



CENTRO ITALIANO STUDI COMPOSTELLANI

COMPOSTELLA

*Rivista di approfondimento e ricerca
sui pellegrinaggi e la letteratura di viaggio*

n. 44. Anno 2023



Morlacchi Editore U.P.

“**COMPOSTELLA**” è la rivista scientifica del *Centro Italiano Studi Compostellani*, un’istituzione di ricerca e studio sulle tematiche legate al pellegrinaggio a Santiago de Compostela, fondata a Perugia nel 1982. Le tematiche trattate si riferiscono agli aspetti storici, letterari, artistici, filosofici, giuridici, economici, sociologici, antropologici in cui il pellegrinaggio jacobeo si è manifestato. Allo stesso tempo è aperta a contributi che riguardano la cultura e la civiltà del pellegrinaggio in generale e la letteratura di viaggio.

Periodicità

La rivista “Compostella” ha carattere annuale.

Classificazione

La rivista è inclusa nell’elenco delle riviste scientifiche dell’Area 10 – valido ai fini del I quadrimestre ASN 2023–2025 – pubblicato il 16/11/2023 dall’ANVUR, *Agenzia Nazionale di Valutazione del sistema Universitario e della Ricerca*.

Libero accesso

La rivista mette a disposizione degli studiosi i risultati delle proprie ricerche attraverso la pagina Web www.riviste.morlacchilibri.com/index.php/compostella Chiunque può accedervi liberamente e gratuitamente.

Norme per la presentazione degli articoli

La rivista segue per la pubblicazione degli articoli tutte le norme di valutazione, selezione e correzione previste dalle principali riviste scientifiche internazionali.

“**COMPOSTELLA**” is the scientific journal of the *Centro Italiano Studi Compostellani*, an institution for research and study on subjects related to the pilgrimage to Santiago de Compostela. It was founded in Perugia in 1982. The topics covered relate to the historical, literary, artistic, philosophical, legal, economic, sociological and anthropological aspects in which the Jacobean pilgrimage has manifested itself. At the same time, it is open to contributions on the culture and civilisation of the pilgrimage in general and travel literature.

Frequency

The journal “Compostella” is published annually.

Classification

The journal is included in the list of Area 10 scientific journals – valid for the purposes of the 1st four-year period ASN 2023–2025 – published on 16/11/2023 by ANVUR, the National Agency for the Evaluation of the University and Research System.

Open access

The journal makes the results of its research available to scholars through its website www.riviste.morlacchilibri.com/index.php/compostella Anyone can access it free of charge.

Rules for submission of articles

For the publication of articles, the journal follows all the evaluation, selection and correction standards required by the main international scientific journals.

Management and editorial staff

At the *Centro Italiano Studi Compostellani*
Piazza IV Novembre, 6 – 06123 Perugia ITALY
Tel. 0039. 075 5736381. E-mail: centro.santiago@unipg.it

“COMPOSTELLA” es la revista científica del *Centro Italiano Studi Compostellani*, institución de investigación y estudio sobre temas relacionados con la peregrinación a Santiago de Compostela fundada en Perugia en 1982. Los temas tratados se refieren a los aspectos históricos, literarios, artísticos, filosóficos, jurídicos, económicos, sociológicos y antropológicos en los que se ha manifestado la peregrinación jacobea. Al mismo tiempo, está abierta a contribuciones relativas a la cultura y a la civilización de la peregrinación en general y a la literatura de viaje.

Periodicidad

La revista “Compostella” se publica anualmente.

Clasificación

La revista está incluida en la lista de revistas científicas del Área 10 – válida a efectos del I cuatrienio ASN 2023-2025 – publicada el 16/11/2023 por ANVUR, la Agencia Nacional de Evaluación del Sistema Universitario y de la Investigación.

Acceso libre

La revista pone a disposición de los estudiosos los resultados de sus investigaciones a través de la página Web www.riviste.morlacchilibri.com/index.php/compostella Cualquier persona puede acceder a ella de forma libre y gratuita.

Normas para la presentación de artículos

Para la publicación de artículos, la revista sigue todas las normas de evaluación, selección y corrección exigidas por las principales revistas científicas internacionales.

Dirección y redacción

En el *Centro Italiano Studi Compostellani*
Piazza IV Novembre, 6 – 06123 Perugia ITALIA
Tel. 0039. 075 5736381. Correo electrónico: centro.santiago@unipg.it

The publications are submitted to an external refereeing process.

DIRETTORE

Jacopo Caucci von Saucken

DIRETTORE RESPONSABILE

Laura Marozzi

COMITATO SCIENTIFICO

Presidente

Franco Cardini

Giuseppe Arlotta (Centro Italiano Studi Compostellani); Paolo Caucci von Saucken (Centro Italiano Studi Compostellani); Dianella Gambini (Università per Stranieri di Perugia); Manuel Castiñeiras (Universidad de Barcelona); Francesco Guidi Bruscoli (Università degli Studi di Firenze); Pasquale Iacobone (Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano); Fernando López Alsina (Universidade de Santiago de Compostela); Marco Piccat (Università degli Studi di Trieste); Mirko Santanicchia (Università degli Studi di Perugia); Inmaculada Solis García (Università degli Studi di Firenze); Miguel Taín Guzmán (Universidade de Santiago de Compostela); Mario Tosti (Università degli Studi di Perugia).

COMITATO DI REDAZIONE

Lucia Arcifa (Università degli Studi di Catania); Paolo Asolan (Pontificia Università Lateranense, Roma); Fabrizio Benente (Università degli Studi di Genova); Rosanna Bianco (Università degli Studi di Bari); Francesco Biviano (Centro Italiano Studi Compostellani); Anna Sulai Capponi (Università degli Studi di Perugia); Franco Cinti (Università degli Studi di Bologna); Luisa D'Arienzo (Università degli Studi di Cagliari); Carla Del Zotto (Sapienza Università di Roma); Carlo Donato (Università degli Studi di Trieste); Laura Esposito (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli); Dolores Fraga Sampedro (Universidade de Santiago de Compostela); Mariny Guttilla (Università degli Studi di Palermo); Marco Lazzari (Università degli Studi di Bergamo); Alfredo Lucioni (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Laura Ramello (Università degli Studi di Torino); Guido Tamburini (Centro Italiano Studi Compostellani).

Numero 44 | Anno 2023

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Perugia n. 3/78 del 30 gennaio 1998.

ISSN (print): 2282-6092

ISSN (online): 3034-8641

ISBN: 978-88-9392-499-3

Questo numero è stato pubblicato con il contributo del Centro Italiano Studi Compostellani

Per le illustrazioni è stata richiesta l'autorizzazione agli aventi diritto. Nel caso di irreperibilità si resta a disposizione per regolare eventuali spettanze.

In copertina: Domenico Ghirlandaio, *Santo Stefano fra i Santi Jacopo e Pietro* (1493), Firenze, chiesa di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, in Borgo Pinti, ora presso la Galleria delle Belle Arti di Firenze.

Redazione e progetto grafico: Martina Galli e Giacomo Sidoni

Direzione e Redazione

Presso il Centro Italiano Studi Compostellani

Piazza IV Novembre, 6 – 06123 Perugia ITALIA

Tel. 0039. 075 5736381 E-mail: centro.santiago@unipg.it



© 2023 Author(s).

The authors retain all rights to the original work without any restriction. This is an open access peer-reviewed issue edited by Morlacchi Editore, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0) which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

Published by Morlacchi Editore, P.zza Morlacchi 7/9, Perugia (Italy)

redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com

Indice

JACOPO CAUCCI VON SAUCKEN

“Compostella” immagine e storia di una rivista in itinere	8
---	---

DIANELLA GAMBINI

Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro (1583)	12
1. L'autore - pellegrino fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro	14
2. <i>Viaggio di San Jacopo di Galitia</i> : motivi di interesse della narrazione	15
3. Il testo del <i>Viaggio di San Jacopo di Galitia</i> : questioni di autorialità	20
3.1 Cornice testuale	20
3.2 L'autore e il copista	22
3.3 Lo stile	29
4. Le caratteristiche distintive della letteratura odeporica compostellana nel <i>Viaggio di San Jacopo di Galitia</i>	34
4.1 Itinerario	35
4.2 Ospitalità	38
4.3 Santuari, devozioni e processioni	42
4.4 Santiago de Compostela	46
4.5 Impressioni, giudizi e ricordi personali dell'autore	50

JACOPO CAUCCI VON SAUCKEN

Tra Firenze e Santiago nel XV secolo: una ricognizione storico-odeporica	86
--	----

FRANCISCO SINGUL

Santiago y el Grial. Un camino de peregrinación sublimado en el siglo XIV por la literatura caballeresca	112
1. El contexto internacional	114
2. Roma y Tierra Santa	116
3. Santiago de Compostela: de las tensiones sociales a la esperanza de las indulgencias	118
4. El flujo de la peregrinación jacobea	119
5. Literatura caballeresca y peregrinación. La mística artúrica y el Camino de Santiago	123
6. Conclusiones	128

MATTEO ZOPPI

Il pellegrinaggio e il pellegrino come figure teologiche. Ampliamenti semantici
e usi simbolici in Agostino d'Ippona e Anselmo d'Aosta 135

1. Agostino d'Ippona: la (terza) navigazione come pellegrinaggio del Verbo incarnato 137

2. Anselmo d'Aosta: la stabilitas del monaco come pellegrinaggio interiore 149

MANUEL CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ

Rassegna
Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer 159

“Compostella” immagine e storia di una rivista in itinere

Jacopo Caucci von Saucken
Università degli Studi di Firenze

1982. Anno Santo compostellano. Si tratta di una data, sotto molti profili, epocale per la rinascita della civiltà e cultura dei pellegrinaggi compostellani: lo Stato spagnolo prende coscienza del valore della tradizione compostellana come patrimonio culturale comune e condiviso, aumentano i pellegrinaggi a Santiago, si iniziano a organizzare incontri e convegni per approfondirne senso e significato. Su questa onda, nello stesso anno, presso l'allora Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, viene fondato il *Centro Italiano Studi Compostellani*, per raccogliere e coordinare a livello nazionale e internazionale le ricerche che si stavano conducendo sul pellegrinaggio a Santiago.

In particolare si era sentita l'esigenza di riunire intorno ad una istituzione, che aveva l'appoggio e il riconoscimento dell'Università di Perugia, gli studiosi della materia compostellana che finallora avevano operato in maniera solitaria ed individuale in Italia e in Europa. In tale prospettiva si pensò di organizzare nel 1983 un importante convegno internazionale su *Il pellegrinaggio Santiago de Compostella e la letteratura jacoepa* che fosse allo stesso tempo un'accurata riflessione sulla materia trattata, ma anche occasione di incontro, conoscenza diretta, scambio di informazioni, progettazione di eventi in comune tra gli studiosi che si stavano dedicando al tema.

Fu un evento significativo perché gettò le basi di una comunità scientifica internazionale che sarebbe rimasta unita nel tempo e che apporterà un contributo essenziale agli studi compostellani. Tra coloro che convennero a Perugia vi sono infatti molti nomi che troveremo negli anni successivi quali promotori e protagonisti di iniziative e di ricerche sul pellegrinaggio a Santiago. Tra questi Robert Plötz, Manuel Díaz y Díaz, René de la Coste Messelière, Jan van Herwarden, Manuel Remuñán, Pier Lorenzo Meloni, Antonietta Fucelli, Giovanna Scalia, Paolo Caucci che aveva promosso il convegno e alcuni giovani studiosi tra cui Fernando López Alsina, Dianella Gambini, Serafín Moralejo, Marco Piccat, Angel Sicart Jiménez che faranno parte della nuova generazione che darà linfa e lustro alla ricerca sulla materia jacoepa e compostellana.

Con il consolidarsi di questo ambiente si pensò di creare un organo di comunicazione. Nacque così nel 1988 "Compostella" che riportava brevi articoli e notizie sugli incontri ed eventi compostellani più rilevanti in Italia e in Europa. Negli anni Novanta i tempi divennero maturi per trasformare quello che sostanzialmente era un bollettino in una rivista propriamente scientifica. Nel 1996 ne venne affidata la direzione a Lucia Gai, nota studiosa del culto di San Jacopo a Pistoia e dei legami della città con Santiago. La rivista, che si stampava a Pistoia, poté contare su un vasto gruppo di collaboratori tra cui Franco Cardini, Marco Piccat, Paolo e Jacopo Caucci, Robert Plötz, Corrado Zedda, Marina Gargiulo, Guido Tamburlini, Leardo Mascanzoni, Anna Sulai Capponi, Alessandra Cenci, Andrea Czortek, Rodney J. Lokai, Vito Basso, Orsola Amalia Briandà, Mario

Sensi, Antonella Salvatico, Mario Gentile, Corrado Pappagallo, oltre naturalmente la stessa Lucia Gai. Corredava la rivista un vasto settore dedicato alle rassegne di congressi, mostre, recensioni che andava sotto il titolo di *Itinera studiorum*. Si dedicava spazio anche alle notizie più direttamente legate al pellegrinaggio contemporaneo riportate in una rubrica dal titolo *All'insegna della conchiglia*.

A partire dal numero 29, corrispondente all'anno 2008, la direzione della rivista passa a Giuseppe Arlotta. La linea continua ad essere la stessa. Si raccolgono studi maturati spesso nell'ambito dei convegni annuali che il *Centro Italiano Studi Compostellani* organizza a Perugia, si dà spazio a giovani ricercatori e si allarga la collaborazione al mondo scientifico internazionale. Arlotta cura particolarmente l'iconografia che correda gli articoli e si passa anche per questo alla stampa della rivista a colori, divenendo una delle pubblicazioni più apprezzate nel mondo compostellano non solo per i contenuti, ma anche per l'attenzione con cui ne viene curato l'aspetto formale.

La direzione di Giuseppe Arlotta, oltre a mantenere il nucleo storico dei collaboratori, accoglie i risultati della ricerca maturati nell'ambito del *Centro*, nelle Università, o provenienti da studiosi che operano in Enti e Istituzioni come le Soprintendenze delle Belle Arti. Si pubblica così un vastissimo diorama di studi su tutti gli aspetti del pellegrinaggio compostellano come quelli di Vincenza Maria Berardi alla quale si deve la traduzione integrale in italiano del *Codex calixtinus*, pubblicata nella collana del *Centro*, di Dragan Umek sulla raffigurazione della città di Santiago nella cartografia medievale, o di Maurizio Carlo Alberto Gorra sull'iconografia. Molta attenzione viene dedicata alla diffusione del culto di San Giacomo in Italia come possiamo vedere nei contributi di Rosanna Bianco per la Puglia, Luisa Lofoco per l'Abruzzo, Lucia Gai per Pistoia, Silvia Colucci per la Toscana, Laura Ramello e Giuseppe Sergi sul Piemonte, Rosa Vázquez sulle chiese e *hospitales* di San Giacomo a Roma, Gioia Lanzi a Bologna, Giovanni Maccherini a Siena, Francesca Abbozzo e Elisa Vacalebri in Umbria, Paolo Spolaore, Marino Del Piccolo e Francesca Flores d'Arcais in Veneto, Graziano Fois in Sardegna, Raffaella Salvemini a Napoli, Dominique Costantini e Marco Piccat sull'Istria... Non si trascura né la letteratura odepórica alla quale Jacopo Caucci dedica nella rivista numerosi saggi, né le manifestazioni nell'arte con lo stesso Arlotta, Elisa Amorosi, Pasquale Jacobone, Camilla Zanuso, Guido Tamburlini, Giuseppe Cassio, Carmine Zarra, Antonio Navanzino, così come interventi di Mons. Paolo Giulietti, Mario Sensi e Paolo Asolan su aspetti liturgici e devozionali. Contributi puntuali su aspetti specifici sono apportati da Carmen Pugliese, Roberto Concas, Cesare Catà, Gerardo Larghi, Carla Del Zotto, Paolo Maria Gionta, Camilla Zanuso, Fabrizio Benente, Alfredo Lucioni, Silvia Colucci, Carmelo Prestipino, Stefania Miotto... I contatti con la ricerca internazionale sono assicurati tra gli altri da Robert Plötz, Miguel Taín Guzmán, María Dolores Fraga Sampedro, Natalia Conde Conde, Jos Koldeweij, Nerida Nebwigin ...

Un patrimonio di studi e di ricerche che ha trovato consenso e diffusione internazionale e del quale il *Centro Italiano Studi Compostellani* deve essere particolarmente grato a Lucia Gai e a Giuseppe Arlotta, i due direttori che hanno condotto la rivista in questi anni con competenza, rigore e passione.

Nel 2023, con questo suo 44° numero la rivista torna a Perugia. L'impostazione continua ad essere la stessa: fondamentale è la ricerca sulla tradizione del pellegrinaggio a Santiago quale si è manifestata nella storia, nell'arte e nelle letterature, ambiti ai quali, in questa nuova fase, si vogliono aggiungere nuovi spazi come quelli derivati dagli studi sull'antropologia, l'economia, la statistica... Inoltre, ritenendo che la materia studiata sia collegata all'intera civiltà dei pellegrinaggi e che abbia prodotto una realtà interdipendente, poliedrica, complessa ed articolata, in cui si avvertono influenze reciproche e allo stesso tempo modalità diverse, si cercherà di indagare anche in questi nessi, accogliendo studi sui pellegrinaggi a Roma e Gerusalemme e per quanto riguarda la letteratura odeporea anche sulla contigua letteratura di viaggio di cui indubbiamente, anche se con caratteristiche specifiche, essa è parte.

Quindi un vasto spettro che verrà promosso e allo stesso tempo vagliato dal comitato scientifico e di redazione, i cui membri provengono dal mondo universitario o da centri di studio di alto profilo accademico connessi alle materie trattate.

