando al punto che. Consacrati i templi ai demoni, uomini e donne convenuti da ogni parte per dare libero sfogo alla loro lascivia, celebrano proprio davanti all'altare di Cristo le veglie di Venere» (PIETRO ABELARDO, *Theologia Christiana*).

⁶ Del resto il livello culturale di molti monaci e prelati non doveva essere molto più elevato di quello popolare se in una lettera a Baugulfo di Fulda, Carlo Magno definisce i chierici: «troppo ignoranti per scrivere correttamente [...] e] per capire i testi sacri» (Lettera a Baugulfo di Fulda, MIGNE, PL., vol XCVIII, ep. III. Si tratta di fatto di una circolare, in quanto conclude invitando Baugulfo a «inviare copia di questa lettera a tutti i vescovi, a tutti i monasteri»).

da Joan Esch⁷, o della stele, destinata forse a qualche edificio religioso, che raffigura la predica della volpe (col saio monastico) alle galline, visibile nel Museo civico di Susa, o «i funerali della volpe», portata a spalla dalle galline, raffigurati in un resto di mosaico pavimentale di San Giovanni evangelista in Ravenna o, ancora, della favola della volpe e della cicogna inserita tra i capitelli del chiostro di Sant'Orso ad Aosta, che illustrano scene dell'Antico e del Nuovo Testamento. Quando non si tratta addirittura di immagini e scene, per noi difficili da spiegare, a carattere erotico, tratteggiate ai bordi del ricamo di Bayeux così come ai margini di testi liturgici, sui capitelli e a lato di portali⁸. Insomma a fare un bilancio tra atteggiamento censorio e permissivo nell'arco dei secoli in questione, viene voglia di concludere, con Camporesi, che ci si trova di fronte a una «chiesa medioevale profondamente folclorizzata»⁹.

Ciò ci impone di fare alcune doverose constatazioni, preannunciate all'inizio, circa le fonti. Se questa apertura della chiesa medievale nei confronti della cultura folclorica e popolare ha una sua consistenza, è chiaro che le fonti scritte o iconiche ci possono essere di grande aiuto nella definizione di quello che abbiamo chiamato l'«immaginario del pellegrino medievale» e della religiosità popolare in genere. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che si tratta di fonti che non sono direttamente prodotte dal popolo, che tende a trasmettere i propri valori e contenuti oralmente. La fonte scritta, quando non è censoria, opera una sorta di cristallizzazione, di fossilizzazione dell'oralità di cui perde inesorabilmente non poche valenze. Sarebbe inopportuno qui addentrarci nel discorso dell'attendibilità e del modo di trattare le fonti; è sufficiente ricordare, seguendo l'insegnamento di Gurevich¹⁰, che queste fonti, per la loro tipologia, vanno vagliate, interpretate e comparate con molta attenzione e cautela e che ogni risultato si evinca da esse va sempre considerato come provvisorio e suscettibile in ogni momento di aggiustamenti.

Questo problema si accentua se, come di recente è stato tentato, si cerca di definire, non solo le strutture e i contenuti dell'immaginario del pellegrino medievale, ma anche il suo universo emozionale: le sensazioni e le emozioni provate lungo il viaggio e all'arrivo presso le mete devozionali¹¹. In questo settore di ricerca sarebbero particolarmente utili fonti dirette, dal momento che le fonti dotte ci forniscono solo pallidi indizi al riguardo. Sono da annoverare tra le fonti dirette: i ritrovamenti archeologici di sepolture presso i luoghi di culto e di medagliette con le quali i pellegrini erano soliti adornare cappelli e abiti. Di particolare interesse sono in oltre i graffiti che i pellegrini erano soliti tracciare a memoria della loro presenza, che ci possono aiutare a ricostruire la sensibilità e le modalità con cui era vissuta la loro esperienza di camminatori devoti. Purtroppo anche in questo i problemi non sono pochi: il graffito medievale, specie se tracciato dal pellegrino stesso¹², è perlopiù a sgraffio e non a martellina, per cui la sua deperibilità è molto elevata; nella

⁷ ESCH J., *La chiesa di San Pietro di Spoleto*, Spoleto 1981.

⁸ Sulla questione delle raffigurazioni erotiche medievali si può vedere: GARNIER F., *Le langage de l'image au Moyen Age*, Voll. I e II, Tours 1989; KNIGHT R. P., *Le culte de Priape et ses rapports avec la theologie mystique des anciens suivi d'un essai sur le culte des pouvoirs generateurs durant le Moyen age*, Trad. it., *Il culto di Priapo e i suoi rapporti con la teologia mistica degli antichi; con un saggio sul culto dei poteri generatori nel Medioevo*, Roma 1981; JACOBELLI M. C., *Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*; CASTELLI P., *L'ostentazione della vulva nel Medioevo*; DEL OLMO GARCIA A. e VERAS VERANO B., *Románico erótico en Cantabria*, Palencia 1988; MASSOLA G., *Motivi erotici nelle decorazioni di San Secondo di Cortazzone*, in «Quaderni del Gruppo Archeologico Casalese "L. Canina"», n. 2, 1995, pp. 13-22.

⁹ CAMPORESI P., *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 4, Torino 1981, p. 111.

¹⁰ Cfr. GUREVICH A. J., *Problemy Srednevekovoj marodnoj kul'tury*, 1981, trad. It. *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986.

¹¹ Cfr. ROSENWEIN B. *The Places and Spaces of Emotion*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo* (atti della L settimana di studio, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003 e, relativamente al viandante in genere, ESCH A., *Homo viator: l'esperienza di spazio e distanza*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, (atti della L settimana di studio, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003.

maggior parte dei casi si tratta di semplici segni di presenza, come s'è già detto; croci, magari elaborate (con coppelle alle estremità dei bracci superiori o linee di congiunzione), sul cui significato vi è molta incertezza. Figure maggiormente elaborate, calvari con croci, impronte di piede, giochi del filetto (su cui avremo modo di tornare), gigli, ecc. suggeriscono senza dubbio l'intenzione di lasciare messaggi meno generici; anche in questi casi però la prudenza è doverosa¹³. Non solo, ma va tenuto presente che chi si appresta a incidere una superficie rocciosa o i muri di una chiesa non ha come primaria esigenza la comunicazione, spesso lo fa più per obbedire a un proprio bisogno, a un intimo impulso.