La rivista infine vuole porsi nell'ambito di un vasto spazio scientifico che se da un lato affonda le proprie radici nel *Centro Italiano Studi Compostellani*, dall'altro si radica essenzialmente, con un taglio interdisciplinare, nel mondo della ricerca internazionale, a cui fa esplicito riferimento per i criteri e le regole di ammissione e valutazione dei contributi da pubblicare.

Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro (1583)

Dianella Gambini
Università per Stranieri di Perugia

Abstract

Il racconto del viaggio a Santiago di fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro rappresenta un ulteriore tassello nel mosaico della produzione odeporica di tematica jacobea. Intitolato *Viaggio di San Jacopo di Galitia*, narra le movimentate vicende che accaddero al frate agostiniano quando, nel 1583, decise di intraprendere il pellegrinaggio a Compostela dopo aver percorso gli itinerari che conducevano agli altri due luoghi sacri per eccellenza della Cristianità: la basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme e la tomba dell'apostolo Pietro a Roma. Non si dispone del testo originale di Monte Maggio, ma della trascrizione che ne fece nel 1625 il confratello Ludovico Zacconi. L'articolo si focalizza su questioni di coautorialità e di appartenenza del resoconto al genere odeporico compostellano e su aspetti imagologici connessi soprattutto ai rapporti tra culture nazionali nel tardo Cinquecento.

Parole chiave: letteratura odeporica, Santiago, cultura della Controriforma, autorialità, imagologia

The account of the journey to Santiago by Friar Christofaro Monte Maggio of Pesaro represents a further piece in the mosaic of the odeporic production of Jacobean themes. Entitled *Journey of San Jacopo di Galitia*, it narrates the adventurous pilgrimage of the Augustinian friar in 1583, when he visited Compostela after having travelled the routes that led to the other two sacred places par excellence of Christianity: the basilica of the Holy Sepulchre in Jerusalem and the tomb of the Apostle Peter in Rome. We do not have the original manuscript of Monte Maggio. We only have a 1625 transcription by another Augustinian friar, Ludovico Zacconi. The article focuses on issues of co-authorship and the account's belonging to the Compostellan odeporic genre, as well as on imagological aspects, especially related to relations between national cultures in the late 16th century.

Keywords: odeporic literature, Santiago, Counter-Reformation culture, authorship, imagology

El relato del viaje a Santiago de fray Christofaro Monte Maggio de Pésaro representa una pieza más en el mosaico de la producción odeporica de tema jacobeo. Titulado *Viaggio di San Jacopo di Galitia*, narra los azarosos acontecimientos que acaecieron al fraile agustino cuando, en 1583, decidió emprender la peregrinación a Compostela tras haber recorrido las rutas que conducían a los otros dos lugares santos por excelencia de la cristiandad: la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén y la tumba del apóstol Pedro en Roma. No disponemos del texto original de Monte Maggio, sino de la transcripción que otro agustino, el padre Ludovico Zacconi, realizó en 1625. El artículo se centra en cuestiones de coautoría y de pertenencia del relato al género odeporico compostellano, así como en aspectos imagológicos, especialmente vinculados a las relaciones entre culturas nacionales a finales del siglo XVI.

Palabras clave: literatura odeporica, Santiago, cultura de la Contrarreforma, autoría, imagología

Dianella Gambini è docente ordinario di Lingua Spagnola e Traduzione all'Università per Stranieri di Perugia, di cui è stata Vicerettore. Ha insegnato all'Università degli Studi di Perugia e presso le Università di Santiago de Compostela e Complutense di Madrid. I suoi interessi di ricerca vertono sulla traduttologia e la letteratura romantica, modernista e del Siglo de Oro. Dagli inizi della carriera accademica si occupa della realtà culturale galega, in particolare della letteratura odeporica di tematica jacobea e dell'opera di Valle-Inclán, che ha tradotto in italiano (*Femeninas, Epitalamio*) e a cui ha dedicato studi di critica ed ermeneutica letteraria, oltre che di ricezione critica in Italia.

Dianella Gambini es Catedrática de Lengua Española y Traducción en la Universidad para Extranjeros de Perugia, de la que fue Vicerrectora. Ha enseñado en la Universidad de Perugia y en las Universidades de Santiago de Compostela y Complutense de Madrid. Sus intereses de investigación se centran en la traductología y la literatura romántica, modernista y del Siglo de Oro. Desde el inicio de su carrera académica se ha ocupado de la realidad cultural gallega, en particular de la literatura odeporica de tema jacobeo y de la obra de Valle-Inclán, que ha traducido al italiano (*Femeninas, Epitalamio*) y a la que ha dedicado estudios de crítica literaria y hermenéutica, así como de recepción crítica en Italia.

Dianella Gambini is Professor of Spanish Language and Translation at the University for Foreigners of Perugia, where she was Vice-Rector. She has taught at the University of Perugia and at the Universities of Santiago de Compostela and Complutense in Madrid. Her research interests focus on Translation Studies and Romantic, Modernist and Siglo de Oro literature. Since the beginning of her academic career, she has been concerned with the Galician cultural reality, in particular the odeporic literature of Jacobean themes and the work of Valle-Inclán, which she has translated into Italian (*Femeninas, Epitalamio*) and to which she has devoted studies in literary criticism and hermeneutics, as well as critical reception in Italy.

1. L'autore – pellegrino fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro

Di Monte Maggio conosciamo solo quelle poche notizie che ci ha lasciato il confratello Ludovico Zacconi¹ negli scritti di carattere biografico *Epilogo della Nascita, Vita e morte del Padre Fra Christofaro da Pesaro e Dell'habito, e professione di detto Padre fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro*², inseriti nel manoscritto in cui figura *Viaggio di San Jacopo di Galitia (VSJG)*³. Nell'avviso *AI LETTORI*⁴ messo in fronte all'opera, Zacconi dichiara di aver copiato gli appunti di viaggio di fra Christofaro con l'intenzione di giovare ai futuri *pii viatores* in quanto, oltre alle esperienze personali vissute dal frate in terra straniera, vi si trovano consigli pratici per far fronte alle disavventure fisiche o climatiche che solevano disturbare il cammino, curiosità e usanze forestiere, raccomandazioni utili per cambiare valuta, suggerimenti su come interpretare la condotta sociale e i costumi delle popolazioni dei paesi visitati, avvertimenti circa i pericoli e i rischi in cui era facile che incappasse un pellegrino di religione cattolica nel percorrere le rotte verso Santiago e Gerusalemme⁵.

1 Ludovico Zacconi (Pesaro, 1555 – Fiorenzola di Focara, 1627), oltre ad essere stato un grande predicatore dell'ordine Agostiniano, fu compositore e teorico musicale insigne. Nell'epoca in cui visse, la fama di studioso eclettico e di vasti interessi si estese ben oltre i confini della Penisola. Esercitò come cantore e maestro di cappella a Venezia e poi, in qualità di cantore aulico, a Graz alla corte dell'arciduca d'Austria Carlo (1585) e a Monaco di Baviera alla corte del duca Guglielmo V (1590). Nel 1596 rientrò in Italia dove iniziò un'intensa attività di predicatore che lo portò a spostarsi per tutta la Penisola prima di essere nominato Vicario generale del Cenobio di Creta. Eletto nel 1610 Priore del convento agostiniano di Pesaro, rimase nella città natale fino alla morte.

2 Per questi documenti biografici, cfr. *infra*, par. 3.1.

3 Il titolo completo del resoconto è *Viaggio di San Iacopo di Galitia, fatto dal Padre Fra Christofaro da Pesaro dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino. Con frat'Antonio da Macerata, fatto l'anno 1583. Cavato dal proprio originale dal Padre fra Lodovico Zacconi da Pesaro del medesimo ordine e Religione*. Citato d'ora in poi: *VSJG*. Non disponiamo del testo originale di Monte Maggio, ma della trascrizione fatta da Ludovico Zacconi e contenuta nel suo manoscritto *Viaggi Di Gierusalemme, e di San Iacopo di Galitia, fatti dal Molto Reverendo Padre Fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro, dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino. Raccolti così, e posti insieme dal Molto Reverendo Padre Baccelliere Lodovico Zacconi da Pesaro del medesimo ordine. Per indirizzamento e commodo di coloro, ch'inspirati da Dio, sentiranno d'andarvi. 1625* (Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 526). Sui resoconti dei viaggi a Santiago e a Gerusalemme compiuti da fra Christofaro e sull'intera vicenda della loro conservazione, cfr. *infra*, par. 3.

4 Cfr. *infra*, par. 3.1.

5 Così scrive Zacconi: «Capitandomi alle mani così per buona ventura e caso il viaggio che fece già la felice memoria del nostro Padre fra Christofaro Monte maggio dell'ordine di sant'Agostino detto per sopra nome il Zaccaia, quando andò per sua devotone a San Iacopo di Galitia: quale essendo scritto in un libro pieno di mill'altre cosarelle, giudicai esser bene e di gran giovamento ad alcuni di trascriverlo tutto di punto in punto, secondo che lo notò lui, e l'ho trovato: e questo a fine che; non solo si vegga appartatamente di luogo in luogo il longo camino ch'egli fece; ma anco perché havendo pensiero o voglia alcuno d'andarvi, habbia lume e cognitione del viaggio che si de' fare» (*AI LETTORI*).

N.d.A.: il testo tramandato da Zacconi è stato trascritto con la massima fedeltà, discostandosene solo nei casi in cui il rispetto del testimonio avrebbe in parte compromesso la leggibilità e comprensibilità. Si sono regolarmente sciolte le contrazioni, secondo le regole paleografiche, le abbreviazioni e i *nomina sacra*.

Nonostante le buone intenzioni di fra Ludovico, il diario e il suo autore sono rimasti nell'oblio fino ai nostri giorni⁶.

Le informazioni che Zacconi fornisce nei due documenti biografici citati sono utili per tratteggiare il profilo “conventuale” di Monte Maggio, ma il semblante che ne esce di lui è privo di vivezza e identità plastica. Il futuro pellegrino è descritto in una successione di visuali immobili, nel quadro fisso di una quotidianità invariabile che è quella propria della vita monastica comunitaria. In *VSJG*, invece, in parallelo con la scenografia cambiante e animata del viaggio, l'immagine di fra Christofaro si va sviluppando un po' alla volta come fosse una foto a colori. Ricorrendo alla lingua spagnola, potremmo definirlo “*un cura de misa y olla*”⁷, espressione che indica un uomo di Chiesa di modesta istruzione, atto giusto alle funzioni routinarie del dire messa e del mangiare. Certamente egli non rientra nella galleria dei preti ghiottoni e grettamente ignoranti su cui si riversa il sarcasmo della pittoresca locuzione *costrumbrista*⁸. La si applica a Monte Maggio solo nella misura in cui è capace di condensare fulmineamente i tratti più evidenti della sua personalità: essere un sacerdote ligio ai doveri ecclesiastici e, allo stesso tempo, saper godere pienamente con poco nelle abitudini semplici e frugali, mostrando capacità di adattamento a ogni situazione.

Queste sfaccettature, che affiorano nelle pagine del diario, caratterizzano e rendono peculiare la narrazione odepica di Monte Maggio.

2. Viaggio di San Jacopo di Galitia: *motivi di interesse della narrazione*

Per svolgere un'analisi che sia la più pertinente a far emergere i motivi d'interesse di *VSJG*, conviene ricordare che il valore degli scritti dei pellegrini risulta dalla convergenza di più fattori: si tratta di testimonianze che, allo stesso tempo, documentano lo specifico viaggio narrato, forniscono informazioni preziose sui luoghi visitati, vengono a costituire una categoria letteraria a sé stante, un corpus che gli studiosi del settore hanno cercato di fissare, delimitare, suddividere.

6 Nel 2010 ho presentato il diario di fra Christofaro, fino a quel momento sconosciuto agli studiosi della materia odepica, in occasione dell'VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (“*Viaggio di San Jacopo di Galitia*” por fray Christofaro Monte Maggio da Pesaro, in *Peregrino, ruta y meta en las peregrinaciones maiores*, Rosa Vázquez (ed.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 157-178). Nel 2021, corredato di una introduzione e annotato, l'ho pubblicato in traduzione spagnola insieme alla trascrizione dell'originale (*Un fraile de misa y olla por el Camino de Santiago. El relato de la peregrinación a Santiago del padre agustino fray Cristóbal Monte Maggio de Pésaro en 1583*. Edición, transcripción del original, traducción del italiano y anotación de Dianella Gambini, in *VERTERE: Monográficos de la revista “HERMENEUS”*, 23, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid).

7 *de misa y olla*: loc. adj. ‘Dicho de un clérigo o de un fraile: Que ejerce su ministerio rutinariamente’ (*DRAE*, s.v. *misa*).

8 Si veda il brano costumbrista *El clérigo de misa y olla* di Fermín Caballero (1800-1876).

L'ultimo aspetto verrà trattato in uno specifico paragrafo perché è dall'analisi dei tratti distintivi del sottogenere odeporico compostellano che si deduce la piena appartenenza di *VSJG* al novero di questa produzione.

Facendo riferimento all'affermazione di Peter Burke per cui la letteratura di viaggio è tra le fonti più eloquenti per la storia culturale⁹, il resoconto di Monte Maggio è interessante anzitutto perché contiene descrizioni che non si trovano in altre testimonianze odeporiche (per es.: gli effetti distruttivi della lotta tra ugonotti e cattolici ad Agde in Linguadoca, un'inedita immagine dell'isola di Brescou prima che vi venisse costruito il forte e insediato un avamposto militare; le scene farsesche del *colacho* nella celebrazione liturgica del Corpus Domini a Burgos; l'ambiente inospitale e sordido di Santiago nell'anno in cui avviene il pellegrinaggio).

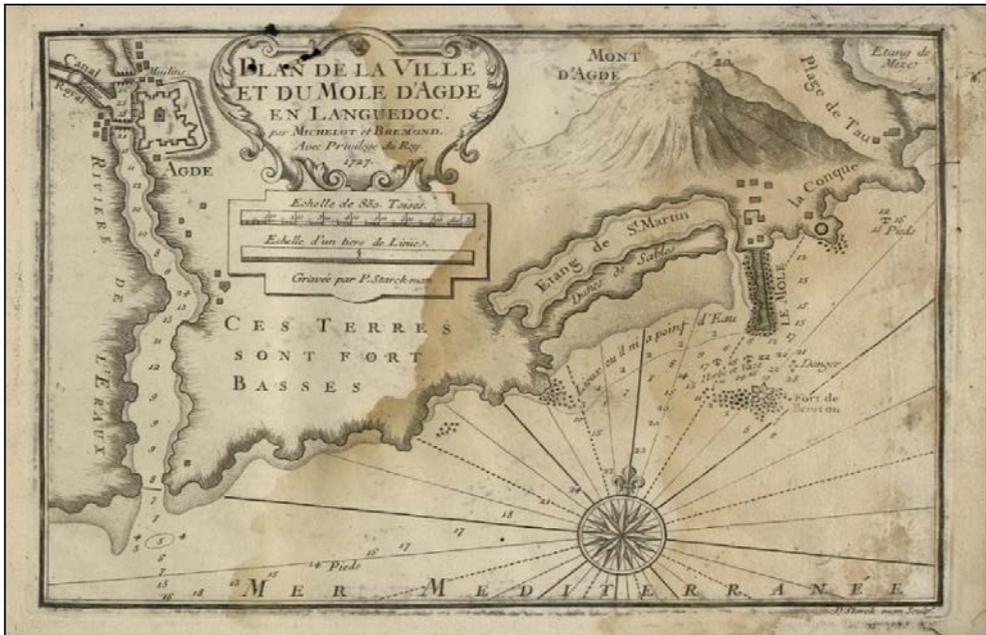


Fig. 1. La città di Agde, il porto e il forte nell'isola di Brescou, 1727.
Foto tratta da Wikimedia Commons.

9 Cfr. *Varieties of Cultural History*, New York, Cornell University Press, 1977.



Fig. 2. Veduta del forte nell'isola di Brescou dal molo di Cap-d'Agde.
Foto modificata, tratta da Wikimedia Commons.



Fig. 3. La cattedrale di Agde, che fu pesantemente danneggiata dagli ugonotti.
Foto modificata, tratta da Wikimedia Commons.



Fig. 4. Il *colacho* nella processione del Corpus Domini a Castrillo de Murcia (Burgos).
Foto modificata, tratta da Wikimedia Commons.



Fig. 5. Il *colacho* – Festa del Corpus Domini a Castrillo de Murcia (Burgos).
Foto di Jorge Sancho.



Fig. 6. La città di Santiago nel Medioevo.
Foto tratta da Wikipedia.

VSJG ha valore anche da una prospettiva sociologica e imagologica. A questo riguardo va sottolineato che il diario – diversamente dei primi *Itineraria* del XIV e XV secolo, spesso anonimi, in cui l'accento è posto sulla definizione dei Cammini e la figura dell'autore è appena percepibile – s'inscrive in quella fase della letteratura di viaggio di tradizione sacra nella quale il pellegrino personalizza il racconto perché convoglia nella pagina il vissuto della sua esperienza: curiosità per gli aspetti religiosi e profani del mondo che scopre, interessi artistici, storici, geografici e di altra natura, impressioni e gusti. Quello di fra Christofaro è prima di tutto il racconto di un pellegrinaggio *devotionis causa*, ma è indubbia la sua appartenenza alla tipologia delle nuove scritture odeporiche, come emergerà dall'analisi che si espone nel par. 4.

Un altro dato merita di essere evidenziato per mettere a fuoco la fisionomia di *VSJG*. Fra Christofaro non scrive pensando a un preciso destinatario esterno. Lo fa soprattutto per sé, per fermare – forse nelle soste, nelle ore d'ozio o di attesa nei porti – i ricordi degli avvenimenti, le visioni dei luoghi, delle persone e delle cose che sono passate sotto i suoi occhi. Vari fatti circostanziali avvalorano l'asserto. Gli appunti riemersero dai sottoscala della memoria solo dopo la sua morte, guizzando fuori da un libro in cui erano confusi in mezzo ad altre note. Per puro caso li rinvenne fra Ludovico Zacconi, grazie alla cui trascrizione non caddero nella dimenticanza e sono arrivati fino a noi.