Dopo questa premessa, possiamo entrare in argomento dicendo che alla base dell'immaginario del pellegrino medievale, tra il VI e il XIV secolo, si può ipotizzare una struttura mentale che sostanzialmente non tiene conto della distinzione tra materiale e spirituale. Non si tratta di una sorta di rovesciamento carnevalesco alla Bachtin, per cui lo spirituale viene irriverentemente e ironicamente ridotto alle categorie del materiale, magari a quelle più basse, bensì della mancanza di distinzione tra le due dimensioni in questione¹⁴. Forse solo ipotizzando tale confusione tra materiale e spirituale si può capire la diffusione che ebbe il pellegrinaggio, inteso come cammino volto al raggiungimento di uno spazio sacro, nei secoli centrali del Medioevo.

Non bisogna dimenticare che il Medioevo non conosce l'idea kantiana di spazio. Per l'uomo medievale lo spazio si identifica con l'oggetto o l'essere che lo occupa. Vale a dire: lo spazio è la corporeità nella sua espansione. Dunque il santuario o monastero che contiene la reliquia o sorge sui luoghi abitati da Cristo durante la sua vita terrena sono sacri essi stessi. Basti ricordare, a questo proposito, quanto accadde a santa Maria Egiziaca, prostituta al seguito di pellegrini diretti a Gerusalemme. Quando arriva a Gerusalemme cerca di entrare in chiesa ma viene «respinta da una forza misteriosa»¹⁵, che non le permette di entrare, lei, donna indegna, nello spazio sacro. Maria capisce, si getta nel Giordano, attraversa il fiume (altro confine importante nel Medioevo) e trova la santità nel deserto.

Il sacro ha dunque una sua spazialità, certamente distinta da quella profana, ma pur sempre una dimensione spaziale di questo mondo, raggiungibile attraverso un *iter* che si conclude sulla «soglia», elemento di distinzione ma anche di congiunzione, di transito. Si potrebbe parlare del pellegrinaggio come una sorta di dialettica tra lo spazio profano (il cammino, lungo e faticoso) e lo spazio sacro (il santuario meta del pellegrinaggio), il cui momento

¹² Va detto che, anche per questi reperti, non sempre si può parlare di manufatti di mano dei pellegrini: a San Michele del Gargano vi erano artigiani che eseguivano queste incisioni dietro compenso, per cui disponevano sicuramente di modelli compositivi precostituiti.

¹³ Sui graffiti medievali la letteratura non è molto ricca: si può vedere in generale di A. PETRUCCI, la voce *Graffito*, in *Enciclopedia dell'arte medioevale*, vol VII, Roma 1996, p. 64; Gli atti del convegno, che si occupò anche del periodo medioevale, editi a cura di F. Gaggia, A. Gattiglia, M. Rossi e G. Vedovelli, col titolo *Benaco '85. La cultura figurativa rupestre dalla protostoria ai giorni nostri: archeologia e storia di un mezzo espressivo tradizionale*, Torino 1986; C. CARLETTI, *Iscrizioni murali* e A. QUACAUARELLI, *Gli Apocrifi nei riflessi di un graffito del Calvario e il «Liber de apparitione»*, entrambi in *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Longobardia meridionale* (Atti del convegno tenutosi a Monte Sant'Angelo il 9-10 dicembre 1978), Bari 1980, pp. 7-180. Su alcuni graffiti vercellesi si può vedere anche: MASSOLA G., *La strada, il sacro, la pietra nell'esperienza del pellegrino alle porte della Lomellina. Ipotesi di lettura dei graffiti di Sant'Andrea e di San Paolo di Vercelli*, in «De Strata Francigena», a cura del Centro Studi Romei, Firenze 1999, VII/2, pp. 165-189.

¹⁴ Cfr. CAMPORESI P., *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, cit.; LE GOFF J., *The learned and popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, in *Understanding Popular Culture*, a cura di S. L. Kaplan, Berlino-New York-Amsterdam 1984, trad. it. in LE GOFF J., *L'immaginario medioevale*, Cles 1993, pp. 91-92; FUMAGALLI V., *La pietra viva. Città e natura nel Medioevo*, Bologna 1988, p. 87.

¹⁵ Cfr. JACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*.

del divenire sta nella «soglia», che permette al pellegrino di calcare lo spazio sacro, di abitarlo e immergersi rigenerandosi.

Forse è proprio questo il motivo che ha portato, anche se piuttosto tardi, ad associare l'immagine del labirinto con il cammino del pellegrino, al punto tale che in taluni casi il labirinto, tracciato sull'erba, sulla terra con sassi o sui pavimenti delle chiese, veniva percorso ritualisticamente dai devoti. A Lucca pare che ancora nell'Ottocento i pellegrini percorressero con il dito il labirinto all'entrata del Duomo, prima di entrare in chiesa. Non è questa la sede per dilungarsi sul significato simbolico del labirinto medievale, che contiene in sé una pluralità di significati anche diversi fra loro e solo ecletticamente accostati. Certo che il significato dominante, che già sembra avere presso il mondo greco, è proprio quello di rappresentare un *iter* iniziatico e rigenerante, che il pellegrino medievale facilmente accomuna al suo cammino verso i luoghi santi. E' possibile che sia proprio questo messaggio che i pellegrini, che incidevano il gioco del filetto (più o meno il nostro moderno piano per il gioco della tela), intendevano vagamente lasciare. A un'osservazione superficiale il gioco del filetto, comunemente noto nel Medioevo come passatempo, era quanto di più simile al tracciato labirintico. Certo tracciare il filetto sui sedili di pietra delle chiese poteva dar luogo a partite improvvisate con occasionali sassolini come pedine, rappresentando un'accattivante distrazione alla noiosa omelia del sacerdote; ma quando il gioco del filetto veniva graffiato sui muri o conteneva al suo interno simboli cristiani la sua funzione non poteva essere pratica¹⁶.

La dialettica tra spazio profano e spazio sacro sembra essere anche alla base della viabilità dell'Europa medievale. Le mete (spazi sacri) dei tre pellegrinaggi maggiori (Santiago, Roma, Gerusalemme) segnavano diagonalmente i confini della cristianità - reale o immaginata poco importa - mentre quello che si potrebbe chiamare l'«asse micaelico» attraversava l'Europa dal Nord al Sud, da Saint-Michel a San Michele del Gargano, tradendo una percezione geografica dell'Europa che ignora gli Stati nazionali¹⁷. Non solo, ma tale dialettica risulta fortemente amplificata da quello che, a partire dalla così detta *Guida del pellegrino*, può essere definito un fenomeno di frammentazione di questi lunghi percorsi che collegavano le principali mete di pellegrinaggio¹⁸. La *Guida del pellegrino*, infatti, dissemina i quattro percorsi francesi verso Santiago e il tratto spagnolo di mete di pellegrinaggio intermedie, raccomandando al pellegrino medievale di venerare puntualmente tutti i luoghi santi menzionati. In tal modo il territorio europeo risulta «puntato» da spazi sacri, «in rete» tra loro grazie alle vie di pellegrinaggio.

Ma l'aspetto più significativo, della suddetta commistione tra spirituale e materiale, consiste forse nella considerazione che il pellegrino dimostrava per le reliquie che venerava durante il suo viaggio. La reliquia era vista come una porzione di materia che aveva assunto le caratteristiche dell'incorruttibilità e dell'indivisibilità, proprietà tipiche della sostanza spirituale. Si provava l'autenticità di una reliquia gettandola nel fuoco, a dimostrazione della sua impossibilità a essere distrutta; e non vi erano remore a smembrare una reliquia e a donarne o venderne (il commercio delle reliquie era pratica diffusa) anche piccole parti, che mantenevano intatta la proprietà originaria.

¹⁶ Sul labirinto cfr. KERN H., *Labirinti. Forme e interpretazioni. 5000 anni di presenza di un archetipo. Manuale e filo conduttore*, Milano 1981, interessante anche per la ricca bibliografia, integrabile con: KERÉNYI K., *Nel Labirinto*, Torino 1983, ROSENSTIEHL P., voce *Labirinto*, Enciclopedia Einaudi, vol VIII, Torino 1979; FANELLI M. C., *Labirinti*, 1997; REVIGLIO DELLA VENERIA M. L., *Il labirinto*, 1998; ARAGONA R. (a cura di), *Le vertigini del labirinto*, Napoli 2000; SANTARCANGELI P., *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Milano 1967^I 1984^{II}, 2000^{III}; MASSOLA G. e VANNI F., *Il labirinto di Pontremoli. Storia e interpretazione di un simbolo del pellegrinaggio*, Editoriale gli Arcipressi, Firenze 2002.

¹⁷ Forse è proprio questo uno dei motivi forti per cui oggi si cerca di riscoprire questi antichi itinerari.

¹⁸ Si tratta del libro V del *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Jacobi* composto nel XII secolo da Aimericus de Picaud, monaco di Cluny, che illustra in modo sistematico e con abbondanti indicazioni, sia pratiche sia relative alle varie reliquie e chiese che si incontrano lungo il cammino, le quattro vie francesi che, riunendosi a Puente la Reina, in Spagna, convergono nel *Camino* per Santiago.

Se la materia assumeva le caratteristiche della sostanza spirituale, anche quest'ultima assumeva le caratteristiche della prima: la santità della reliquia era trasmissibile per contatto fisico. Significativo al riguardo l'aneddoto di Ugo di Lincol (1140-1200) che, passando da Fecamp, stacca con un morso due frammenti dell'osso del braccio di Maria Maddalena e alle proteste dei monaci del monastero risponde:

Se, poco fa, malgrado la mia indegnità, io ho maneggiato con le mie indegnissime dita il corpo del Signore di tutti i santi, e se, quando ne ho mangiato, l'ho toccato con le mie labbra e i miei denti, perché non mi dovrei azzardare allo stesso modo con le ossa dei santi, a mia protezione e per mezzo di questa commemorazione aumentare la mia venerazione per loro, e senza nessuna empietà acquistarmi la loro protezione quando ne ho l'occasione?¹⁹.

La reliquia come l'eucaristia dunque: una porzione di materia transustanziata con cui si può e si deve avere un contatto fisico, addirittura di ingestione. Ma c'è di più: si credeva che la reliquia emanasse la propria santità che, quasi come un contagio, pervadeva gli spazi e gli oggetti che le stavano attorno. Si spiega così la sopravvivenza, nel contesto del pellegrinaggio cristiano, di antichi riti come l'*incubatio* e il *refrigerium*. Dormire e consumare cibi presso la tomba del santo voleva dire partecipare fisicamente della sua santità, che nel luogo emanava²⁰. Nonostante il divieto di papa Damaso (366-384), relativo sia ai banchetti funebri che alle veglie, a Roma si continuò per tutto il Medioevo a fabbricare coppe, decorate con immagini sacre, destinate a tali occasioni. Inutile dire l'alto rischio che simili riti comportavano: a Durham si arriva addirittura ad assumere dei veri e propri «buttafuori». Addirittura la cera delle candele e l'olio delle lampade che ardevano presso la tomba del santo erano oggetti ambiti dai pellegrini, che spesso li ingerivano, imitando così Ugo di Lincol²¹. Diffusissimo era anche l'uso, basato appunto sul principio che dalla reliquia e dai luoghi santi emanasse fisicamente la santità, di preparare delle pseudo reliquie, da portare via al momento della partenza: i così detti *brandea*, di cui Gregorio di Tours ci fornisce la ricetta.

Se si desidera portar via dalla tomba [del santo] una reliquia, deve [il pellegrino] soppesare con cura un pezzo di stoffa e appenderlo all'interno della tomba. Poi pregare ardentemente e se la sua fede è abbastanza forte,

¹⁹ *The Chronicle of Hugh Candidus, a Monk of Peterborough*. Questa mentalità verrà superata solo sul finire del XIV secolo, quando un monaco malato di Saint-Michel si rifiuta, di bere del vino sciacquato nel cranio di sant' Oberto. I suoi compagni, che si stupiscono ancora della cosa commentano dicendo «preferisce morire che bere il vino sciacquato nella testa di un cadavere» (*Miracula S. Michaelis anno 1388 patrata*, in *Memoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, 3° serie, IX (1877), pp. 864-898).

²⁰ Già il retore Aristide, nel II secolo d. C., nei suoi *Discorsi* considera l'*incubatio* come una pratica terapeutica (la divinità rivela in sogno la ricetta per la guarigione), ma anche mistica (attraverso il sonno si giunge all'unione estatica col dio). Del resto nel Medioevo il sonno era considerato il momento nel quale il soprannaturale (sia quello benevolo sia quello malefico) poteva manifestarsi. Il fenomeno onirico non era una produzione della psiche umana, bensì le forme in cui tale soprannaturale si manifestava. Già Pierre Santyves riconosceva che: «[le] rôle des rêves dans l'élaboration de La Légende dorée met en pleine lumière la nature de cette composition. En mettant les songes sur le même pied que l'histoire, les auteurs de la légende hagiographique vérifient une fois de plus que leur état d'esprit est bien cet état de confusion que l'on retrouve chez nombre de mystiques» (P. SANTYVES, *En marge de La Légende dorée. Songes, miracles et survivances*, Paris 1931, ora riedita con *Le conte de Perrault e Les reliques et les images légendaires*, a cura di F. Lacassin, Paris 1987, p. 569).