3. Il testo del Viaggio di San Jacopo di Galitia: questioni di autorialità

3.1 Cornice testuale

La trascrizione realizzata da Ludovico Zacconi in forma manoscritta recita nel frontespizio:

VIAGGI Di Gierusalemme, e di San Iacopo di Galitia, fatti dal Molto Reverendo Padre Fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro, dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino. Raccolti così, e posti insieme dal Molto Reverendo Padre Baccelliere Lodovico Zacconi da Pesaro del medesimo ordine. Per indrizzamento e commodo di coloro, ch'inspirati da Dio, sentiranno d'andarvi. 1625¹⁰.

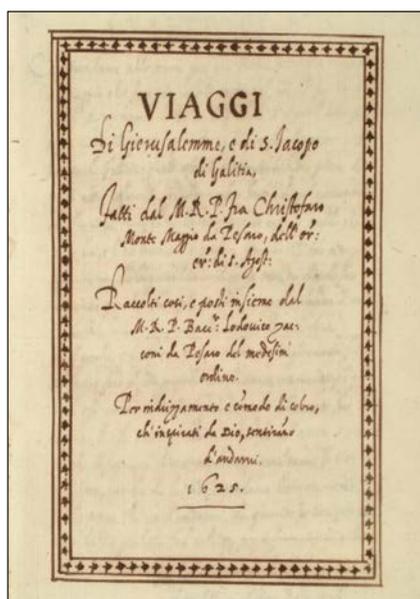


Fig. 7. Frontespizio della trascrizione di Ludovico Zacconi dei resoconti odeporeici di fra Christofaro da Monte Maggio. (Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 526).

¹⁰ Il manoscritto consta di 65 cc., con numero a carte da 1 a 64 nell'angolo superiore del recto, non numerata la prima. Per localizzarlo nella Biblioteca Oliveriana di Pesaro è stato fondamentale l'aiuto del musicologo M^o Fernando Sulpizi a cui va il mio sincero ringraziamento.

Ludovico Zacconi inserisce *VIAGGI Di Gierusalemme, e di San Iacopo di Galitia* nell'inventario delle sue opere (*Tavole e registro dell'opere volgare e latine*) che si trova alla fine dell'autobiografia *VITA Con le cose avvenute al Padre Baccelliere Lodovico Zacconi da Pesaro dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino. Fatta così da lui come si vede, e scritta di proprio pugno, non per pavoneggiamento mondano o gloria temporale, ma solo per descrivere, e lasciar memoria de i grandi favori ricevuti da Dio senza alcun suo merito in haverlo protetto sempre e favorito in cose che in niun modo si possa negarsi, che non vi sia stata la sua particolar cura e protezione. 1625* (Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 563).

Secoli dopo, *VSJG* è menzionato in D. A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores Itali*, Firenze, Scuola tip. Artigianelli, imprim. 1931, t. II D-M, p. 229.

L'opera è suddivisa in sette parti:

- I. un richiamo al lettore per sollecitarne l'attenzione, doveroso per ogni parte proemiale secondo gli *accessus ad auctorem* medievali (recto del foglio non numerato che segue il frontespizio)¹¹;
- II. sintesi schematica della traiettoria biografica di Monte Maggio, nel verso dello stesso foglio¹²;
- III. esposizione delle tappe della vita religiosa di fra Christofaro e delle mansioni che svolgeva in convento (1r/2r)¹³;
- IV. narrazione eterodiegetica del pellegrinaggio a Gerusalemme (2v/10v)¹⁴;
- V. trascrizione della narrazione omodiegetica del pellegrinaggio a Santiago (11r/56v)¹⁵; computo delle miglia complessivamente percorse (57r/57v)¹⁶;
- VI. documentazione delle spese sostenute per il viaggio a Gerusalemme (58r/61v)¹⁷;
- VII. avvertenze utili ai palmieri tratte dalla *Relatione tripartita del viaggio santo di Gierusalemme* di fra Serafino Mantegazza dell'Ordine dei Predicatori di Milano (62r/64r)¹⁸.

11 AI LETTORI.

12 *Epilogo della Nascita, Vita e morte del Padre Fra Christofaro da Pesaro.*

13 *Dell'habito, e professione di detto Padre fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro.*

14 *Causa perché la serenissima Vittoria Farnese, Duchessa d'Urbino, mandasse il predetto Padre in Gierusalemme.* Questa parte del manoscritto è stata studiata da Guido Tamburlini in *Pellegrini italiani sulle peregrinationes maiores. A Santiago con Nicola Albani. A Gerusalemme con Padre Montemaggio, in Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores...* cit., pp. 75-82.

15 Cfr. nota 3.

16 In 57r si trova la frase «E tornando poi a casa, feci il conto del camino c'havevo fatto, spesa e guadagno». Segue il *Computo di tutto il viaggio fatto in compagnia del Padre frat'Antonio da Macerata per andar a San Iacomo (ibidem)*. Non figura la nota delle spese.

17 *Spesa che si fa per andar in Gierusalemme.* Vari autori che hanno visitato la Terrasanta giudicano utile fornire a beneficio dei futuri visitatori una dettagliata lista delle spese sostenute, in modo che possano programmare adeguatamente il viaggio; in molti casi, però «non hanno tenuto una dettagliata contabilità durante il viaggio e sono impossibilitati a ricostruirla al momento della stesura del testo (già, perché tutti o quasi i resoconti di pellegrinaggio sono scritti dopo il ritorno in patria, spesso nemmeno subito dopo, anche se in genere sulla base di appunti presi durante il viaggio): il problema viene risolto copiando pari pari tale lista da un altro testo, meglio se scritto da chi ha compiuto un viaggio dall'itinerario simile, o addirittura lo stesso viaggio. Talvolta questo procedimento veniva adottato, presumibilmente, non tanto dall'autore, ma addirittura dal copista che allestiva il codice» (R. NELLI, *Il pellegrinaggio in trasformazione*, in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale*, a cura di Francesco Salvestrini, Firenze, Polistampa, 2014, pp. 33-56 (https://www.academia.edu/8271667/Il_pellegrinaggio_in_trasformazione consultato il 29/09/2023)).

Ciò accade pure nel caso del resoconto di Monte Maggio dove il rapporto sui costi del viaggio in Terrasanta è inserito dal copista. In 59r Zacconi scrive di aver ricevuto la nota delle spese dal padre Zoccolante Giovanni Zaga da Monte l'Abbate, assiduo pellegrino a Gerusalemme, quando lo aveva incontrato a Creta nel 1602. Era l'epoca in cui svolgeva l'incarico di Vicario generale del Cenobio di Creta.

18 *Ricordi appartati e particolari Del Padre fra Serafino Mantegazza dell'Ordine de' Predicatori da Milano pur per il santo Viaggio di Gierusalemme.* Anche questa porzione di testo è un'aggiunta di Zacconi in quanto la *Relatione* di Mantegazza fu stampata nella città meneghina nel 1616, due anni dopo la morte di Monte Maggio.

Riguardo alla parte V, *VSG* si presenta suddiviso per giorni, con le informazioni abbastanza precise sulle tappe e i luoghi di ospitalità. Il modo in cui vengono annotate le indicazioni miliari permette di calcolare speditamente la lunghezza complessiva del viaggio. Infatti, la distanza compresa fra due punti di sosta successivi è segnata in cifre sul margine destro del foglio, solitamente alla fine di una linea retta con cui si chiude il paragrafo. Grazie a questa disposizione grafica, s'individuano a colpo d'occhio, pagina dopo pagina, gli addendi da sommare.

Relativamente al processo di scrittura, non è possibile sapere se Monte Maggio prendesse appunti su quanto accadeva quotidianamente o se aggiornasse il diario durante le tappe. Dobbiamo pensare alla difficoltà di scrivere in modo ordinato in mezzo alle avventure e ai patimenti causati dalla fatica e dal caldo soffocante dell'estate.

Ovviamente, su questi e altri aspetti pesa l'incognita dell'entità dell'intervento operato dal copista sul testo.

3.2 *L'autore e il copista*

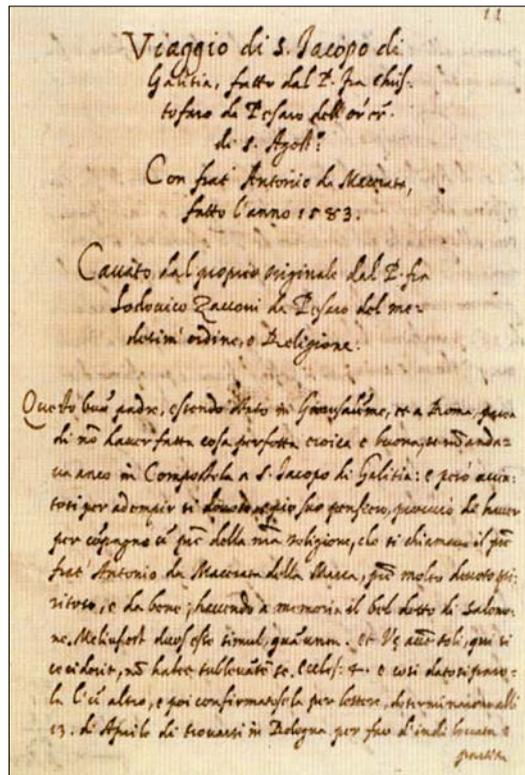


Fig. 8. C.11r della trascrizione di Ludovico Zacconi.
(Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 526).

Per tre volte Zacconi dichiara di riprodurre fedelmente gli appunti di Monte Maggio. In *AI LETTORI*: «giudicai esser bene e di gran giovamento ad alcuni di trascriverlo tutto di punto in punto, secondo che lo notò lui, e l'ho trovato» (recto non numerato); in *VSJG*, al termine del racconto del miracolo del gallo resuscitato che la tradizione colloca a Santo Domingo de la Calzada: «Io fra Lodovico Zacconi (che scrivo questo viaggio di fra Christofaro, secondo che di mano sua l'ho trovato)» (32r); nel commento alla tappa da Contamina a Calatayud: «Il primo di d'Agosto partissimo da Contamina, et andassimo a Varcha, e quivi forassimo Agosto (per non partirmi punto dall'historya, et usar le parole ch'usa il proprio autore)» (47r).

Ciò nonostante, è usuale che il copista ecceda dal suo ruolo e si faccia coautore¹⁹. Succede anche a fra Ludovico, che lo riconosce apertamente quando, raccontando il miracolo di Santo Domingo de la Calzada, commenta:

confesse, e dico; quest'anno di 1626²⁰. predicando io alla Tomba²¹, da don Giovanni rettore di Santa Maria di Monteluro [il miracolo] mi fu fatto vedere, e mostrato: stampato, e ristampato in più luoghi²², e per questo io ne l'ho saputo raccontar sì bene (32r).

Il flusso narrativo principale è interrotto dalla lunga digressione sulla vicenda miracolosa che Zacconi si attribuisce (29v/32r)²³. Al suo interno, peraltro, ingloba

19 «A ben vedere, è il copista il vero *artefice* dei testi che sono riusciti a sopravvivere. Così fu, fino al tempo in cui la loro salvezza fu presa in carico dai tipografi. Il copista è colui che materialmente *scrive il testo*. Le parole che lo compongono prima sono passate attraverso il filtro, e il vaglio, della sua testa, poi sono state messe in salvo grazie alla destrezza della mano nel tener dietro alla dettatura interiore» (L. CANFORA, *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio, 2002, p. 15).

20 Non può essere il 1626 perché l'autobiografia di Zacconi, che contiene il riferimento a *VSJG*, è datata 1625. Si ipotizza che si tratti di un refuso.

21 Corrisponde all'attuale Tavullia, in provincia di Pesaro Urbino, da cui Monteluro dista meno di due chilometri. L'esistenza della chiesa di Santa Maria Assunta di Monteluro è documentata dal XIV secolo: «Notizie di detta chiesa [...] risalgono al 1355. Di nessun valore artistico, aveva tre altari: uno dedicato alla Beata Vergine Assunta, il secondo del SS. Rosario, il terzo sotto l'invocazione di S. Bernardo [...] La distruzione completa avvenne durante la Seconda guerra mondiale» (C. STEFANI, *Tavullia e il suo territorio nella storia. Le chiese*, in *Tavullia fra Montefeltro e Malatesti. Storia e cultura*, Atti del Convegno (Tavullia, 15-16 settembre 1984), a cura di Delio Breschi, Urbania, Stabilimento Tipolitografico Bramante, 1986, p. 191).

In quest'epoca Zacconi, che era Priore del convento agostiniano di Pesaro, si recava nel circondario a predicare (cfr. *Introduzione*, in L. ZACCONI, *VITA con le cose avvenute al P. Bacc(ellie)re Fra Lodovico Zacconi da Pesaro, dell'Ord(ine) Eremitani di S. Agostino. 1625*. Trascrizione, introduzione e note a cura di Fernando Sulpizi, Perugia, Hyperprism, 2005, XVIII). Citato d'ora in poi: *VITA*.

22 Il dato risponde a verità. P. G. Caucci von Saucken ha rintracciato più di dieci versioni in italiano del miracolo del gallo e la gallina pubblicate nel corso dei secoli XVI e XVII, che servirono per imbastire delle sacre rappresentazioni (cfr. *La tematica jacoepa nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e del Seicento*, in Atti del Congresso *Teoría y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana* (Roma, 16-19 novembre 1978), a cura di Francisco Ramos Ortega, Salamanca, Publicaciones del Instituto Español de Cultura y de Literatura de Roma, 1981, pp. 471-484).

23 «ripigliando il filo dove io lo troncai per far la sudetta digressione» (32r).

frasi virgolettate appartenenti ai dialoghi più topici e drammatici della storia senza menzionare la fonte da cui le estrae²⁴.

In altri luoghi del testo, la conoscenza enciclopedica del lettore, anche quella che proviene dalla dimensione intertestuale, è fondamentale per trarre inferenze più ricche e postulare l'esistenza di un'intrusione del copista. Ne abbiamo un esempio all'inizio del brano dedicato a Genova, dal cui porto i due religiosi s'imbarcano alla volta della Spagna. Fra Christofaro narra gli inconvenienti che presenta il tragitto per arrivare da Pavia alla città ligure, a piedi o a cavallo, dovuti all'assetto geo-morfologico del territorio. In base alla diversa natura – la pendenza e i passaggi stretti del Passo dei Giovi, l'andamento meandriforme dell'alveo del fiume Polcevera – li ordina in due paragrafi (14r-14v) che sarebbero in successione se in mezzo, in forma di paragrafetto, non apparisse questa frase:

Hora, dal passaggio che l'anno 1599. vi fece la serenissima Regina di Spagna quando ch'andava a marito, essendovi [la strada] acconciata e fatta agevole, non v'è più alcun pericolo (14v).

Il dato d'intreccio produce una spezzatura nella narrazione che si percepisce subito come un corpo estraneo. È un "fuori quadro" che sospende la ricomposizione dell'ordine logico e cronologico della fabula (il cui fulcro è rappresentato: a) dalle difficoltà del cammino b) al momento del pellegrinaggio) senza avere alcun valore diegetico²⁵. Si pone come una sorta di anisocronia che dilata il tempo di lettura ma si riassorbe in sé stessa, senza conseguenze narrative.

In *VITA* di Zacconi e nella biografia di Margherita d'Austria-Stiria, il lettore informato trova elementi per ipotizzare l'intromissione del trascrittore in questo punto del testo. Nel 1585 Zacconi fu chiamato a Graz come tenore nella cappella di Carlo II, arciduca d'Austria e padre di Margherita, futura consorte di Filippo III di Spagna. Fra Ludovico definisce questa esperienza come molto serena e gratificante²⁶. Nel 1596 tornò in Italia dove intraprese un'intensa attività di predicatore. Si trovava a Genova quando, nel febbraio del 1599, la regina Margherita, con la sua famiglia, soggiornò a palazzo Doria nel corso del viaggio che la conduceva a Madrid. Il frate musicista racconta che i «Serenissimi personaggi»²⁷ lo ricevettero ed ebbero con lui un colloquio così cordiale «da maravigliar a Principi italiani et ad ogn'altro singular barone che, stando ammirativi, adimandavano a questo e quello, e diceano: "Chi è questo frate?"»²⁸.

24 Cfr. passim.

25 Di fatto la nuova informazione acquisita non ha «una funzione 'motrice' nell'ambito del racconto stesso» (P. HAMON, *Semiologia, lessico, leggibilità del testo narrativo*, Parma-Lucca, Pratiche, 1977, pp. 79-80).

26 «io fui a quella Sereniss(ima) servitù del Sereniss(imo) Arciduca Carlo – padre di lei →» (L. ZACCONI, *VITA... cit.*, p. 108).

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

La menzione della tappa di Genova nel diario odeporico potrebbe aver mosso Zacconi ad accostare al quadro descrittivo del confratello un'immagine dello stesso luogo riferita a un altro viaggio verso la Spagna, quello di una nobildonna che associava al ricordo di una stagione lieta della sua vita.



Fig. 9. Diego Velázquez, *La reina Margarita de Austria a caballo*, 1634-1635 (Museo del Prado, Madrid).
Foto tratta da Wikimedia Commons.