Sul sogno nel Medioevo si può vedere anche: J. LE GOFF, *Le christiaisme et le rêves (Ile - VIIIe siècle)*. Colloqui «I sogni nel Medioevo», Lessico Intelletuale Europeo, Roma 1983, Roma 1985, ora in *L'immaginario medievale*, Milano 1993, pp. 141-ss; R. G. A. Van LIESHOUT, *Greeks on dreams*, Utrecht 1980 e G. GUIDORIZZI, *I demoni e i sogni*, in *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, a cura di S. Pricoco, Messina 1995, pp.169-ss; AA. VV., *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di Boesch Gajano S. e Modica M., Roma 2000.

²¹ Cfr. GREGORIO DI TOURS, *In gloria Confessorum*, X, p. 754.

la stoffa, una volta rimossa dalla tomba, si troverà ad essere così piena della grazia di Dio che sarà molto più pesante di prima²².

La cosa era perfettamente lecita, essendo la reliquia per natura indivisibile non perdeva nulla del suo potere salvifico e taumaturgico, meglio che portarsi via la cera delle candele o l'olio delle lampade, arrecando un danno economico al santuario²³.

Inutile dire che nell'immaginario del pellegrino medievale la guarigione dalle malattie, che la visita ai luoghi santi poteva procurare, e il risanamento spirituale o santità erano la stessa cosa: la purificazione, prodotta dal contatto-venerazione delle reliquie, era di tipo sia fisico (guarigione appunto) che spirituale (la santità). Del resto, è speculare la convinzione, ampiamente radicata nella mentalità popolare, che causa della malattia fosse il peccato. Già Giovanni Crisostomo affermava che: «Non c'è dubbio che il peccato sia la causa prima delle malattie corporali»²⁴. Ancora nel XII secolo, l'anonimo compilatore dei Miracoli di Rocamadour, peraltro esperto in medicina e chirurgia, definisce la Madonna come «colei che ci fa ottenere il perdono e che guarisce gli ammalati»²⁵.

Ulteriore aspetto della commistione tra materiale e spirituale, tra sacro e profano, è il modo in cui il pellegrino e in genere il devoto medievale (in particolare se appartenente alla classe dominante) immaginava il suo rapporto col santo. Come ci ha mostrato Brown, la santità nel mondo tardo antico e medievale è spesso stata immaginata nei termini di un potere reale. Non è casuale che Dante, nel *Paradiso*, definisca san Giacomo come «il barone / per cui là giù si visita Galizia»²⁶. Nel caso di san Giacomo questo aspetto è macroscopico: una precisa tradizione medievale lo vuole presente e combattente a Calavijo, contro l'esercito saraceno, tanto che si conquisterà l'appellativo di *Mata moros* e verrà raffigurato, non solo con bordone e bisaccia, in veste di pellegrino, ma anche su un cavallo che scalpita sulle teste dei mori tagliate dalla spada sguainata del santo. Un san Giacomo che si fa patrono e guida della *Reconquista*, che incarna un ruolo politico di *leader*, di capo pronto a intervenire nella realtà per risolvere i problemi dell'Europa cristiana. Il fatto di proiettare nel santo le aspettative politiche e sociali del tempo, come dicevamo, è particolarmente evidente nel caso di san Giacomo, ma non significa che sia una sua esclusiva prerogativa. Secondo Peter Brown, infatti, la stessa nascita del culto dei santi nel mondo tardo antico ha avuto quale impulso di fondo proprio l'esigenza di proiettare su uno schermo ideale quei rapporti di potere di cui si sperimentava la crisi nella realtà quotidiana.

Non fu senza intenzione - scrive Brown - che gli scrittori cristiani crearono nel cielo uno specchio che rifletteva a rosee tinte la dura realtà del patrocinio e della prepotenza che essi erano arrivati a dare per scontati sulla terra della tarda romanità.

Il santo si presentava come figura di grande autorità e potere, capace di aggregare ai suoi piedi ampie folle da esso dipendenti, in un rapporto di sudditanza sotto molti aspetti simile a quello dei *clientes* della società romana e dei vassalli più tardi. Ecco allora che una delle manifestazioni di maggiore devozione diviene proprio il pellegrinaggio, il recarsi presso il

²² GREGORIO DI TOURS, *In gloria Martyrum*, XXVII, pp. 503-504.

²³ La condanna del furto di candele è abbastanza ricorrente nella letteratura agiografica, in particolare quella legata in qualche modo al culto di San Michele. Ricordiamo, quale esempio della nostra zona, il primo miracolo della *Vita et Miracula sancti Bononii abbatis Locediensis* (edizione critica a cura di Hofmeister A., in *Monumenta Germaniae Historica -Scriptores*, Vol. XXX, tomo 2, Lipsiae 1934), che allude (il testo è incompleto) al furto di una candela da parte di un monaco ed alla conseguente punizione da parte dell'«angelo».

²⁴ Citato in SUMPTION J., *Pilgrimage. An image of mediaeval religion*, 1975, trad. it., *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981, p. 99.

²⁵ *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII siècle*, testo latino a fronte, Toulouse 1996, p. 238 e 239.

²⁶ DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XXV, 17-18.

santo che si ritiene degno di meritare stima e sottomissione (il rapporto di clientela o di vassallaggio non può attuarsi a distanza).

La *potentia* del santo nel proprio sepolcro presupponeva un modello “verticale” di dipendenza. Tale potere manteneva l’individuo in uno stretto vincolo di obbligazione personale, che poteva cominciare, fin dai giorni di un difficile viaggio, con il bisogno di andare a trovare la *presentia* del santo nell’unico posto dove poteva essere trovata²⁷.

Ciò è alla base dell’uso iconografico di rappresentare il santo vivo, insieme ai simboli della sua potenza, mentre accoglie pellegrini e devoti che entrano nella sua chiesa oppure mentre compie miracoli. Tra il santo e il suo devoto insomma si instaura un rapporto di autorità protettiva in tutto e per tutto speculare ai rapporti feudali della realtà. Non è un caso che l’uso di congiungere le mani durante la preghiera come segno di devozione, abbia, per quel che concerne il pieno Medioevo, come modello proprio il rito dell’*Immixtium manum* praticato a suggello della promessa di fedeltà da parte del vassallo²⁸. E’ sufficiente scorrere le numerosissime rappresentazioni di scene di devozione, dipinte o scolpite, per rendersi conto che l’orante generalmente porge le mani tese e congiunte al santo, il quale spesso allunga verso esse la sua mano, quasi a volerle stringere, proprio come avveniva durante la prima fase del rito che sanciva un rapporto di dipendenza feudale.