All'interno del resoconto troviamo delle nidificazioni narrative che arricchiscono l'informazione su certi luoghi del viaggio. La loro estensione sorprende se si considera la brevità dei commenti con cui nella pagina viene generalmente fissato il ricordo dei piccoli e grandi centri attraversati nel Cammino. A proposito di alcune di queste porzioni testuali, è interessante notare che si sviluppano a partire da aneddoti su luoghi che Zacconi conosceva bene (per es. la storia del curioso palazzo del Maino a Pavia, città dove il copista aveva esercitato il Cursorato) o prendono spunto da storie di miracoli dei quali viene citata la fonte agiografica.

Tenendo conto dell'afflato culturale assai modesto del diario, sorge il sospetto di un nuovo intervento sul testo del colto trascrittore, considerando che l'agio-

grafo Alonso de Villegas Salvago, menzionato due volte in *VSJG*²⁹, era uno degli autori ai quali Zacconi si era ispirato per comporre il *Compendio delle vite di tutti i santi descritte, non solo dal Vigliega nel lodatissimo suo Flos sanctorum; ma anco dal Voragine, Fiamma, Surio, Pietro di Natale, & altri*³⁰.

Per quanto concerne la persona grammaticale con cui si esprime la voce narrante e il tempo verbale della narrazione, si possono avanzare considerazioni ancorate a logica, ma resta fermo che si tratta di presunzioni di valore relativo giacché la presenza di intromissioni dichiarate dal copista in *VSJG* non permette di escludere che questi abbia cambiato altri elementi del pavimento testuale. L'uso pressoché costante del pronome "noi" suggerisce che il resoconto sia stato scritto in prima persona plurale in quanto i protagonisti del viaggio sono due: fra Christofaro e frate Antonio. Un dato che richiama l'attenzione – perché ricor-

29 Alonso de Villegas Salvago e la sua compilazione agiografica *Flos Sanctorum* sono citati nel brano in cui Monte Maggio descrive Montserrat (episodi dell'eremita Guarín e della cappelletta del "diavolo", una torre di guardia o castello del XII sec.) e in quello delle ostie profanate, a Burgos. La raccolta *Flos Sanctorum*, stampata a Toledo da Diego de Ayala nel 1578, fu tradotta in italiano con il titolo *Nuovo leggendario della vita, e fatti di N.S. Giesu Christo, e di tutti i santi ... per d. Timoteo da Bagno monaco camaldolese* (Venezia, Fratelli Guerra, 1588). Riguardo alle ostie profanate di Burgos, il narratore, per dare conto della vicenda, menziona un'opera del teologo svizzero Nicola Laghi in cui è richiamato Villegas Salvago: «Don Nicola Laghi, nel trattato del Santissimo sagramento dell'altare, tratta prima della fede (...) st ([...], cap. 13, dice ch'Alfonso Vildogiz [sic], afferma lui stesso l'anno 1586, haverle vedute, visitate, et adorate» (33v). Il dato bibliografico presenta delle lacune che sono state colmate consultando il testo del teologo *I Miracoli del Santissimo Sacramento ... utilissimi ad ogni fedel Cristiano*. Al cap. 13 della *Distintione I del Trattato primo della fede che si dee al Sacramento* è scritto: «Maestro Alfonso di Villega nella seconda parte del suo libro intitolato *Flos Sanctorum*, dove tratta della vita di Melchisedech, dice, che in Burgo, città di Spagna, l'anno 1582, andò un heretico, il dì di Pasqua a ricevere l'Hostia sacra, e si la ritenne in bocca, fin che fu giunto a casa, dove la prese, e gettò nel fuoco più volte, dal quale tant'altre volte illesa n'usciva, fuor che vi si scovirono alcune goccioline di sangue. Ciò veduto, diligentemente la governò in una carta. Il seguente anno questo sacrilego ritornò alla Chiesa, dove di nuovo ricevè la sacrata Hostia, la qual riportandola a casa, ne fece le medesime prove, e scovendone nuovi miracoli, governò etiandio quella insieme con l'altra. Allora poi, così come da una parte conobbe la mera verità del Sacramento, così dall'altra pentito si risolse di farsi Cristiano, e con questo buon proposito consegnò amendue l'Hostie nelle mani del R. Priore di Santo Agostino della stessa Città, le quali, oltre ch'erano sanguinate, videro, ch'erano anche differenti, effondendovene una in forma d'un agnello, e l'altra d'un cuore. L'autore istesso afferma d'averle vedute in tal forma nel sudetto luogo quattro anni dopo tal fatto, che fu l'anno 1586» (con privilegio, Venezia, presso Daniel Zanetti, 1597).

30 *Compendio delle vite di tutti i santi descritte, non solo dal Vigliega nel lodatissimo suo Flos Sanctorum; ma anco dal Voragine, Fiamma, Surio, Pietro di Natale, & altri...* Raccolto, & composto, per il Rever. Padre Fra Lodovico Zacconi da Pesaro dell'Ordine Eremit. di Sant'Agostino ... Con licenza de' Superiori, et privilegio, In Venetia, appresso Sebastiano Combi, MDCXXII.

L'attività di scrittore di Zacconi fu intensa nell'ultima fase della vita. Molte delle opere sono di carattere religioso, spesso correlate all'attività di predicatore (commenti e riflessioni sulle Sacre Scritture, testi catechetici, compilazioni agiografiche, cronache universali). Siamo in piena epoca controriformista: la necessità di difendere il culto dei santi dagli attacchi dei protestanti, insieme con il sorgere dell'erudizione storica, indusse allo studio critico dei documenti riguardanti martiri, confessori ecc., per distinguere quelli attendibili da quelli leggendari. Videro la luce le raccolte di vite di santi di impronta postridentina dell'italiano Lippomano e del tedesco Surio e quelle di area spagnole di Villegas Salvago e Pietro Ribadeneira, intitolate *Flos Sanctorum*, che a quelle compilazioni si ispiravano (cfr. F. BAÑOS VALLEJO, *Lutero sobre la hagiografía y los hagiógrafos sobre Lutero*, in "Studia Aurea", 13 (2019), pp. 7-40).

rente – è l'impiego della prima persona singolare quando c'è un coinvolgimento psicologico forte da parte del pellegrino. Si tratta di un atteggiamento tipico della narrazione naturale che produce però l'effetto stilistico di uno slittamento focale: si passa da una sorta di focalizzazione ambientale, dove il punto di osservazione può essere duplice, a una focalizzazione stretta³¹ in cui il punto di osservazione è singolo e strettamente ancorato alla prospettiva dell'io che racconta. Il fatto che lo slittamento, poi, coincida con il passaggio da una descrizione realistica a una comunicazione dello stato d'animo del narratore, cioè una paralessi focale, rafforza l'effetto del restringimento del punto di vista, che qui ha lo scopo di rimarcare l'impatto emotivo generato dall'evento nell'io narrante.

Lo si può notare a Puente deume, dove l'immensità dell'Atlantico fa provare a Monte Maggio una piacevole e gioiosa impressione:

A di 28. che fu la Vigilia di San Pietro, stessimo a Pontedumé³², in Convento nostro benissimo trattati [...] E' luogo molto abbondante di pesce, naranci e limoni; come anco d'altri frutti gentili, e delicati. Quando io viddi il mare, mi rallegrai tutto: e tanto più io ne presi gusto, e diletto, quanto che, essendo l'Oceano padre di tutti i mari, mi ci lavai le mani, e 'l viso per voler, e poter dire, «me lo sono lavato con l'acque del sudetto mare» (39r).

Sempre in Galizia – in questo caso a Santiago – lo stato d'animo è esattamente opposto. All'interno della cattedrale, Monte Maggio prova «disgusto e cordoglio» (41r) per molte ragioni: non può dirvi messa (41r)³³, deve pagare per avere l'attestato di Comunione e il certificato di avvenuto pellegrinaggio (41r), è deluso dalla poca premura verso i pellegrini³⁴. Per questo finisce col dire:

31 Cfr. M. JAHN, *More Aspects of Focalization: Refinements and Applications*, in John Pier (ed.), *Recent Trends in Narratological Research*, della collana di "GRAAT". Revue des Groupes de Recherches Anglo-Américaines de l'Université de Tours, 21, 1999, pp. 85-110; ID., *Windows of Focalization: Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept*, in "Style", 2 (1996), pp. 241-267.

32 Puente deume.

33 «El Obispo don Diego Gelmírez (...) obtuvo del Papa Pascual II, en el año de 1102, la facultad de establecer Cardenales, a estilo de la iglesia de Roma (...) Usando de esta autorización, nombró dicho Obispo siete Cardenales presbíteros, cuyo número confirmó el mismo Pontífice en 30 de octubre de 1109, mandando que nunca pudiese aumentarse ni disminuirse, y que sólo ellos ó los Obispos ó los Legados de la Iglesia Romana pudiesen celebrar el santo sacrificio de la misa en el altar del Apóstol Santiago» (J. M. ZEPEDANO Y CARNERO, *Historia y descripción arqueológica de la basílica compostelana*, introducción de José M.ª Díaz Fernández, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, pp. 93-94). E. Lassota de Steblovo: «En este altar [mayor] no pueden celebrar sus misas sacerdotes u obispos, sino los cardenales solos, y por esta razón el cabildo se compone de siete cardenales y un arzobispo» (in J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, prefacio de Agustín García Simón, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999, t. II, p. 425). Il viaggiatore Jakub Sobieski, che passa per Santiago nel 1611, racconta: «Los canónigos se visten como cardenales, de color encarnado, y son en número de siete» (in *ibid.*, t. III, p. 182).

34 «dopo tant'incomodi di camino, e faticosissimo viaggio, arrivati che voi sete, non havete altro di buono, se non che; da una banda del Choro vi è una colonna di bronzo, dentro la quale dicano che vi

Vi sono assai voti: ma io poco mi curai di notarne cosa alcuna, perché, come io sono disgustato d'una cosa, mi casca[no] le braccia, e non mi dà animo di far niente. Che però si vede, ch'a pena mi ha dato l'animo di notar quanto si vede (41v).

Quanto all'uso del tempo verbale, formulo delle riflessioni che muovono dai risultati degli studi di psicologia sulla memoria autobiografica³⁵. L'impiego corrente del passato è un fenomeno che rientra nella canonicità narrativa dato che le persone sono solite raccontare le vicende che hanno vissuto usando questa forma. La narrazione di *VSJG* è ligia al canone, salvo nei casi in cui l'irruzione del presente serve a intensificare la vividezza dell'evento, a segno della salienza che rivestono per il narratore determinati aspetti di questo:

E quando sete gionto [alla Sainte-Baume] voi entrate come in una spelo[nca] e grotta: E quanto voi più v'entrate dentro, tanto più voi vi trovate di bello, perché; non molto dopo la sudetta entrata, voi trovate la porta d'una chiesa, fatta dalla natura tanto, proportionata e bella, che né anco l'arte l'haverebbe saputa fare, o fatta più bella. Entrate poi dentro, voi vedete una chiesa, pur fatt[a] così dalla natura con cornicioni, architravi, colonne, base, e quanto si sa mai desiderare; tutto come ho detto fatto dalla natura, che pare impossibile a doverlo credere, e pur si vede, e tocca con mano; perché, è della istessa pietra del monte tutto fatto d'un pezzo che voi non vi vedete un pelo dove sia calcina o altro (51v).

L'impiego del tempo presente in una narrazione può anche non essere improvviso, spontaneo. Costruire un dialogo fittizio con un evanescente interlocutore nella drammatizzazione dell'evento, serve ad "allargare" e a dare forza alla propria opinione:

sia il proprio bordone di San Iacomo: quale non vedendosi né anco, con la mano vi fanno sentir il ferro» (41r). Monte Maggio si riferisce al reliquiario del bordone, una piccola colonna metallica risalente all'ultimo quarto del XII secolo. Secondo la tradizione contiene «el bordón que se halló dentro del sepulcro del Santo Apóstol, de donde fue sacado por el obispo Teodomiro a insinuación del rey D. Alonso II. Introduciendo la mano se llega a tocar fácilmente la punta del regatón, y así lo hacen muchos devotos» (J. M. ZEPEDANO Y CARNERO, *op. cit.*, p. 113).

L'usanza è riportata nei resoconti di viaggio di von Rožmítal (1465), von Popplau (1484), de Zielbeke (1484), Tournai (1489), Fonia (1539), Lassota de Steblovo (1581), Ballarini (1588), Confalonieri (1594), Gunzinger (1654), Naia (1717-1718), Manier (1726) e Albani (1743).

35 «le persone sono solite raccontare le proprie storie personali usando un tempo passato, ma possono anche avvenire interruzioni della canonicità narrativa [...]. Ogni soggetto, infatti, è mosso dal bisogno di dare un significato a ciò che gli accade o gli è accaduto, ancor di più se ciò è strano o eccezionale, per questo motivo i punti di svolta o le rotture della canonicità, riscontrati in ogni tipo di narrazione, divengono motivi guida nel caso di quella autobiografica, vere e proprie chiavi di lettura e di interpretazione [...] quando di un racconto fanno parte emozioni particolarmente intense esse possono produrre dei cambiamenti nel tempo dei verbi usati nelle narrazioni autobiografiche [...] In particolare, sembra che l'uso del tempo presente sia connesso alla descrizione di ricordi di eventi carichi di eccitazione positiva o che implicano una minaccia alla propria persona [...] Ciò deriva in ogni caso dalla diffusa consapevolezza dell'implicazione della sfera emotiva nell'uso del tempo presente» (*La memoria nei contesti di vita*, a cura di Marisa Marsala, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 41).

[la festa del Corpus Domini a Burgos] è più tosto un mero e puro carnevale che altro. Vanno travestiti con le masche[re] al volto, danzando e ballando in chiesa mentre si cantava Messa [...] Diranno alcuni: e che cosa rapresentavano, che le porgesse mai tant'adito, et assicuratione? Et io le rispondo, rapresentavano quello che noi leggiamo nel 2.de' Regi al 6. capitolo [...] Ma che giova? L'historia per se stessa è bella, et è vera, et il rapresentarla anco s'accommodava molto all'attione che si faceva: ma il farla in quel hora, e particola[r] mente in chiesa non mi piacque, e mi stomaccai pur assai (34v).

Infine, dovremmo chiederci in che modo fra Christofaro poté superare lo scoglio della comunicazione in Paesi dove gli idiomi erano diversi dal suo (francese, castigliano, catalano, gagliogo...). È plausibile supporre che nei conventi conversasse in latino con i confratelli e negli altri casi, quando aveva a che fare con osti, contadini o altri popolani, trovasse nella gestualità (e forse anche nei canali prosodici e paralinguistici) uno strumento prezioso per esprimersi e farsi comprendere. Anche se verosimilmente parlava in italiano, sarà riuscito a capire e a farsi capire perché interagiva con parlanti di lingue romanze. Infatti, registra conversazioni con il cavaliere Francisco Montero a Saragozza (27v/28r), con la guida che lo accompagna a visitare Burgos (35r) e con lo zoppo di Medinaceli (46v).

Il frate non manifesta alcun interesse per le lingue né quando è in Francia né quando attraversa la penisola iberica. In questo si differenzia dall'umbro Fabrizio Ballarini il cui diario è ricco di termini e modi di dire catalani e castigliani e, specie nelle pagine del viaggio di ritorno da Santiago, di gallicismi. Il notaio di Perugia aggiunge addirittura un piccolo glossario in coda al resoconto composto da parole ed espressioni delle lingue iberiche, «un vademecum»³⁶ utile per il viaggio.

3.3 *Lo stile*

Fra Christofaro è un uomo concreto, d'azione, allenato a scegliere rapidamente cosa fare nelle emergenze che gli si presentano nel viaggio (naufragi, pericoli di assalti di corsari o di ugonotti). Corrisponde al profilo del suo carattere il modo di narrare, immediatamente finalizzato all'oggetto e mai dispersivo. Quella del «libretto» (49r) è una scrittura senza pretese, fisica, fatta di gesti là dove tende a ri-produrre espressioni del linguaggio comune, tutta popolata di voci e di colori, di odori e di sapori:

36 Cfr. B. GIAPPICHELLI GIANNONI, *Vita e viaggi di Fabrizio Ballarini (notaio corcianese-perugino del secolo XVI)*, Corciano, Comune di Corciano, 2007, p. 148. Il codice che contiene il diario odeporico jacobeo di Fabrizio Ballarini è conservato in casa degli eredi di Pietro Tommasini Mattiucci, che lo acquistò alla fine del XIX secolo tramite un catalogo postale di una libreria di Bologna (sul manoscritto e la sua conservazione, cfr. *ibid.*, pp. 153-156). Il resoconto di Fabrizio Ballarini s'intitola *Viaggio de S. Iacomo de Galitia in Compostella* ed è riprodotto in *ibid.*, pp. 174-220.

E la mattina quando ci partissimo alzavamo le mani al cielo che non ci era intravenuto mal alcuno (19r); [...] ma io poco mi curai di notarne cosa alcuna, perché, come io sono disgustato d'una cosa, mi casca[no] le braccia, e non mi dà animo di far niente (41v);

Io per me non ci vorrei esser dipinto (42r);

[Madrid] sarebbe molto più polita e bella, s'havessero i necessari in casa: ma facendo ogn'uno i suoi bisogni nelle cassette, la mattina ne le svotano collà nella guidana della strada; e quello che più importa, come hanno pisciato, senza guardar chi passa sotto, grida[no] prima; «Agua va», e poi buttano giù. E se niuno v'è sotto che non si sia scansato suo danno; perché colui con haver detto «Agua va», ha dato inditio, et avisato che vuol buttar giù l'orina (45v);

facevamo un saltetto per huomo, e dicevamo. «Lodato Iddio siamo pur gionti in Italia. Allegramente mo', sono superate hormai tutte le difficoltà» (54r).

Racconta l'avventura "peregrinatoria" in una prosa vivacizzata da modi di dire popolari, immagini di gusto colloquiale, citazioni dal latino che dicono della familiarità con le Sacre Scritture studiate all'epoca del noviziato³⁷.

Ecco alcune coloriture stilistiche.

Diversamente dalla strada della tappa Ollioules-Le Beausset, quella che segue per arrivare a Marsiglia è durissima per i dislivelli e le superfici del terreno acciottolate. Il pellegrino ricorre a un motto per rappresentare il repentino e radicale mutamento di situazione:

A dì 7. partissimo da detta città, (alla quale essendo arrivati circa mezzo dì, ci rifacessimo del gran patire che facevamo la notte avanti) andassimo alla volta di Marsilia: ma secondo quel proverbio. «Non è tanto chiaro il giorno, quanto più è scura la notte. E non è mai sì buon tempo, che non le segui appresso anco il cattivo». La strada del dì avanti, non fu tanto più amena e bella per li sudetti cedri, et aranci, con altre belle galanterie, quanto poi quest'altra, da detta città d'Oliva, fino a detta Marsilia, fu più dolorosa, e cattiva. Prima sono montagne grande e cattive, sterile, e scozzose sì, che non si poteano camminare (16v).

Quando Monte Maggio esercita l'ironia, le immagini paradossali che usa hanno una sapidità schiettamente popolare.

In terra francese, a Tolone, i due religiosi chiedono asilo ai padri Domenicani. Questi si mostrano così poco ospitali da non offrire loro neanche un bicchiere d'acqua e dopo averli accompagnati in una polverosa stanza per riposare, si congedano con la promessa di portare «un paia de lenzuoli, et ancora non è fatta la tela» (16r).

37 Cfr. *Dell'habito, e professione di detto Padre fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro* (1v).

Giunto al massiccio di Montserrat, fra Christofaro rimane meravigliato vedendo il sentiero che i monaci Benedettini sono riusciti a scavare nella roccia per consentire ai pellegrini di salire fino al monastero. A forza di smussare e lavorare la pietra lo hanno reso così agevole «che v'andarebbono le donne gravide» (21r).



Fig. 10. Lafreri, *Santa Maria de Monte Serrato*, 1572.
(Biblioteca di Montserrat, Gabinetto delle Incisioni – Rg. 13.615).

Il ventaglio ironico si estende fino al sarcasmo, come mostra il brano in cui è ritratta la città meta del pellegrinaggio. L'immagine enfaticamente negativa di Santiago de Compostela è costruita tramite la prolungata anafora poliptotica:

Brutta e sporca è la città; brutte e mal fatte sono le case, (che non vi è una casa c'habbi garbo): brutte sono le donne, e gl'huomini, brutti e mal composti sono gl'habbiti, perché li vorebbono portar bene, e non ci hanno garbo, e non li sanno portare: brutto è il pane, e v'è penuria d'ogni cosa da mangiare. Io per me non ci vorrei esser dipinto: e credo anco che vi sia poco buon aere; perché lasciamo andare, che quasi tutti per ordinario hanno brutta, e cattiva ciera: quel star fra porci, habitar fra porci, e mangiar fra porci, credo che le dia il suo resto, e li confetti (41v/42r).

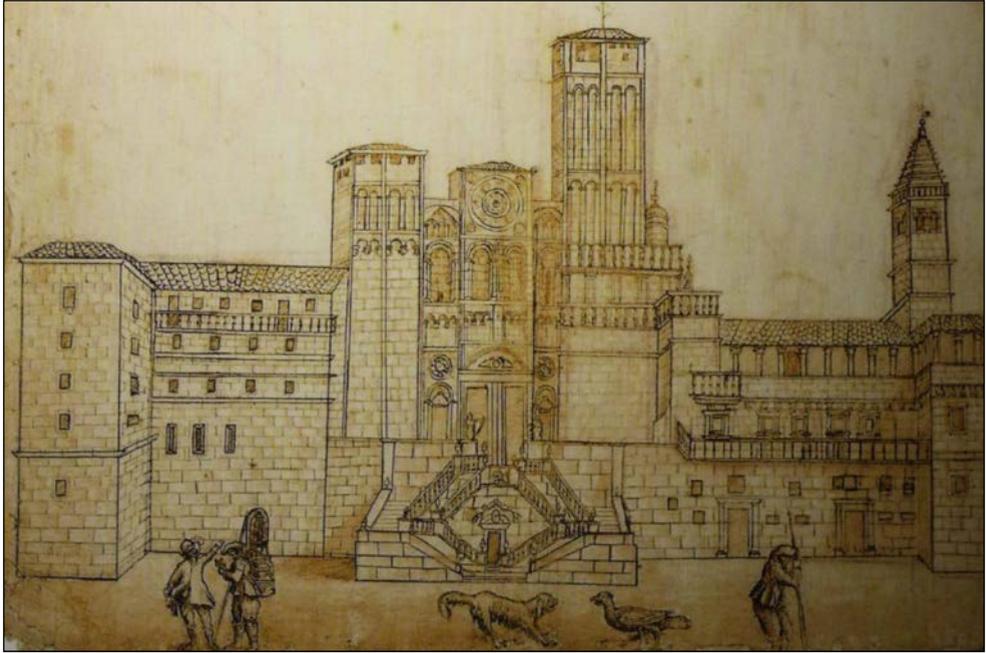


Fig. 11. Cattedrale di Santiago nel XVII secolo.
Foto tratta da Wikimedia Commons.

Alcuni elementi lessicali marcati diatopicamente e scarsamente documentati (per es. l'agg. *scozzoso*³⁸), moduli sintattici ed espressioni retoriche come le apparenti allocuzioni al lettore³⁹ – che si rinvencono simili o uguali in *VSJG* e in *VITA* – lasciano supporre che la mano di Zacconi abbia lasciato la sua impronta anche su questo livello del testo⁴⁰. Il fatto, poi, che nella scrittura del diario appaiono molti tratti riferibili a varietà linguistiche settentrionali, come le prime persone plurali del passato remoto in *-ssimo* (*stessimo*, *partissimo* ecc.) o l'uso di *banda* per “lato”, verosimilmente un venetismo lessicale, le doppie non etimologiche (*Oceano*, *viddi* ecc.), che parrebbero doversi a ipercorrettismo, è un elemento a conforto di

38 «Da *excutiare* sarebbe venuto *scuzzare o scozzare» (G. FLECHIA, *Postille etimologiche*, in *Archivio Glottologico Italiano*, Roma-Torino-Firenze, Ed. Loescher, 1876, t. II, p. 27). *Scozzoso* (cfr. *scozzare*: ‘rompere, ridurre in cocci’), in *GDLL*, Torino, Utet, 1961-2002, t. XVIII, s.v. Si può considerare equivalente a *scabroso*: ‘Disseminato di sassi, accidentato, sconnesso e anche impervio (una strada, il letto di un fiume) o costituito di massi, roccioso (una montagna)’, in *ibid.*, t. XVII, s.v. L’aggettivo è usato più volte in *VITA* di Zacconi.

39 Va precisato che le forme di coinvolgimento del lettore con la falsa interrogazione non fanno parte di una strategia collaborativa fra polo emittente e polo ricettivo del testo in quanto, per le ragioni precedentemente esposte, quello di Monte Maggio è un diario scritto fondamentalmente per sé stesso e le forme dialogiche che impiegano il “tu” o il “voi” equivalgono in realtà a un “io”.

40 Cfr. D. GAMBINI, *Un fraile de misa y olla ... cit.*, pp. 34-39.

questa ipotesi, visto che Zacconi trascorse un periodo significativo della sua esistenza fra Venezia, Pavia e Mantova per dedicarsi al perfezionamento degli studi.

La prosa di *VSJG* presenta uno svolgimento paratattico che si avvale ampiamente di strutture polisindetiche, utilizza moduli che hanno origine nel parlato (la ripetizione delle stesse parole a breve distanza, cambi di costruzione, il “che” polivalente), basa l’architettura del periodo su rapporti semplici (subordinate relative, causali, temporali...). Citerò alcuni passi che attestano queste caratteristiche:

A di 23.[giugno] partissimo da detto Vilaggio, et andassimo la mattina a disnare a Navia⁴¹, e di là, la sera ad un convento de’ padri di San Francesco; li quali ricevendoci molte⁴² ben volentieri, e cortesemente ci dettero ben da cena, e da dormire. E le dessimo mille benedittioni, perché veramente n’haveamo gran bisogno. Era la Vigilia di San Giovanni quando v’arrivassimo, e però la sera ci lavassimo i piedi con herbe al modo qua d’Italia, e sapendo che fuori della Terra vi era una chiesa dove si cogliea la festa di San Giovanni, chiedessimo licenza al padre Guardiano, et andassimo a dir Messa colà, per andar poi di tiro al nostro viaggio: e la nostra buona sorte volse, che un cittadino vedendoci andar a quella volta, s’accompagnò con noi, e fattoci dir Messa per lui, non solo ci diede buona elemosina, che anco di sovra mercato ne diede da disnare. E partitoci dopo c’havessimo disnato, la sera arrivassimo a Villa nuova⁴³, distanza di cinque leghe e mezza, che sono

m. 16 ½ (37v/38r);

A di 28.[giugno] che fu la Vigilia di San Pietro, stessimo a Pontedumé⁴⁴, in Convento nostro benissimo trattati. E nota che non per altro questo luogo si chiama e dice Ponte d’umé, se non perché quivi è un ponte longo quello che sta bene, fatto sopra un gombito di mare, con [...]o⁴⁵ archi, fatti tutti di pietra; cosa in vero molto vaga, e bella a vedere è perché, quando il mare cresce, e si gonfia, non si può passar liberamente dall’altra banda, s’apparecchiavano di volerli crescere, e finirli di tutto punto come dovrebbero stare. E’ di gran solazzo ad ogn’uno che vi camina e passa; [p]erché, voi caminete⁴⁶ per un bel pezzo de e tramito di mare e sopra il mare con quanta vista di mare mai possiate vedere. È luogo molto abbondante di pesce, naranci e limoni; come anco d’altri frutti gentili, e delicati.

(38v/39r).

41 *Navia*.

42 Refuso per *molto*.

43 *Villanueva de Lorenzana*.

44 *Puentedeume*.

45 Difficile interpretazione del testo per foro della carta. Si può decifrare la lettera “o” nel lato destro della parte mancante. Il danneggiamento non permette di conoscere il numero degli archi ma al dato si può risalire consultando l’opera *Historia de Puentedeume y su comarca* di Antonio Couceiro Freijomil in cui è riprodotta un’ordinanza del 1622 conservata nell’archivio comunale di Puentedeume. In essa si legge che nella città c’era «un gran brazo de mar para pasar y en el una de las mas insignes puentes de cantería de toda hespaña que te. setenta y ocho harcos muy espaciosos y en medio della un hospital de mucha consideración y hes transito y pasaje de grandissimo concurso de gente de a pie y de acaballo y Reugas que concurren de todo este reyno y de castilla portugal y otras partes» (Imp. Vda. Miguel López Torre, 1981, nota 2: pp. 132-133).

46 *Camminate*.

4. Le caratteristiche distintive della letteratura odeporica compostellana nel Viaggio di San Jacopo di Galitia

Paolo Caucci von Saucken, riconosciuto come uno dei maggiori esperti del Cammino di Santiago e della civiltà del pellegrinaggio, afferma che all'interno della letteratura odeporica⁴⁷, quella compostellana si distingue dalla romana e dalla gerosolimitana per delle caratteristiche precise:

si fonda sulla descrizione degli avvenimenti accaduti durante il lungo viaggio verso Santiago de Compostela ed ha il primo e più famoso esempio nel quinto libro del *Codex Callistinus* conosciuto, ormai, come *Guida del pellegrino* [sec. XII...]. La descrizione dell'itinerario e di ciò che avviene durante il viaggio è l'elemento centrale e costitutivo di tutti i racconti che possediamo [...]. In ciò anche la principale differenza della letteratura odeporica compostellana rispetto a quella romana o gerosolimitana che sono, rispettivamente, molto più attente alle *Mirabilia urbis Romae* e alle *Descriptiones locorum sanctorum* piuttosto che agli itinerari per giungervi⁴⁸.

47 Oggi si tende a classificare la letteratura di pellegrinaggio come una categoria letteraria autonoma, ma è innegabile la varietà del genere, dovuta sia ai sottogeneri e contaminazioni presenti al suo interno sia all'eterogeneità degli autori che si sono cimentati in questa materia. Per tale ragione l'unico parametro adottabile per giustificare il riconoscimento di un corpus organico è quello dell'oggetto comune alla narrazione: il pellegrinaggio. A questo proposito Pietro Porcasi scrive: «Una prassi consuetudinaria dei devoti viaggiatori medievali – codificare in forma scritta il proprio itinerario di pellegrinaggio – ha dato vita a quello che oggi si presenta come un *corpus* di opere che costituisce quasi un genere letterario autonomo. Le memorie dei pellegrini, oltre all'interesse per lo studio del pellegrinaggio medievale, rappresentano una delle fonti principali per la conoscenza del mondo mediterraneo. L'etichetta di "letteratura di pellegrinaggio", in realtà, individua una serie di testi molto eterogenei tra loro, accomunati da un unico motivo di fondo: il pellegrinaggio. A lasciare memoria del proprio viaggio devozionale sono soprattutto i viaggiatori diretti in Terrasanta. Gli altri pellegrini – quelli di Santiago de Compostela e di Roma – scrivono, ma in misura minore e meno articolata» (*La letteratura di pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo*, in *Studi in onore di Guglielmo de' Giovanni-Centelles*, a cura di Errico Cuozzo, Salerno, Società Italiana di Scienze Ausiliarie della Storia (Sisau), 2010, p. 187).

Sull'argomento, cfr. G. REVELLI, *Il pellegrinaggio: genesi ed evoluzione di un genere letterario*, in *Da Ulisse ad Ulisse (il viaggio come mito letterario)*. Atti del convegno internazionale (Imperia 5-6 ottobre 2000), a cura di Giorgetta Revelli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra ed., 2001, pp. 69-89; L. ALBURQUERQUE GARCÍA, *Los libros de viajes' como género literario*, in *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de la Lengua Española, 2006; B. LÓPEZ DE MARISCAL, *Para una tipología del relato de viaje*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007.

48 P. G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Prologo*, in N. ALBANI, *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, Edición y versión castellana de Isabel González, Prólogo de Paolo G. Caucci von Saucken, Madrid, Edilán para Consorcio de Santiago, 1993, p. 9.

Sul pellegrinaggio compostellano come esperienza di carattere europeo esiste una vastissima bibliografia raccolta fondamentalmente in due testi: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura de la peregrinación a Compostela*, Serafin Moralejo y Fernando López Alsina (eds.), Santiago de Compostela-Madrid, Xunta de Galicia, Arzobispado de Santiago de Compostela, Fundación Caja de Madrid, 1993, pp. 517-554; *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Milano, Jaka Book, 1993, pp. 369-381. Quest'ultima è stata ampliata di recente in *De peregrinatione*. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken (a cura di Giuseppe Arlotta), Pòmigliano D'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano Studi Compostellani, 2016.

È dunque necessario rifarsi al *Codex Callistinus* per trovare le basi di una tipologia descrittiva che qualifica il vasto corpus di opere che a esso s'ispira. Caucci von Saucken ha raggruppato in cinque sezioni tematiche i contenuti di questo primo documento diretto e testimoniale della letteratura di viaggio a Santiago:

- descrizione di uno o più itinerari per raggiungere Santiago de Compostela;
- indicazione delle principali tappe e soste che li scandiscono, con i relativi *hospitales*;
- indicazione delle reliquie e dei corpi santi che si trovano lungo il percorso e che Aymericus Picaud, presunto autore del *Codex*, raccomanda di visitare (*visitanda sunt*);
- descrizione della cattedrale e della città di Santiago de Compostela;
- impressioni, giudizi e ricordi personali dell'autore⁴⁹.

Di seguito lo studioso osserva:

Se questa è la struttura iniziale del genere odeporico compostellano, vediamo che i testi che a partire dal XIV secolo avremo in tutte le principali lingue d'Europa, pur subendo varie oscillazioni che privilegiano ora l'uno ora l'altro aspetto degli elementi indicati, nella sostanza tendono a ripetersi e a strutturarsi secondo questa tipologia⁵⁰.

Lo schema vale anche per il diario di pellegrinaggio di fra Christofaro.

4.1 Itinerario

Analizzando *VSJG* alle luce dei cinque elementi costitutivi, la parte dedicata all'itinerario occupa la posizione preminente.

Quando, già avanti negli anni⁵¹, Monte Maggio decide di intraprendere il pellegrinaggio, chiede a frate Antonio da Macerata, residente in Friuli, di accompagnarlo nel viaggio. Lasciata Pesaro l'8 aprile, incontra il confratello a Bologna il 13 aprile. La scelta della città ha un senso preciso: era uno dei centri principali della Via Emilia, percorsa sia dai pellegrini che volevano recarsi a Roma e a Gerusalemme sia da quelli che desideravano visitare i santuari dell'Europa centrale e nord-occidentale. Considerando che per i due frati i conventi dell'Ordine sono il primo punto di riferimento per l'ospitalità, sembra lecito ipotizzare che a Bologna si trovassero nel monastero degli Agostiniani eremitani intitolato a san

49 Cfr. *ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 Nella parte II del manoscritto si legge che era nato nel 1530. Quando andò a Santiago aveva cinquantatré anni.