Un bell’esempio di quanto detto è, nella nostra zona, l’affresco del chiostro dell’abbazia di Vezzolano, che rappresenta l’adorazione dei magi con sant’Agostino (a sinistra) e il duca Raymondo (a destra) supplice nei confronti della Madonna, alla quale appunto tende le mani che Maria sembra voler stringere con la sua.

Un santo patrono, dunque, signore feudale e protettore, immaginato molto più forte del potere reale e che si impone su di esso. Numerosissimi sono i casi in cui il santo interviene liberando i suoi devoti dal carcere; anzi vi erano santi specializzati in questa tipologia di miracoli, come san Leonardo di Noblat, Cesario di Arles, Germano di Parigi. Un ruolo, questo, potenziato e amplificato dai pellegrinaggi penitenziali, che molti rei erano condannati a compiere (magari colle catene, poi lasciate, come *ex voto*, al santuario di destinazione). In tempi in cui la giustizia si confonde con la forza era, in ogni caso, un atto di giustizia avere una maggiore forza, tanto più apprezzabile se poi essa era messa al servizio dei disagiati e dei diseredati. San Didier di Cahor, per esempio, è rappresentato nell’atto di aprire le carceri e liberare i prigionieri, senza nessuna distinzione tra colpevoli e innocenti. E’ evidente che con questa tipologia di miracoli ci troviamo di fronte alla proiezione di un’esigenza reale e sentita, quale è il bisogno di giustizia e sicurezza, elargite da un potere saldo e autorevole, che spesso nella realtà mancava. Significativa al riguardo l’esperienza di Boemondo di Antiochia che, liberato dal carcere turco nel 1103 grazie al riscatto di 100.000 *besanti* pagati dagli amici, farà, qualche anno dopo, un pellegrinaggio di ringraziamento a San Leonardo di Noblat al quale, a parer suo, doveva la sua scarcerazione. E’ evidente che qui è primario il desiderio di avere valide garanzie nei confronti di una giustizia che è tanto precaria da non meritare più questo nome²⁹.

Approfondire tale aspetto ci porterebbe lontano, senza contare che la sua ampiezza comporterebbe una trattazione separata; accontentiamoci di questi pochi accenni, che mirano a evidenziare la commistione tra sacro e profano che abbiamo cercato di dimostrare essere alla base dell’immaginario del pellegrino medievale.

²⁷ BROWN P., *The cult of the saints*, Chicago 1981, Trad. it., *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983, pp. 88 e 162.

²⁸ GANSHOF F. L., *Les relations féodo-vassalliques aux temps post-carolingiens*, in *I problemi comuni dell’Europa post-carolingia*, Atti delle settimane di studio del Centro Studi sull’Alto Medioevo, II, Spoleto 1955, pp 70-ss.

²⁹ Cfr. *Miracula S. Leonardi*, II, 2, in *Acta Sanctorum*, novembre vol III, pp. 160-168.

Se gli esempi e le argomentazioni addotte risultano essere convincenti, possiamo concludere nel senso che il pellegrino medievale aveva la chiara e netta sensazione di fare esperienza diretta e concreta, attraverso il suo pellegrinaggio, del soprannaturale, del divino. Ciò doveva determinare emozioni forti nel suo animo. Pretendere di ricostruirle è senza dubbio eccessivo; esse restano confinate nei racconti orali, nelle loro pieghe enfatiche, che chi ne aveva fatto esperienza riferiva a parenti e amici al momento del suo ritorno. Sulla tensione e il coinvolgimento che questi racconti dovevano suscitare sia nell'animo dei narratori che in quello degli ascoltatori, a loro volta potenziali ripetitori, la dice lunga forse il testo che segue: la chiusa di una versione (forse attribuibile ad Anselmo d'Aosta) del miracolo di san Giacomo e della Madonna nei confronti di un pellegrino indotto dal diavolo all'evirazione e al suicidio e risuscitato, grazie appunto l'intercessione del santo e della madre di Gesù, che gli fa da avvocato difensore durante un processo in cui i diavoli rivendicano l'anima del dannato. Il risuscitato continua il suo pellegrinaggio verso Santiago e alle porte della città incontra i compagni di viaggio, che già hanno intrapreso la via del ritorno, i quali, terrorizzati dall'evento, lo avevano abbandonato per non essere incolpati della sua morte. Il testo riferisce dell'incontro e del rientro della comitiva di pellegrini nei seguenti termini:

Nei pressi della casa di san Giacomo, ecco che i suoi compagni, che lo avevano abbandonato all'andata, lo ritrovarono sul loro cammino del ritorno.

Mentre erano ancora lontani, fissarono il loro sguardo sui due uomini che spingevano l'asino davanti a loro, e si dicevano fra loro: «Quegli uomini somigliano ai compagni che abbiamo abbandonato, uno vivo e l'altro morto. Anche l'asino che spingono non è diverso da quello che abbiamo lasciato».

Quando furono più vicini cominciarono a riconoscersi e, sentendo quello che era successo, essi diedero libero sfogo alla loro gioia e, rientrati a casa, proclamarono la verità di tali fatti.

Dal canto suo, colui che era resuscitato, dopo il suo ritorno da Santiago, confermò la versione dei suoi compagni in quanto la notizia degli avvenimenti si era sparsa ovunque. Mostrò le cicatrici e ciò che aveva come organo di minzione che tutti constatarono amputato³⁰.

Difficile determinare da un testo del genere l'esatta natura delle sensazioni e delle emozioni dei protagonisti della vicenda, oltre la scontata «gioia» degli amici nel vedere il loro compagno di viaggio vivo e vegeto; intuiamo che il livello emotivo doveva essere altissimo, specie nel caso, come quello in questione, in cui il pellegrinaggio si associava a un evento miracoloso. Possiamo, al massimo, azzardare qualche congettura, a partire da indizi e tracce minime.