Giacomo⁵² (cosa che darebbe una connotazione jacoepa sia all'inizio che alla fine del viaggio). Partono dalla città felsinea il 15 aprile 1583. Lasciano la Via Emilia a Borgo San Donnino (oggi Fidenza) per imboccare la Via Francigena, il cui itinerario fu inizialmente tracciato dall'arcivescovo Sigerico che nel 990 compì un pellegrinaggio da Canterbury a Roma. Seguono questa strada fino a Pavia, dove si recano per onorare i sacri resti mortali del Padre e Maestro spirituale dell'Ordine. Poi si dirigono a Genova, facendo il percorso inverso rispetto a quello che, secondo le fonti storiche e le informazioni sulla viabilità antica, seguì il re longobardo Liutprando per portare le spoglie di sant'Agostino dalla città ligure alla capitale del suo regno⁵³. Se teniamo conto dei luoghi che Monte Maggio cita e descrive, deve aver attraversato la Via Postumia e il valico montano chiamato Passo dei Giovi. Guadato il fiume Polcevera, entra a Genova, dove ha inizio il primo viaggio nautico.

È probabile che, al momento di lasciare Pesaro, fra Christofaro disponesse di informazioni sull'itinerario da seguire basate sull'esperienza di pellegrini conosciuti o su qualche lettura⁵⁴. Lo lascia supporre la decisione di raggiungere la Spagna via mare. Tradizionalmente, gli italiani che si recavano a Santiago attraversavano la Liguria e seguivano la "Via della Costa". In Francia utilizzavano il percorso dell'antica Via Julia Augusta fino ad Arles e qui si immettevano nella Via Tolosana, che raggiungeva la Spagna dopo aver attraversato i Pirenei al Passo di Somport. Monte Maggio, invece di proseguire via terra, sceglie di imbarcarsi, forse non solo perché era il modo più rapido per arrivare alle rive spagnole e proseguire verso la Galizia utilizzando il *Camino Francés*, ma anche perché questa soluzione permetteva di evitare i rischi derivanti dalla massiccia presenza degli ugonotti nella parte meridionale e occidentale della Francia. L'umbro Ballarini farà lo stesso nel 1588⁵⁵. In quel periodo storico, la lotta tra cattolici e protestanti

52 Cfr. M. RONDINA, *Gli agostiniani e lo Studio generale bolognese di S. Giacomo Maggiore*, in *Praedicatorum / doctores: lo studio generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, a cura di Roberto Lambertini, Firenze, Nerbini, 2010, pp. 179-194.

53 Cfr. F. COSÌ – A. REPOSSI, *Sulle tracce di Sant'Agostino. A piedi da Genova a Pavia*, Milano, Ancora, 2012.

54 Per quanto riguarda la Spagna, Alfredo Alvar Ezquerro documenta l'esistenza di numerose guide in circolazione (normalmente redatte per i corrieri delle poste, ma anche con informazioni su altre strade, descritte per sentito dire, e per questo non esenti da errori). Consentivano di fare il viaggio in condizioni di buona sicurezza in quanto fornivano notizie sui migliori percorsi per arrivare da un luogo all'altro e i nomi delle città, paesi, luoghi e locande che si trovavano nel tragitto. Nel 1546, Juan de Villuga pubblicò a Medina del Campo *Repertorio de todos los caminos de España*, seguito, nel 1576, da *Repertorio de caminos* di Alonso de Meneses. Si sa che circolavano anche in Italia. Per esempio, all'inizio del XVII secolo (nel 1608), Ottavio Codogno incluse diversi itinerari spagnoli nel suo *Nuovo itinerario delle poste per tutto il mondo* (cfr. *Viajes, posadas, caminos y viajeros*, in *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, José Alcalá-Zamora y Queipo de Llano (coord.), Madrid, Ed. Temas de Hoy, 1989, p. 110).

55 All'andata Ballarini si imbarca a Livorno (*Viaggio de S. Iacomo... cit.*, in B. GIAPPICHELLI GIANNONI, *op. cit.*, p. 176) e giunge a Barcellona (*ibid.*, p. 179) passando dalla Corsica e dalla Sardegna; al ritorno sale in nave a Barcellona (*ibid.*, p. 203) e scende a Genova (*ibid.*, p. 211).

in Linguadoca era molto aspra, come il frate poté constatare di persona durante la visita ad Agde per rifornirsi di viveri dopo essere naufragato sull'isolotto di Brescou. Giunto in Spagna al Golfo de Las Rosas, si avvia con il confratello a Barcellona. Da qui l'itinerario attraverso la Penisola segue – salvo alcuni tratti molto specifici – quello che era stato segnato e consolidato nei secoli XV e XVI da molti viaggiatori e pellegrini italiani⁵⁶ che, dopo aver attraversato le regioni della Catalogna e dell'Aragona⁵⁷, raggiungevano Logroño. Dalla città della Rioja i due frati si mettono in marcia lungo il *Camino Francés* e, giunti a León, decidono di andare a Oviedo seguendo il *Camino del Salvador* per contemplare nella cattedrale della città le molte e preziose reliquie custodite nella *Cámara Santa*. Conclusa la visita, proseguono fino a Gijón dove prendono il *Camino del Norte* per portarsi in Galizia. Lo lasciano a Villalba e si dirigono a Puentevedume; qui imboccano il *Camino Inglés* che li conduce a Santiago. Dopo aver reso omaggio all'Apostolo nella sua "Casa" e aver visitato la vicina Padrón, culla della tradizione atlantica jacobea, il viaggio di ritorno segue il *Camino Francés* fino ad Astorga. Poi i religiosi puntano su Medina de Rioseco e vanno a Madrid passando per Valladolid, Segovia, Guadarrama e El Escorial. Il viaggio dalla *Villa y Corte* a Barcellona comprende, come tappe, diverse città della Castiglia, tra cui Guadalajara, Sigüenza, Medinaceli e Huerta⁵⁸. A Monreal, fra Christofaro e frate Antonio attraversano il confine tra i regni di Castiglia e Aragona, passano nuovamente per Saragozza e, transitando da Fraga, entrano in Catalogna. Si lasciano alle spalle le località di Tárrega, Cervera, Igualada per arrivare fino a Barcellona. Come Ballarini, Monte Maggio prende la decisione di tornare in Italia imbarcandosi nel porto della città. Occorre tenere presente che il pellegrinaggio dei due frati avviene durante l'ultima fase delle Guerre di Religione (1580-1598), la più sanguinosa di tutte, con continui massacri alimentati dall'odio accumulato in vent'anni di conflitto. Preferiscono affrontare il terribile Golfo di Lione piuttosto che attraversare a piedi la Francia, ma non possono evitare il rischio di essere attaccati dalle fuste dei corsari che razziano le città costiere di Italia, Francia e Spagna. Monte Maggio farà riferimento a questo fenomeno a Cap de Brégançon, a Marsiglia, a Fréjus e – sembra di capire – nei pressi di Savona, ultima tappa prima di giungere a Genova. Da lì i frati si recano nuovamente a Pavia e nel convento dell'Ordine salutano fra Ludo-

56 Cfr. *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio italiano a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia*, a cura di Paolo Giuseppe Caucci von Saucken, Perugia, Grafiche Benucci-Università degli Studi di Perugia, 1983.

57 Si tratta dei cosiddetti *Camino Catalán* e *Camino del Ebro* che sono parte dell'itinerario Montpelier-Perpignan-Figueras-Gerona-Mataró-Barcellona-Montserrat-Lérida-Fraga-Bujaraloz-Zaragoza (cfr. B. BOLOQUI LARRAYA, *Los caminos de Santiago en Aragón: las rutas por el valle del Ebro. El camino jacobeo del Ebro*, in *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, M.^a del Carmen Lacarra Ducay (coord.), Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, p. 88.

58 La strada che percorrono i due frati era molto frequentata da pellegrini e viaggiatori. Gaspar Barreiros la descrive in modo dettagliato (in J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. II, p. 152-208).

vico Zacconi che esercitava la carica di Cursore. Poi partono per Bologna dove le loro strade si dividono. Frate Antonio si dirige a Padova mentre fra Christofaro prende la via per Pesaro, dove arriva il 2 ottobre 1583. Subito dopo la festa di san Francesco d'Assisi va alla basilica di Loreto per provvedere all'adempimento delle messe ordinate dai fedeli conosciuti durante il viaggio senza specificare la data in cui torna definitivamente al suo convento.

L'itinerario di Monte Maggio è motivato e condizionato da vari fattori: la devozione che lo spinge a recarsi in Galizia e a venerare le reliquie e i corpi dei santi che riposano lungo il Cammino di Santiago e la convulsa situazione storica che lo costringe a soste forzate o a improvvisi cambiamenti di percorso. Inoltre, talune deviazioni dall'itinerario principale si debbono a inviti a celebrazioni eucaristiche nelle chiese parrocchiali. Succede a Ribadeo, a Puente deume e a Signes. Sono circostanze inattese che il frate ricorda con piacere e soddisfazione perché riceve buone elemosine e buon cibo.

Alcuni aspetti che colpiscono di questo viaggio sono quelli che potremmo definire lacune nell'itinerario e nella percezione del viaggiatore. Un esempio può essere l'esclusione dal programma di una visita a Toledo, che era agevolmente raggiungibile da Madrid anche se presupponeva una deviazione dalla "via dritta" per andare a Barcellona. La città della Mancha avrebbe dovuto interessare Monte Maggio sia come religioso sia come viaggiatore giacché ospitava la principale sede arcivescovile della Spagna e, fino a pochi anni prima, era stata la capitale dell'Impero. È sorprendente anche l'assenza di commenti approfonditi su Segovia, Alcalá de Henares e León, centri importanti dal punto di vista storico e culturale.

4.2 Ospitalità

Nel citare le tappe e i punti di sosta, Monte Maggio indica con una certa puntualità le strutture in cui trova accoglienza e le occasioni in cui riceve offerte di cibo o inviti a casa da parte di persone generose incontrate lungo il tragitto.

Tavola riassuntiva delle tipologie di ospitalità e accoglienza

	Andata	Ritorno	
Conventi Agostiniani	18 (10 in Italia, 8 in Spagna)	19 (11 in Spagna, 3 in Francia, 5 in Italia)	
Conventi di altri Ordini	9 (2 in Francia, 7 in Spagna)	2 (1 in Spagna, 1 in Francia)	
Osterie	10 (1 in Italia, 9 in Spagna)	9 (8 in Spagna, 1 in Francia)	
Hospitales	2 (in Spagna)	-	
Case di privati	4 (in Spagna)	1 (Spagna)	

Rifugi rurali	2 (in Spagna)	1 (Spagna)	
All'intemperie	1 (in Spagna)	-	
Offerte di cibo		4 (in Spagna)	4 (2 in Spagna, 2 in Francia)

Il primo punto di riferimento per l'ospitalità sono i conventi dell'Ordine, quasi sempre presenti in località grandi e piccole, sia in Italia come in Francia che in Spagna⁵⁹. Non è peregrino ipotizzare che l'esistenza di una comunità agostiniana in un luogo più o meno prossimo all'itinerario per (e da) Santiago abbia potuto condizionare la scelta del percorso.

Di norma, i due pellegrini sono trattati in modo caritatevole e cortese sia nelle case del loro Ordine sia nei conventi di altre comunità religiose. Contraccambiano con pari slancio il dono di specialità locali offerte dai padri Eremiti di Saint-Maximin-de-Provence:

nel modo che detti Romiti ci diedero alcune galantariole di quel luogo, così ancor noi le dessimo di quelle che portavamo da San Iacopo di Gallitia (52v)⁶⁰;

quando sono ospiti degli Agostiniani di Menton, fra Christofaro, da persona economa quale è, ci tiene a constatare che le opere virtuose non mancano di avere una buona ricompensa anche in termini terreni:

A Montone, trovassimo un vino eccellente: e così empitone le fiaschette, la sera dandolo a gustare a que' padri, il padre Priore, ne volse un'Am[p]oletta: cioè una carafe[t]ta picciola per sua madre, ch'essendo convalescente, le n[e] fu molto grata. E non ci nocque niente, perciò che; la mattina menandoci in una chiesa ove si faceva un ufficio, ci fece dir Messa, e dar l'elemosina, e poi anco lui ne diede da far ben ben collatione (54v).

A Santiago, invece, nessuna congregazione gli è prodiga di un letto e prima ancora, a Tolone, la sciatta e frettolosa ospitalità dei Domenicani è motivo di un commento arguto ma pungente. Grazie al suo carattere bonario, le parole di disappunto e ironia presto trascolorano e prende il sopravvento un sentimento di mite sopportazione:

La prima cosa, detti padri Dominicani con gran fatica, et a pena ci alloggiarono: e poi ci diedero una stanza con un letto, ch'al sicuro erano forse cent'anni (per dir così) che non era stata habitata: con dirci che ci portarebbono un paia de lenzuoli, et ancora non è fatta

59 Riguardo alla Spagna, cfr. F. CAMPO DEL POZO, *Los agustinos en el camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Compostela*, in *El camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio Santiago-Otero (coord.), Salamanca, Ed. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992, pp. 293-295.

60 Refuso per *Galitia*.

la tela. E quello ch'è peggio, non ci diedero né anco un bicchier d'acqua: Sì che quella sera facessimo duplicata penitenza: prima circa il mangiare, e poi circa il dormire. Di maniera che, la mattina levandoci per tempo, ringratiassimo quel primo frate che ci si abbatté ne' piedi et andassimo via al nostro viaggio, consolandosi. Che s'haveamo patito, molto più di noi, per noi miseri peccatori havea patito Giesù Christo Signor nostro (15v/16r).

A Montserrat i due confratelli vengono ospitati dai Benedettini che reggono il monastero (21r). Nella zona di Burgos, si rifocillano presso l'Hospital del Rey di Villafranca Montes de Oca e all'Hospital del Rey di Burgos. Monte Maggio ne risalta lo spirito di «amorevolezza (32v) e l'«eleganza» (35r). È cosa nota che lungo il Cammino di Santiago queste due strutture di ricovero per pellegrini (e anche di infermi e malati) si distinguevano per qualità e pregio dell'accoglienza in quanto erano sostenute da ingenti donazioni della Corona e della classe nobile⁶¹.

Per quanto si deduce dal testo, Monte Maggio alberga all'osteria diciannove volte. Durante il viaggio da León a Oviedo pernotta in una delle *ventas* (1)⁶² che, all'attraversare le vallate e i versanti selvaggi e isolati del Puerto de Pajares, erano segnalate dai suoni delle campane e spesso riconoscibili dalle insegne raffiguranti la conchiglia di San Giacomo. Si trovavano nei punti più strategici del duro percorso⁶³. Giunto presso la costa cantabrica riceve asilo in due strutture rurali⁶⁴ e, poco dopo

61 Cfr. M. A. MACHÍN MORÓN – R. BASANTE POL, *La asistencia sanitaria en el Camino de Santiago: el Real Hospital de San Antonio Abad de Villafranca Montes de Oca (Burgos)*, Madrid, Fundación Cofares, 2004; M. F. CERRO HERRANZ, *Notas para la economía de un centro hospitalario. El Hospital del Rey en Burgos*, in "Norba: Revista de Arte, Geografía e Historia", 4 (1983), pp. 277-292.

62 Quasi sicuramente i due frati trascorsero la notte in una tipica *venta* asturiana (riguardo al termine *venta*, cfr. X. L. GARCÍA ARIAS, *Diccionario general de la lengua asturiana* (<https://mas.lne.es/diccionario/>) consultato il 29/09//2023) che spesso consisteva in una casa, una fattoria e un *hospital*. Come spiega Guillermo Mañana Vázquez parlando del luogo di Ventaniella, questo tipo di struttura si trovava nei luoghi più strategici dei passi montagnosi più isolati. «La propiedad, funciones, obligaciones y privilegios de estas ventas o alberguerías admiten pequeñas variantes, dependiendo sobre todo de la titularidad de las mismas – regia, eclesial, concejil o particular –, pero en términos generales son muy similares y están bien documentadas ya desde muy antiguo, y su vida activa alcanza hasta que la apertura de la actual red de carreteras las deja relegadas al mayor de los olvidos. Entre sus obligaciones, aparte de dar acogida y cobijo a los viajeros, destaca la de tocar intermitentemente la campana, en caso de niebla o nieve, para mejor orientación de los caminantes (...) Algunas de ellas ejercían la mera función de albergue para los transeúntes; otras conllevaban la administración de una casería; en no pocas ocasiones ejercían la custodia de una ermita vecina; y en contados casos tenían derecho de cobro de peaje o de tránsito por los caminos en que estaban situadas» (*Ventaniella. Casa, casería y hospital* <https://www.xuliocs.com/PDF/guillermivent.pdf> consultato il 29/09//2023).

63 Il cosiddetto *Camino del Salvador* risultava molto impegnativo perché nel tratto centrale attraversa la Cordigliera Cantabrica che vanta cime oltre i mt.1500.

64 Sono definite «casali» (37v) e una di esse «Casal della Paglia» (*ibidem*), sintagma che sembra indicare una struttura rurale consistente nella casa e i suoi tipici annessi: il fienile, il granaio, il forno per il pane, la stalla. Il fienile era un edificio indipendente o uno spazio sopra la stalla. È possibile che fra Christofaro si riferisca all'usanza di permettere ai viaggiatori di passare la notte in questi spazi, dove potevano riscaldarsi grazie alla protezione della paglia abbondante. Va ricordato che esisteva una vasta rete di ricoveri molto semplici dove i pellegrini in epoca medievale e moderna trovavano asilo e riparo. José Ángel García de Cortázar fa notare che nell'Europa medievale i viaggiatori conoscevano e utilizzavano

aver varcato i confini della Galizia, essendosi perduto, una notte deve accontentarsi di dormire in un fienile fra gli animali con il timore di essere scoperto dai proprietari, preso per un malintenzionato intento a rubare e conciato in malo modo (38v).

Delle locande – che trova soprattutto nei piccoli villaggi o in aperta campagna – non serba, in genere, una buona impressione, né in Italia né oltrefrontiera. Ad Arquata racconta l'esperienza di un cattivo pasto e di un pessimo letto, tutto infestato di pidocchi: «E c'impissimo talmente, che la mattina nell'andar via, fu bisogno che ci tirassimo da parte, e tutti ne spedocchiassimo da capo e piedi» (14r).