E' verosimile che il viaggio fosse accompagnato da uno stato d'animo di più o meno forte apprensione, in relazione anche alla lunghezza di esso, che in alcuni casi poteva trasformarsi in vera e propria angoscia. Ciò era, in primo luogo, determinato dai pericoli reali che il viaggio medievale comportava. Il rischio di fare brutti incontri, che al meglio potevano concludersi con la rapina dei pochi beni che il pellegrino portava con sé e al peggio con la perdita della vita, era altissimo. Le formelle del duomo di Fidenza lo indicano con insistenza: aggressioni di animali selvatici, di malintenzionati o anche semplicemente prepotenze e soprusi da parte delle autorità, come nel caso della formella che rappresenta una perquisizione (un po' troppo accurata) nei confronti di una giovane pellegrina. Insistenti avvertimenti sui pericoli della strada ci vengono anche dalla, già menzionata *Guida del pellegrino*, che mette in guardia anch'essa nei confronti dei «gabellieri», descrivendo una situazione che potrebbe essere la didascalica della suddetta formella del duomo di Fidenza:

³⁰ Il testo in questione è edito nella *Patrologia Latina*, che lo ascrive ad «Auctor incertus», vol. 159, coll. 0337B-0340D, col titolo: *Miraculum grande Sancti Jacob. A Domino Anselmo Cantuariensi archiepiscopo editum, de peregrino qui amore apostoli se peremit, et B. Jacobus illum ad vitam, beata Dei Genitrice Maria auxiliante, de morte reduxit.*

In questa terra - così il testo della *Guida* - cioè vicino al passo di Cize, nel paese chiamato Ostabat e in quelli di Saint-Jean e Saint-Michel-Pied-de-Port, si trovano malvagi gabellieri, i quali si danneranno certamente. Vanno incontro, infatti, ai pellegrini con due o tre dardi per ottenere con forza un ingiusto tributo. E se qualche viandante si rifiuta di dare i soldi che gli hanno chiesto, lo colpiscono con i dardi e gli strappano il tributo, insultandolo e perquisendolo fin dentro i calzoni³¹.

Ma anche i traghettatori non erano persone molto raccomandabili:

Per ogni uomo, - recita ancora la *Guida* - ricco o povero, che trasportano all'altra riva sono soliti prendere una moneta, per le cavalcature quattro, che esigono ingiustamente, perfino con la forza. E la loro barca è piccola, fatta di un solo albero e in essa non entrano i cavalli, quando vi sali fai molta attenzione a te stesso per non cadere in acqua. Ti converrà tirare con le redini il tuo cavallo dietro a te, fuori dalla barca, nell'acqua. Per questo entraci insieme a pochi altri, perché, se è molto carica, sarà un pericolo. Molte volte i barcaioli caricano grandi quantità di pellegrini, dopo averli fatti pagare, che la barca si capovolge e affogano i pellegrini nel fiume. Per la qual cosa si rallegrano malignamente i barcaioli, per le spoglie dei morti di cui si impadroniscono³².

Ma il colmo lo raggiungevano, prima della loro cristianizzazione, «gli empi navarri e baschi [che] erano soliti non solo derubare i pellegrini che si dirigevano a Santiago, ma anche cavalcarli come asini e ucciderli»³³. La testimonianza più raccapricciante ci viene da Rodolfo il Glabro che, nelle sue *Storie dell'anno Mille*, mette in guardia dall'attraversare paesi o località in cui è in atto una carestia: si rischia di essere scannati e cotti arrosto³⁴.

Ma il senso di apprensione e di angoscia poteva essere, se non originato almeno amplificato, dal disagio di incontrare, durante il viaggio, l'«altro», il «diverso» che, in un periodo in cui il concetto di individualità sta nascendo e strutturandosi nella direzione dell'individualismo, può ingenerare apprensione e diffidenza reciproca³⁵. Non è un caso che la *Guida del pellegrino di Santiago*, quando parla degli usi alimentari e comportamentali delle zone più lontane dal territorio francese, ne dia un giudizio spesso negativo. Dopo i buoni vini e cibi del Bordeaux e della Guascogna sono ancora i Paesi baschi a essere presi di mira, e precisamente la città di Bayonne, «priva di pane, vino e ogni alimento del corpo»; mele, sidro e latte sono alimenti di sottordine.

La Navarra è migliore per gli alimenti, ma barbara nei costumi: qui si mangia dallo stesso piatto, con le mani come i «cani e maiali» e l'elenco dei «popoli barbari» non finisce qui³⁶. Senza dubbio non tutti i difetti delle popolazioni che si trovano lungo il cammino per San Giacomo sono reali (il mangiare dallo stesso piatto e con le mani non era così insolito nel Medioevo); sono piuttosto dettati dalla diffidenza per l'«altro», lo straniero, che viene percepito con inquietudine e timore. Non si dimentichi che il viaggiatore medievale, che si sposta a piedi o al massimo a cavallo, ha un diverso rapporto, rispetto al viaggiatore moderno, con i luoghi, geografici e antropici attraversati. Il viaggiatore moderno, infatti, si sposta nel tempo più che nello spazio: in aereo, in treno o in auto oggi si impiegano poche ore per arrivare alla meta prestabilita; raggiunto il luogo di destinazione, il pernottamento avviene in un albergo internazionale (specie se la meta è in paesi molto diversi da quello d'origine); il contatto con la gente del posto è ridotto al minimo e al massimo si assiste a manifestazioni folcloristiche ad uso turistico. Il viaggiatore medievale, invece, si immerge

³¹ AIMERICUS DE PICAUD, *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus secolo XII*, a cura di Caucci von Saucken P., Milano 1989, p. 87.

³² *Ivi*, p. 86.

³³ *Ivi*, p. 88.

³⁴ RODOLFO IL GLABRO, *Storie dell'anno Mille*, a cura di Andenna G. e Tuniz D., Milano 1991^{III}, p. 139.

³⁵ Cfr. A. JA. GUREVIC, *Individ v Europe (srednevekov'e)*, trad. it. *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma-Bari 1996; J. LE GOFF, *Mestiere e professione secondo i manuali dei confessori nel Medioevo*, in «Miscellanea mediaevalia», Berlin 1964, ora in J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977

³⁶ AIMERICUS DE PICAUD, *Op. cit.*, pp. 86-ss.

negli spazi che percorre, li vive - certamente con maggior disagio psicologico del viaggiatore moderno - ma senza dubbio facendone una maggiore e più profonda esperienza³⁷.

I pericoli, reali o percepiti, non erano solo di natura antropica, ma anche ambientale. John de Bremble, un monaco inglese che varca il San Bernardo nel 1118, scrive al suo priore paragonando gli strapiombi delle vette alpine, che mettono continuamente la sua vita in pericolo, alle voragini dell'inferno; egli si ritrova per ciò ad invocare Dio, «certo di essere esaudito in quanto più vicino al cielo» di farlo tornare dai suoi confratelli affinché possa sconsigliarli di «venire in questo luogo di tormenti»³⁸. E che dire dei ponti? Quelli romani, di pietra, erano per la quasi totalità crollati, l'Alto Medioevo non aveva avuto la capacità economica di fare manutenzione della viabilità romana. La loro ricostruzione è sporadica e solo eccezionalmente si serve della pietra³⁹. Il ponte medievale è perlopiù in legno, molto meno sicuro di quello romano: il toponimo «Pontremoli» la dice lunga⁴⁰. E' ancora una formella del duomo di Fidenza a testimoniare della pericolosità dei ponti lignei; quella raffigurante appunto il crollo di un ponte in legno sotto il peso della massa dei pellegrini, sullo Stirone, con relativo miracolo di san Donnino che salva dall'annegamento una donna incinta. Ma anche i ponti non erano solo pericoli reali. Sin dall'antichità il ponte e la sua edificazione era vista come una sorta di violazione a un impedimento naturale ad accedere in una zona proibita, una sorta di «aldilà». Violazione per la quale si deve pagare un prezzo, che indennizzi le forze superiori⁴¹. Si spiegano forse così, non solo le numerose denominazioni di ponti medievali come «ponte del diavolo», ma anche il ricorrente racconto che per la costruzione del ponte si deve offrire in sacrificio un'anima al demonio (famoso quello del diavolo gabbato di Pont-Saint-Martin: dovendo concedere al diavolo il primo passante che lo attraversi, si induce un cane, allettandolo con un osso, a percorrere per primo il ponte). L'impatto emotivo che il ponte poteva avere sul viaggiatore medievale, sia a causa dei pericoli reali sia di quelli immaginari che esso nascondeva, è, forse, percepibile dal racconto di Rodolfo il Glabro che segue:

Vide [il viandante] davanti a sé venirgli incontro sul ponte uno che sembrava un suo vicino – ma che in realtà era il diavolo – del quale non poteva avere sospetti. Anzi lo chiamò per nome e gli consigliò di attraversare il ponte con prudenza. Ma subito lo spirito maligno, assumendo la forma di una torre, si slanciò in alto per ingannare l'uomo che seguiva con lo sguardo il suo aspetto illusorio, Tutto intento a guardarlo, il nostro uomo incespì e cadde sul ponte, ma fu lesto a rialzarsi, e difendendosi con un segno di croce, dato che aveva compreso di trovarsi di fronte a un inganno del demonio, prudentemente se ne tornò a casa. Non molto dopo, del resto, anch'egli morì in pace»⁴².

A incutere apprensione per il viaggio non erano soli i ponti. Il degrado aveva interessato non solo i viadotti, ma anche le stesse strade romane, che, nonostante ciò, furono utilizzate

³⁷ Forse è questa dimensione che tanti moderni pellegrini a piedi, anche presenti numerosi a questo convegno, intendono riscoprire.

³⁸ Lettera di John de Bremble, da L. QUAGLIA, *Les pèlerins au Grand-Saint Bernard*, in *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*, Atti del convegno internazionale di studi Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987, Orta San Giulio 1989, p. 86.

³⁹ Si possono ricordare i, all'epoca famosi, Puente la Reina, all'imbocco del Camino per Santiago, e quello, voluto da Santo Domingo de la Calzada, sul Rio Oja. Nella nostra zona sono interessanti le vicende, studiate da MERLO G. G., *Un'area di ponte*, in *Luoghi di strada nel Medioevo. Fra il Po, il mare e le Alpi Occidentali*, a cura di Sergi G., Torino 1996, pp 213-234, e le lotte di potere legate alla costruzione di un ponte sullo Staffora, presso Voghera.

⁴⁰ Sulle tecniche di costruzione dei ponti in legno si può vedere: COPPOLA G., *I ponti medievali in legno*, 1996.

⁴¹ Cfr. SZABO' T., *I ponti tra Antichità e Medioevo. Il rimodellamento di una struttura organizzativa*, in *Ponti, navalestri e guadi. La via Francigena e l'attraversamento dei corsi d'acqua nel Medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Piacenza 1997) e SEPPILLI A., *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1977.

⁴² RODOLFO IL GLABRO, *Op.cit.*, p. 94.

per tutto il Medioevo. Ampi tratti di strada lastricata erano andati in rovina ed erano stati sostituiti da fluttuanti sentieri (il Medioevo non conosce il manufatto «strada»)⁴³. Non solo, ma i miliari erano perlopiù stati riciclati a scopo edilizio e il viandante non aveva, se non eccezionalmente, la coscienza di dove si trovasse e di quanta strada avesse percorso realmente⁴⁴. Ecco perché la campana dell'ospizio di Altopascio, detta significativamente «Smarrita», suonava per lungo tempo dopo il tramonto, affinché i pellegrini in ritardo con la tabella di marcia riuscissero ad orientarsi.

Forse ora risulta maggiormente chiaro il motivo per cui il labirinto e i suoi meandri sono assurti a simbolo del pellegrinaggio: percorrere le strade medievali era come percorrere un labirinto, dove si perde subito la percezione della soglia d'entrata e non si ha alcun riferimento circa la meta.

La tensione del viaggio doveva immediatamente sparire con l'arrivo a destinazione (non importa se si tratta di una tappa intermedia o finale), al cospetto del santo, raffigurato vivo, che accoglieva e proteggeva i suoi fedeli, che presso di lui non avevano più alcuna ragione di temere. La Rosenwein, indagando le fonti, rileva che la sensazione di giungere in un luogo fortemente desiderato è spesso definita col termine *gaudium* o *laetitia*⁴⁵. Gioia e felicità che derivavano proprio dall'aver superato le difficoltà del cammino ed essere giunti in un luogo sicuro e protetto dal santo potente, come s'è detto, ma anche dalle strutture materiali d'accoglienza (monastero, mura della città, ospizio, ecc.). Il graffito, forse copia dal vero, di una porta di città rilevabile sul sarcofago di San Paolo, in Vercelli, che tanto insiste sullo spessore e consistenza delle mura e delle pietre che le compongono, nonché sui merli e le strutture difensive in genere, può forse avere come motivazione ultima proprio il bisogno di esternare tale senso di sicurezza e la felicità di essere finalmente in un luogo rassicurante.

Accanto a tale *gaudium* e a completamento di esso doveva subentrare anche un sentimento di stupore e di ammirazione per le imponenti architetture e sculture romaniche, nonché per la solennità delle liturgie. Può essere ancora il sarcofago di San Paolo in Vercelli a darci indicazione in tal senso, così come alcuni accenni di graffito del matroneo del narcece del duomo di Casale Monferrato, che sembrano voler riprodurre le decorazioni a nastro degli archi e delle altre parti architettoniche. Vere e proprie istantanee dell'epoca, che testimoniano l'ammirazione dell'osservatore per l'ambiente circostante. La riproduzione delle croci astili, arricchite di particolari, che si trovano a San Michele del Gargano, come anche sull'abside esterna di una piccola pieve romanica (Santa Maria di Cornareto), presso Castel Nuovo don Bosco, attestano lo stupore e l'ammirazione per il cerimoniale liturgico⁴⁶.