Ma ci sono eccezioni molto positive, come a Villalba:

l'hoste quando da noi seppe, che ci eramo partiti da casa nostra, per nostra devotione, e che andavamo così pellegrinando fino a San Iacopo di Galitia, non solo ne trattò benissimo la sera, ma anco la mattina ci fece dir Messa per lui, ne diede l'elemosina; e poi anco da disnare (38r/38v).

Sulla via del ritorno, la curiosità di fra Christofaro si accende nell'osteria di Candanos, dove avviene un episodio che mostra ancora una volta il lato attento al risparmio del suo carattere:

vedesimo un mostro, ch'alcuni lo mostravano per danari, e non pagassimo niente: perché essendo nella medesima hosteria dov'eramo noi, ci fecero gratia di lasciarcelo vedere. Era questa una creaturina imbalsamata in una scattola non più longa di un palmo e mezzo con la testa di gatta, le mani come di simia con le tette grosse, come se ci havesse havuto il latte (48r)⁶⁵.

strutture di accoglienza di diversi tipi: «Los reyes y grandes nobles, por ejemplo, solían ir de castillo en castillo o de palacio en palacio, bien propio, bien de algún noble amigo. O se alojaban en los monasterios tanto cluniacenses como cistercienses, muy numerosos en los reinos europeos. O desde el siglo XIII, en las ciudades, lo hacían en conventos de frailes mendicantes, sobre todo franciscanos y dominicos. O simplemente exigían de sus vasallos la prestación de servicios de hospedaje (alojamiento) y yantar (alimentación). O en última instancia solían disponer de tiendas de campaña tan bien acondicionadas como las que llevaba el séquito de Tomás Becket en su embajada a París. En el otro extremo, había modalidades de alojamiento menos lujosas. Las más comunes fueron dormir al sereno en el campo, siempre temible para el viajero medieval, o hacerlo en algún pajar o en casas particulares. Junto a esos tipos de albergue, hombres y mujeres dispusieron de otros que podemos considerar especializados. Así fueron los hospitales, ventas y posadas» (*Los viajeros medievales*, Madrid, Santillana, 1996, p. 40). Parlando dei ricoveri che si trovavano lungo le strade asturiane verso Santiago, Ana Belén de Los Toyos de Castro osserva: «Junto a los hospicios se levantaban otras dependencias auxiliares: hornos, hórreos, paneras, establos y pajares, así como el huerto. Algunos de estos hórreos y paneras siguen flanqueando la senda jacobea; así los vemos en el Camino Primitivo (Escamplero, Borres, Montefurado, Cimadevilla o Buspol) y en el Camino del Salvador (Villallana)» (*El peregrino cansado: hospitalidad jacobea en el camino de la costa por Asturias*, in *15 años en el Camino*, Laureano Víctor García Díez (coord.), s. l., Asociación de Amigos del Camino de Santiago Astur-Galaico del Interior, 2008, pp. 66-72 <https://docplayer.es/24735921-El-peregrino-cansado-hospitalidad-jacobea-en-el-camino-de-la-costa-por-asturias.html>, consultato il 29/09/2023).

65 Si tratta forse di una foca, un animale considerato da Aristotele “ambiguo”, a metà fra un pesce e un anfibio. Era estremamente rara nel Mediterraneo e quindi un *monstrum* nel senso latino di ‘eccezionale’. Per questo motivo, la famosa locanda veneziana “L’Albergo dei Tre Re” ne espose un esemplare durante

Il coacervo di umanità varia con cui Monte Maggio ha a che fare si mostra sempre ben disposto ad aiutarlo. Dai pescatori della costa catalana (18r) a quelli di Collioure, che gli offrono in abbondanza i tonni appena pescati (50v); dal calzolaio che a León gli ripara gratuitamente le scarpe ai gentiluomini di Barcellona (19v/20r), Candanos (26r), Zaragoza (28r) e, sulla via del ritorno, di Medinaceli (46v) e di Genova (56r/56v) che lo invitano alla loro mensa, lo trattano ottimamente e gli offrono, oltre a un letto, elemosine per messe da celebrare. Resta deliziato del pranzo nella casa di Barcellona dove, per la prima volta, assaggia la «Olla putrida fatta alla S[p]agniuola» (20r) che apprezza sia per il gusto sia per l'economicità della cottura.

Nelle tante scene all'aperto e fra le mura domestiche alle quali assistiamo, si possono cogliere gesti di grande simpatia e generosità verso il frate, percepito come un pellegrino speciale sia perché proveniente (quasi) dal santuario di Loreto sia perché diretto alla Casa di Santiago con altrettanta devozione. Fra Christofaro non scorda mai di annotare queste imprevedute benignità e di sottolinearle con senso di meraviglia e gratitudine:

[A Sainte-Marie-Plage, Catalogna] trovandovi noi alcuni pescatori, che pigliavano gran pesce, stavamo quivi attenti per sollazzo a vederli a pescare, quando che; mossi da generosità di animo, e da loro pura, e mera cortesia, ci donarono assai pesce. Et andando alla Villa, quelli ci dettero tanto pane, che ci bastò anco per tutto il dì seguente. E ringratiandoli com'era il dovere, ci meravigliammo, e restassimo edificati di cotanta loro amorevolezza e cortesia (18r).

4.3 Santuari, devozioni e processioni

A partire dal tardo Medioevo, la rete dell'itineranza devozionale europea si amplia e infittisce per l'emergere di nuovi culti dei santi che determinano il sorgere di santuari destinati a divenire luoghi di sosta nell'ambito delle grandi vie di pellegrinaggio ovvero delle mete di pellegrinaggio essi stessi. Relativamente al Cammino di Santiago, le visite a santuari di fama internazionale, come la basilica del Pilar di Saragozza o il monastero di Montserrat in Catalogna, o a luoghi legati alla devozione della Maddalena, come Saint-Maximin-la-Sainte-Baume in Provenza, divengono tappe canoniche di un tragitto che già in origine era molto impegnativo e tortuoso⁶⁶.

Nell'itinerario da percorrere per arrivare a Santiago, Monte Maggio prevede un iniziale "micro-pellegrinaggio" a Pavia. Possiamo constatare che il frate, al visitare i principali santuari disposti lungo il Cammino, annota sulla pagina ciò

il Carnevale del 1776 (cfr. *La Minerva Veneta, ossia Lunario di nuova invenzione ad uso della Città di Venezia*, Venezia, appresso Giannaria Bassaglia alli Gesuiti, 1784, 85, 86).

66 Cfr. A. RUCQUOI – F. MICHAUD-FRÉJAVILLE – P. PICONE, *Le voyage à Compostelle: du X^e au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, Colección Bouquins, 2018.

che lo ha più colpito o interessato o, al contrario, ciò che lo ha infastidito o ha trovato poco attraente. È curioso, pertanto, che dopo aver veduto la sontuosa basilica pavese di san Pietro in Ciel d'Oro, dove sono custodite le spoglie del *Doctor Gratiae*, si limiti a un asciuttissimo commento: «Visitassimo divotamente il corpo del glorioso nostro Padre Santo Agostino, ch'è in chiesa nostra» (12v). La ragione potrebbe risiedere nella situazione interna dell'Ordine agostiniano in quel momento storico. Quando passa per la città esistevano gravi dissapori tra i Canonici regolari e gli Eremitani circa l'uso e l'ufficiatura della basilica e il luogo di collocazione delle reliquie del Santo, che solo nel 1695 furono rinvenute nella cripta⁶⁷. Il contrasto giunse a tale grado di asprezza che papa Gregorio XIII proibì la ricerca delle spoglie, minacciando entrambe le comunità di scomunica. È ragionevole supporre che fra Christofaro usi un'espressione scarna e molto generica per motivi di prudenza. Giunto in Spagna, dopo un breve soggiorno a Barcellona, prende la via per Saragozza. In questo tratto non manca di visitare due luoghi mariani molto frequentati dai pellegrini: il monastero di Montserrat, per i numerosi miracoli attribuiti all'intervento della Vergine legata al luogo, e la cattedrale-basilica di Nostra Signora del Pilar. Quest'ultima era diventata una tappa del pellegrinaggio jacobeo a motivo della leggenda dell'apparizione della Madonna all'Apostolo quando era ancora in vita. Posando i piedi su un pilastro (*pilar*) avrebbe confortato Santiago, deluso dell'inefficacia della sua predicazione. Secondo la tradizione, la cappella primitiva del santuario, dove ancora oggi si trova la colonna d'alabastro, sarebbe stata costruita proprio da san Giacomo verso l'anno 40⁶⁸. Lasciata l'imponente chiesa, Monte Maggio e il confratello si recano a visitare il monastero di santa Engracia in cui si venera il Crocifisso giunto miracolosamente fin lì, trasportato controcorrente dalle acque del fiume Huerva⁶⁹.

67 Cfr. C. BAGGINI, *Storia della polemica intorno all'identità delle ossa di Sant'Agostino Vescovo e Dottore della Chiesa scoperte l'anno 1695 nella Basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia*, Pavia, Regia Università di Pavia, s. d.

68 «Nuestra ciudad logra la prerrogativa singular de mantener hasta hoy un famoso monumento [...] Este monumento es la Capilla fabricada (según la tradicion piadosa è immemorial) por el mismo Apostol, y consagrada al culto y obsequio de la sagrada Virgen Maria antes de su gloriosa Asumcion a los Cielos» (M. RISCO, *España sagrada: tomo XXX, Contiene el estado antiguo de la santa iglesia de Zaragoza... y una coleccion de las epistolos de S. Braulio y otras escritas al mismo santo por los sugetos mas celebres de su tiempo... / su autor... Manuel Risco, del orden de San Agustin... y Continuator de las Obras del Rmo. P. Maestro Fr. Enrique Flórez*, Madrid, en la imprenta de don Antonio de Sancha, 1775, p. 45).

Sulla basilica del Pilar di Saragozza e la relazione con il luogo jacobeo di Iría Flavia, cfr. F. LÓPEZ ALSINA, *María se aposenta en Compostela*, in *María y Iacobus en los Caminos Jacobeos*. Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 21-24 de octubre 2015), Adeline Rucquoi (coord.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2017, pp. 413-446.

69 Cfr. A. BELTRÁN – J. M. LACARRA – A. CANELLAS, *Historia de Zaragoza*, t. I. Edades antigua y media, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1976.



Fig. 12. L. F. Lejeune (dib.) y R. Daudet (grab.), *Templo de Nuestra Señora del Pilar*, 1806.
Foto tratta da Wikimedia Commons.

I due religiosi proseguono per il *Camino Francés* fino ad arrivare a Santo Domingo de la Calzada, luogo legato alla leggenda del miracolo del gallo resuscitato a prova dell'innocenza di un giovane pellegrino ingiustamente impiccato⁷⁰. La tappa successiva è Burgos. Qui, nel convento dell'Ordine, rendono devozione al famoso Cristo di sant'Agostino⁷¹ e a due miracolose ostie profanate, e assistono alle celebrazioni liturgiche del Corpus Domini. Passano da León e raggiungono il capoluogo delle Asturie, la cui cattedrale era considerata il più importante santuario e centro di pellegrinaggio della Penisola dopo Santiago de Compostela. Nel Medioevo, le pregiate reliquie conservate nella *Cámara Santa* spingevano i pellegrini a programmare una visita a Oviedo anche se la città non era posta sull'itinerario di viaggio⁷². Se non la includevano nel percorso di andata, usavano farvi sosta al ritorno. Il rilascio dell'attestato di indulgenza e dell'insegna di pellegrino ovetense dietro esborso di denaro, suscita l'irritato commento del frate:

70 Cfr., fra gli altri, R. PLÖTZ, "Res est nova et adhuc inaudita", *Indice de motivos y evolución literario-oral del relato del milagro del peregrino que fue rescatado de la borca*, in *Santiago e l'Italia*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), a cura di Paolo Caucci von Saucken, Perugia, 2005, pp. 531-573.

71 Cfr. M. J. MARTÍNEZ, *El Santo Cristo de Burgos y los Cristos dolorosos articulados*, in "Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de Valladolid", 69-70 (2003-2004), pp. 207-212.

72 J. I. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR – S. SUÁREZ BELTRÁN – M.^a J. SANZ FUENTES – E. GARCÍA GARCÍA – E. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1996.

«noi non ne volessimo saper altro, perché fanno pagar un reale per persona» (37r). Finalmente giungono alla meta. Entrano in basilica per venerare l’Apostolo, vedono la città e successivamente si spingono fino ai luoghi della costa di Padrón, santificati dalla predicazione e dai miracoli dell’Apostolo.

Lasciata la Galizia, si dirigono in Castiglia e, arrivati a Madrid, assistono ai festeggiamenti e alla processione per la ricorrenza di sant’Anna. Ripreso il cammino, quando passano dall’Aragona deviano dal percorso per recarsi al monastero di San Salvador de Torrente de Cinca, situato in un ambiente montano tra Candasnos e Fraga. All’epoca l’eremo era molto noto per via della leggenda delle guarigioni miracolose del Vaso Santo riempito d’olio che i frati Trinitari custodivano e che divenne ancora più famoso dopo la visita del re Filippo II nel 1585⁷³.

Già in terra di Francia, i due pellegrini hanno a cuore di visitare i luoghi di culto di santa Marta a Marsiglia e di santa Maria Maddalena al massiccio della Sainte-Baume. Salgono alla grotta e successivamente raggiungono la basilica di Saint-Maximin, nella cui cripta, secondo la tradizione, la Santa fu seppellita dopo i molti anni di penitenza vissuti nello speco.

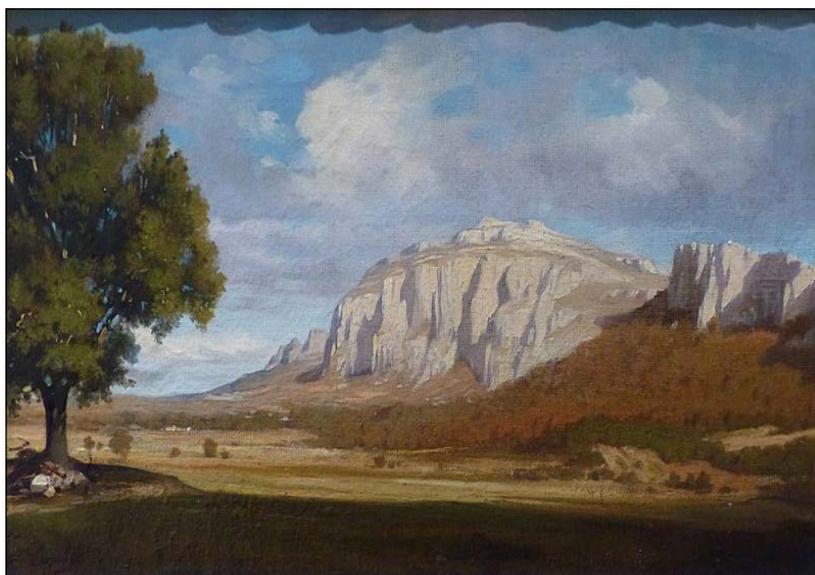


Fig. 13. M. Englière (1824-1857), *The Sainte Baume* (Musée des Beaux-arts-Marsella).
Foto tratta da Wikimedia Commons.

Giunto in Italia, Monte Maggio si dirige ad altri santuari dedicati alla Vergine, a testimonianza dell’intensificazione del culto mariano dopo il Concilio di

⁷³ Cfr. E. COOK, *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, à Zaragoza, Barcelona y Valencia*, Madrid, Aribau, 1876; J. SALLERAS – R. ESPINOSA, *La ermita de San Salvador de Torrente de Cinca*, Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995.

Trento, in risposta al protestantesimo che aveva svalutato la sua figura di *Theotòkos* e prodotto un forte declino della sua venerazione. Va alla basilica di Nostra Signora della Misericordia presso Savona e, infine, alla Santa Casa di Loreto.

4.4 Santiago de Compostela

Fra Christofaro visita la tomba dell'Apostolo l'1 luglio e lascia Santiago il giorno 6. Se si eccettuano alcuni aspetti, il ritratto che fa del luogo è impietoso. Non risparmia critiche alla città, agli abitanti, al clero. Sul suo giudizio incide la pessima impressione avuta all'arrivo. Racconta l'odissea per trovare alloggio dopo aver ricevuto il rifiuto di Francescani, Domenicani, Benedettini e dell'«Hospitale fatto da're per gli infermi» (40r); il «poco gusto» (40r) del pasto in una squallida locanda urtato dai maiali che scorrazzano sotto i tavoli⁷⁴; il senso di fastidio al passare per strade invase dallo sterco dopo aver lasciato «quel schifezzo de porci» (40r).

Riguardo agli edifici delle comunità religiose osserva: «siccome la città è sporca e brutta, così sono ancor quelli» (40v). Sotto questo aspetto, l'unico commento positivo è quello che riserva al monastero delle Benedettine di san Pelayo de Antealtares⁷⁵ «che vanno molto pompose per quant'ho veduto» (40v).

Il sentimento poco fraternevole dei membri dei tre Ordini lo delude ma l'amarezza si attutisce quando, tornando a bussare alla porta dei loro conventi, gli offrono cibo in più di un'occasione.

La sua descrizione di Compostela contrasta con l'immagine che ci restituisce il resoconto del viaggiatore Erich Lassota di Steblovo nel 1581: «La ciudad en sí misma es bastante considerable de edificios muy antiguos, casas e iglesias; la

74 «con razón asociaba Jerónimo Münzer la suciedad porcina a la humana [...] n. 324: La represión de los cerdos que vagan por las calles es algo que se repite en todas las ediciones de las Ordenanzas Municipales. La ciudad disponía de su “pastor de cerdos” que pagaban los vecinos propietarios de animales, a razón de 1 cuartillo por cabeza, que los sacaba a los pastos de del común» (J. E. GELABERT GONZÁLEZ, *Santiago y la Tierra de Santiago de 1500 a 1640: contribución a la historia social y económica de los territorios de la Corona de Castilla en los siglos XVI-XVII*, Sada – A Coruña, Ediciós do Castro, 1982, p. 91).