Concludiamo con alcuni brevissimi cenni circa l'aspetto esteriore del pellegrino medievale. Più che una vera e propria divisa, come sembra suggerire l'iconografia (in particolare quella tarda), egli portava dei segni distintivi: il bastone e la bisaccia, che erano oggetto della benedizione sacerdotale al momento della partenza⁴⁷. Raramente la bisaccia è rappresentata rigonfia di oggetti; essa doveva essere un porta documenti oppure doveva contenere effetti personali di piccole dimensioni.

⁴³ Questa situazione è ben attestata da un aneddoto del *Roman de Renart*, nel quale Renart gioca un tiro mancino a dei mercanti di pesce che percorrono appunto un tratto di «strada ferrata» (dall'uso romano di fissare le lastre di pietra del selciato con spessori di ferro). Li aggira, percorrendo appunto «sentieri» che lo nascondono alla loro vista, e si distende in «mezzo alla strada», fingendosi morto (*Il romanzo di Renart la volpe*, a cura di Bonafin M., Alessandria 1998, pp. 185-187).

⁴⁴ Cfr. ESCH A., *Homo viator: l'esperienza di spazio e distanza*, cit.

⁴⁵ ROSENWEIN B. *The Places and Spaces of Emotion*, cit.

⁴⁶ Cfr. MASSOLA G., *La strada, il sacro, la pietra nell'esperienza del pellegrino alle porte della Lomellina. Ipotesi di lettura dei graffiti di Sant'Andrea e di San Paolo di Vercelli*, cit.

⁴⁷ La formula di benedizione è ancora conservata nel *Missale Romanum* del Concilio di Trento, alla *Messa votiva pro peregrinantibus, iter agentibus et profugis*.

Maggiormente varia sembra essere stata la foggia del bastone o bordone, perlopiù ad altezza d'uomo o alla spalla, a volte con una maniglia trasversale, che gli conferisce la foggia di un *tau*, utile, perché antiscivolo nell'impugnatura, quale appiglio nelle salite. Incerto l'uso di appenderci una zucca cava o una borraccia d'altro genere, cosa che è invece divenuto un motivo iconografico insistente. Raramente il bastone è rappresentato ad altezza di anca con manico per l'appoggio. Nella nostra zona troviamo un simile modello di bordone nelle figure del pulpito della chiesa dell'isola di san Giulio, ad Orta. Spesso, nelle rappresentazioni, l'estremità a contatto col suolo risulta rafforzata da una punta in ferro, come appare nei pellegrini con bordone della facciata del duomo di Fidenza, senza dubbio per impedirne una rapida usura. Sul finire del Medioevo sembra che la parte ferrata del bordone sia andata potenziandosi, tanto da trasformare la «terza gamba» del pellegrino in una vera e propria arma impropria⁴⁸.

Quale copricapo si usava il cappuccio, presente anche nella divisa monastica e, solo più tardi (XIII secolo), il cappello a larghe tese con sottogola, per proteggersi dal sole. Una delle prime attestazioni di esso è la rappresentazione di un pellegrino orante, ai piedi di un calvario, ad Estaing, in Francia. L'uso di quest'ultimo copricapo non soppiantò però il cappuccio: spesso li si indossava entrambi, come attestato dall'affresco (XIV-XV secolo) della parete nord del narcece di Santa Maria del Parto a Sutri. Gli affreschi dell'ospedale di santa Maria della Scala di Siena testimoniano invece dell'uso di decorare il cappello con medagliette e stemmi (anche un cucchiaino) attestanti i pellegrinaggi compiuti.

La schiavina (una mantella), che nelle rappresentazioni di san Giacomo pellegrino o di san Rocco la si vuole lunga fino ai piedi e con ampio colletto (forse sostituto del cappuccio, se alzato e infilato sotto il cappello, per proteggersi dal freddo) doveva essere perlopiù sotto il ginocchio, come suggeriscono le rappresentazioni del duomo di Fidenza e non solo, molto più comoda nella marcia. Del resto anche la *Regola* benedettina, prevedendo per i monaci in viaggio l'uso eccezionale dei calzoni, fa pensare che le «tuniche», anch'esse indossate durante il viaggio, fossero corte, al ginocchio⁴⁹.

L'universo del pellegrino medievale, di cui qui abbiamo cercato di indicare le componenti essenziali, andrà scomparendo sotto le critiche, come già detto all'inizio, tardo medievali. Esso verrà trasformato e riplasmato soprattutto in epoca moderna, dall'affermarsi di un crescente senso della trascendenza, che favorisce una spiritualità maggiormente interiorizzata e dal diffondersi dell'etica borghese del lavoro e del profitto, che non tollera masse di sfaccendati improduttivi, in continuo movimento e a carico delle strutture assistenziali. A ciò va aggiunto che anche il potere politico che, sia pur su territori limitati rispetto alla realtà socio-politica medievale, esercita un potere e un controllo molto più forti e capillari, non vedeva di buon occhio questi viaggiatori di lungo corso, difficilmente controllabili e censibili⁵⁰.

Sarà la Controriforma a recepire queste istanze e a favorire sempre di più i pellegrinaggi a corto raggio (se non addirittura quelli spirituali di cui s'è detto in apertura), organizzati dalle gerarchie ecclesiastiche e magari surrogati da *Vie crucis*, minipercorsi segnati da cappelle edificanti o processioni rituali, lungo le spianate di cui i santuari controriformisti

⁴⁸ Nella Francia della fine del Medioevo il bastone ferrato è considerato appunto un arma impropria (cfr. LEGUAY J. P., *La rue au Moyen Age*, Rennes 1984). Così come bastoni da difesa sembrano essere anche quelli «a punta» o «con la punta di corno», ricordati nei *Racconti di Canterbury* (CHAUCER G., *Racconti di Canterbury*, a cura di Barisono E., 1986, p. 144).

⁴⁹ *La Regola di san Benedetto*, a cura di Holzherr G., capitolo 55, 13-14, p. 265.

⁵⁰ Cfr. GOGLIN J. L., *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Tours 1976; GEREMEK B., *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma-Bari 1986; DUBY G e GEREMEK B., *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna 1350-1600*, Roma-Bari 1999^{II}.

sempre più si doteranno. Ma tutto ciò appartiene all'immaginario del pellegrino moderno, che è cosa ben diversa dall'immaginario del pellegrino medievale⁵¹.

⁵¹ Cfr., CHELINI J. & BRANTHOMME H. (a cura di), *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982; OURSEL R., *Vie di pellegrinaggio e santuari*, Milano 1998; MASSOLA G., *La devozione del pellegrinare lungo le rive del Po tra Medioevo e Controriforma*, in «Tridinum», n. 2, Trino 1998, pp. 63-85. Ora in «De Strata Francigena», a cura del Centro Studi Romei, Firenze 2003, XI/2.