75 Primo monastero fondato a Compostela, fu dedicato a san Pietro e retto da monaci. Fin dall'alto Medioevo la sua comunità costituì una parte essenziale del nucleo devozionale e culturale del *locus Sancti Jacobi*. Con la riforma dei Re Cattolici, i monaci entrarono a far parte della famiglia benedettina del vicino complesso di San Martín Pinario e nel 1499 venne insediata nell'edificio di San Payo de Antealtares una comunità che riuniva tutte le benedettine gaglieghe (quattordici priorati). Divenne così la dimora religiosa femminile più importante della Galizia perché vi professavano le donne dell'alta nobiltà: godeva dell'appoggio della Corona ed era quello con maggiori entrate e possedimenti, anche grazie alle cospicue doti delle aristocratiche (per tale ragione le monache erano chiamate “señoras”) (cfr. M. B. GARCÍA COLOMBÁS, *Las Señoras de San Payo. Historia de las monjas benedictinas de San Pelayo de Antealtares*, La Coruña, Ed. de la Caja de Ahorros de Galicia, 1980; M. TAÍN GUZMÁN, *El Monasterio de San Paio de Antealtares*, in M. TAÍN GUZMÁN – J. FERNÁNDEZ DE BOÁN Y LANDECHO – P. FERNÁNDEZ DE BOÁN Y LANDECHO, *La ciudad de Santiago de Compostela según los hermanos Juan y Pedro Fernández de Boán* (ca. 1633-1646), Santiago de Compostela, Teófilo Ediciós-Consortio de Santiago, 2019, pp. 50-51.

industria y comercio no faltan allí, y la vida es barata también»⁷⁶, ma va ricordato che nel 1583 «Santiago es asediada [...] por pobres y vagabundos»⁷⁷ e che, soprattutto a partire da tale anno, la Galizia conobbe un periodo di grandi calamità che si protrasse fino alla fine del decennio⁷⁸. Fabrizio Ballarini, nel 1588, conferma la visione sfavorevole di fra Christofaro: «Compostela è una città piccola e brutta, nella quale si trova la chiesa del gloriosissimo Santiago; è una chiesa grande e bella»⁷⁹.

Benché Monte Maggio giudichi la cattedrale «una bella chiesa» (40v) e ammiri i suoi tesori, ciò che prevale è il disappunto causato dalla spesa per avere la credenziale di pellegrino e il documento di Comunione («bisogna pagar doi reali per persona, e non accade baie, né far canzone; bisogna pagarli», 41r) e la scontentezza per non aver potuto celebrare messa sull'altar maggiore⁸⁰. Commenta: «quand'io havessi saputo, o m'havessi creduto di non potervela dire, forse che vi sarei andato» (41r).

Confida di aver smesso di provare «rabbia e melanconia» (41v) solo dopo aver udito il concerto della campanara («che vi fa stuppire», 41v)⁸¹, ma l'esperienza rasserenante non impedisce che lo sdegno accumulato ribolla nello sfogo con cui si chiude la descrizione della città, espresso mediante la successione aggettivale di tipo poliptotico (*brutta, brutte ...*), dalla forte pregnanza sarcastico-espressiva.

76 In J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. II, pp. 425-26.

77 C. LISÓN TOLOSANA, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, t. I. La España mental, Madrid, Ed. Akal, 1990, p. 22.

78 «El inicio de la “pequeña edad glacial” habría que situarlo en Galicia alrededor del trágico año de 1571; trágico en sí mismo y en lo que tiene de pórtico para una larga serie de calamidades [...] la década de 1580 está teñida de tintes dramáticos generales. 1582 fue año de copiosas lluvias e inundaciones en Castilla la Vieja, lo fue en Galicia el de 1583 (“muy lluvioso” dice el cura de Leiro) y hacia mayo de 1585 se dice que en la Tierra de Santiago “vino tal tempestad que duró hasta 8 de junio y lo arrasó todo”» (J. E. GELABERT GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 20).

79 *Viaggio de S. Iacomo de Galitia ... cit.*, p. 192.

80 Cfr. nota 33.

81 «Una donna le sona a martello tutte sette, e fa un bellissimo sentire, perché sonandole per Musica, sona cose che vi fa stuppire» (41v). È documentato che la cattedrale di Santiago aveva anche delle addette a suonare le campane: «El 10 de junio de 1664 un acuerdo capitular decidió pagar por quenta de la caja del deposito a Dominga Vazquez, criada de la campanera desta Santa Iglesia, sesenta reales que le libra para la cura del susto que le ocasiono el rayo que cayo en la torre el dia de San Felipe y Santiago» (*ACS* – Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela. *Libro 33 de actas capitulares*, Ig-588, fol. 442r).



Fig. 14. Cattedrale di Santiago de Compostela.
Foto tratta da Wikipedia

Sia a Santiago sia a Padrón fra Christofaro menziona leggende largamente diffuse tra i pellegrini: parla del Corno di Orlando⁸², delle campane rotte del re di Francia della torre Berenguela⁸³; quando arriva ai luoghi di Padrón e Iria Flavia,

82 Appartenuto, secondo la leggenda, al nipote di Carlo Magno, l'olifante venne offerto in dono alla cattedrale da re Alfonso XI che aveva riportato numerose vittorie contro i musulmani. Va interpretato come atto di devozione e ringraziamento a Santiago Matamoros per la sua celeste protezione nella lotta di *Reconquista* (cfr. S. MORALEJO ÁLVAREZ, *Maza de Roldán*, in *Santiago, Camino de Europa... cit.*, pp. 413-414).

83 Monte Maggio mescola la storia delle due campane offerte dal re di Francia Luigi XI con la leggenda secondo cui «en 997 al-Mansur se llevó o hizo llevar las puertas y las campanas de la catedral hasta Córdoba a lomo de cristianos; en 1248, el rey cristiano Fernando III tomó Sevilla y las campanas y las puertas habrían vuelto a Santiago a lomo de musulmanes» (A. RUCQUOI, *Trece siglos por los caminos de Santiago*, in "Revista Chilena de Estudios Medievales", 4 (2013), p. 95. Cfr. anche J. M.^a DÍAZ FERNÁNDEZ, *El rey de Francia Luis XI comunica a sus queridos y grandes amigos, el arzobispo, cardenales y cabildo de Santiago de Compostela en Galicia la donación de dos campanas grandes para la catedral*, in *Santiago, Camino de Europa... cit.*, pp. 414-415 e J. VÁZQUEZ CASTRO, *La Berenguela y la Torre del Reloj de la catedral de Santiago*, in "Sémata, Ciencias Sociales e Humanidades", 10 (1998), pp. 111-148.

Lassota de Steblovo offre la seguente versione sulle campane: «se halla una torre con dos campanas grandes, que proceden de un rey de Francia, como lo demuestran los escudos sobre ellas hechos; están, sin embargo, partidas, porque, se dice, al tocarlas, se asustaban muchas mujeres embarazadas por el sentido inaudito y hacían mal parto o abortaban» (in J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. II, p. 426). Diversa l'informazione che fornisce Ballarini nel 1588: «vi sonno doi grosse e grandi campane, maggior di quelle del Palazzo di Perugia, quale sonno rotte et la maggior dicano che sonò da sé quan San Iacomo fece il miracolo del gallo e la galina in San Domingo» (*op. cit.*, pp. 193-194). Domenico Laffi nel suo diario del 1681 racconta: «Andassimo su per li campanili [...] vedemmo [...] la campana che suonò quando successe il miracolo del pellegrino impiccato a torto a santo Domingo della Calzada [...] e quella ancora che suonò da sua posta quando San Luigi di Francia, arrivò a San Giacomo, la quale hanno segata la metà da una parte, per memoria acciò più non si suoni [...] dicendo che aveva sonato per gli altri forestieri [il re di Francia] e che non haveva voluto sonare per il suo padrone [il re di Spagna] e così la ruppero. Queste sono tutte chiacchiere, come dissi, d'ignorante plebe» (*Viaggio in Ponente a San*

la sua penna non manca di raccogliere le immaginose tradizioni sulle origini del culto jacobeo in Galizia⁸⁴.



Fig. 15. La barca di pietra con cui il corpo santo dell'Apostolo sarebbe arrivato a Iria Flavia, in Galizia.

Foto tratta da Wikimedia Commons.

Giacomo di Galitia e Finisterrae (ed. 1681), edizione e note a cura di Anna Sulai Capponi, Napoli, ESI, 1989, pp. 204-205).

84 Si tratta della località di Padrón, vicinissima all'antico insediamento di Iria Flavia dove, secondo la tradizione, Santiago predicò per la prima volta durante la sua permanenza in Spagna. In questo passo il narratore mescola le tradizioni relative all'opera di evangelizzazione dell'Apostolo nella parte più occidentale della Penisola con quelle della *translatio* dei suoi resti mortali dalla Palestina alla Galizia. Nella descrizione di Padrón, Lassota de Steblovo aveva già parlato della predicazione del Santo a una potente signora pagana: «También se puede ver un pozo de Santiago, que hizo con su cayado, cerca de una capilla; con este milagro convirtió a una reina pagana al cristianismo» (in J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. II, p. 425). Riguardo alla barca, va tenuto presente che le memorie jacobee presenti a Padrón sono cariche di elementi litolatrici tipici delle regioni celtiche dell'Europa atlantica nord-occidentale. In tal senso, la reliquia più famosa legata alla *translatio* è il *pedrón* ("pietrone"), in origine un altare romano dedicato a Nettuno che oggi si trova sotto l'altare della chiesa di Santiago a Padrón. Il *pedrón* segna il luogo in cui, secondo la tradizione, i discepoli ormeggiarono la nave che trasportava i resti di Santiago quando attraccarono in questo porto. Francisco Singul ricostruisce il processo di mitizzazione orale e letteraria attraverso il quale una roccia sommersa nell'acqua del fiume Sar, nei pressi di Padrón, divenne la pietra sepolcrale dell'Apostolo e infine la barca di pietra con cui salpò dalla Terra Santa (cfr. *La costa del fin del mundo en la cosmovisión jacobea y la devoción mariana: la peregrinación a Padrón, Fisterra y Muxía*, in "Ad Limina", 9 (2018), pp. 61-107). Gabriel Tetzl, il cronista del viaggio compiuto dal nobile boemo Leo von Rožmítal tra il 1465 e il 1467, scrive che nel letto del Sar si può vedere «una gran piedra que se ha cubierto de agua por orden del papa, porque los peregrinos se llevaban grandes trozos, y todavía se ve muy bien en el agua. En esta misma piedra vino por la mar el cuerpo de Santiago, y siempre sobrenadaba. Todavía se ve en la piedra la huella de su cuerpo que ha quedado impresa milagrosamente como en cera» (in J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. I, p. 276). Singul osserva che Tetzl «incurra en el error de pensar – por fallo de memoria o de sus notas, o porque así se lo dijeron – que se trataba de la barca de piedra que había transportado desde Jaffa el cuerpo santo, en lugar de ser una roca local que se reblandece para dejar impresa "como en cera" la huella de Santiago» (*op. cit.*, p. 83). Anche Ballarini riporta questa tradizione: «Ritornando poi al castello [Padrón], nella riva de un fiume che ivi vi passa, vi è una grossa pietra la quale toccandola con un sol dito si muove ma toccandola con altra forza non si muove, nella quale dicano che venne San Iacomo, di che non vi è certezza» (*op. cit.*, p. 193).

4.5 Impressioni, giudizi e ricordi personali dell'autore

Cauci von Saucken osserva che nel 500 la letteratura di viaggio compostellana sperimenta una notevole evoluzione:

Nella letteratura odeporica compostellana la tendenza a personalizzare la narrazione era cominciata ad emergere con gli scrittori del Cinquecento tedeschi e italiani, in parte pellegrini ed in parte viaggiatori. Basti ricordare Bartolomeo Fontana o Harnold von Harff, ma si era soprattutto accentuata nel Seicento, per esempio nei diari dei vari accompagnatori di Cosimo III de' Medici i quali giungono a mostrarci anche la propria diversa posizione politica nei confronti della Spagna: critico e negativo Magalotti, filospagnolo e benevolo Corsini⁸⁵.

A questo nuovo orientamento dell'odeporica jacoepa appartiene *V SJG*, le cui pagine rivelano aspetti di fondo della personalità di fra Christofaro. Il narrato del diario ci trasmette un'esperienza del Cammino che è quella di un uomo comune, membro del basso clero, non di rado pressato dalla stretta delle urgenze materiali e delle contingenze che lo coinvolgono. Nell'agire mette sempre al primo posto la fede e la spiritualità, ma per il suo carattere concreto bada molto al valore materiale delle cose e all'utilità. È esemplare la pagina che dedica a León, tutta assorbita dal soddisfatto racconto della risolatura gratuita delle scarpe e del denaro ricevuto dal calzolaio per celebrare una messa a Loreto. Non trovano spazio altri commenti quantunque la città sia uno scrigno di memorie storiche e di edifici di rilevante valore artistico e sociale (numerosi gli ospedali per pellegrini) sui quali, invece, si soffermano nei loro racconti Fontana (1538)⁸⁶, Ballarini (1588)⁸⁷, Laffi (1743)⁸⁸, Naia (1717-1718)⁸⁹ e Albani (1743)⁹⁰, solo per restare all'ambito della produzione odeporica italiana.

85 *Prologo ... cit.*, p. 15. I pellegrinaggi a Roma, a Gerusalemme e a Santiago di Harnold von Arff (dal 1496 al 1499) sono resocontati in E. VON GROOTE, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff. Von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich, Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat*, Cöln, J. M. Heberle (H. Lempertz), 1860; quello del veneziano Bartolomeo Fontana, che partì alla volta della Galizia attorno al 1538, in *Itinerario, o Vero Viaggio da Venetia a Roma: Con Tutte le Città, Terre, Castella per Strade Più Habitate, con Breve Dittione Delle Sette Chiese Principali di Roma, Altre Divotioni Notabili; Seguendo Poi per Ordine di Roma Fino a Santo Iacobo in Galitia, Finibus Terre, la Barca IL Padrone*, Venezia, Agostino Bindoni, 1550. Sull'evoluzione della scrittura del racconto odeporico, cfr. R. NELLI, *op. cit.*

86 Cfr. *supra*, nota 81. Studiato in A. FUCELLI, *L'itinerario di Bartolomeo Fontana*, Perugia-Napoli, Università degli Studi di Perugia-Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.

87 Cfr. *op. cit.*, pp. 153-156.

88 Cfr. *Viaggio in Ponente ... cit.*, edizione e note a cura di Anna Sulai Capponi.

89 Il manoscritto di Giacomo Antonio Naia, intitolato *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia, e Finisterre*, si trova presso la Biblioteca Classense di Ravenna (ms. mob. 3.3.N.I.). È stato trascritto e analizzato in un'ampia introduzione da R. STOPANI, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)*, Firenze, Le Lettere, 1997.

90 I due tomi in forma manoscritta di *Veridica Historia o' sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia fatto dal Sig.r Nicola Albani Nativo della Città di Melfi Dove dà Notizia delle Città, Terre, Casali, Castelli,*

Così leggiamo nel diario:

A dì 15.[giugno] partissimo da Mansilla⁹¹: e perché ci partissimo quasi che sul hora del disnare, havendo noi quella mattina detto Messa, e poi fatta collatione, (che ci servi anco quasi per un buon disnare), la sera andassimo ad Alcone⁹². E benché v'arrivassimo a buon hora, et haveressimo anco potuto passar più avanti, niente di meno per degno rispetto di riposar alquanto la vita dal longo camino, non andassimo più avanti, contentandoci di haver fatto solamente tre leghe, che sono nove miglia. E quivi essendosi noi fermati da uno che ci concio le scarpe, fossimo adimandati de che paese noi eramo, e dicendole di paese non più distante dalla Santa Casa di Loreto che dieci miglia che si chiama Macerata (dicendole così il mio compagno), non solo ci pagò la detta rapezzatura, ma anco dandoci sei reali per huomo, ne pregò: che quando noi eramo tornati a casa, visitando quel luogo per amor suo, vi dicessimo Messa e raccomandassimo l'anima sua alla Beata Vergine (come poi facessimo quando fossimo tornati) [...] A dì 16. ci partissimo d'Alcone (36r-36v).

In effetti, l'interesse di fra Christofaro per l'immediato quotidiano è sorprendente. Da un lato, spiccano l'attenzione ai bisogni primari del mangiare e del dormire, la cura scrupolosa delle economie – esemplari sia la precisione con cui dettaglia ogni spesa del viaggio sia la diligenza computistica nel registrare le somme ricavate dalle elemosine e dai compensi per le messe da officiare su ordinazione – e, ancora, le mostre di disappunto dinanzi a richieste di denaro da parte del clero.

D'altro lato, fa spicco l'annotazione meticolosa dei chilometri camminati quotidianamente, che si accompagna alla fatica di coprirli e ai borbottii interni se gli abitanti del luogo della tappa d'arrivo ritengono che la distanza percorsa dal pellegrino sia inferiore a quella che egli ha calcolato:

A dì 25. [maggio] partissimo da Lerida⁹³, et andassimo a Braga⁹⁴ pur in convento nostro, e tra via trovassimo Carasso⁹⁵, ove ci riposassimo alquanto per esser ancora stanchi, e lassi del viaggio del giorno innanzi. E qui ancor[a], questo ho da dire. Loro fanno che da Lerida e Braga, non vi siano più di tre leghe, che fanno 9. miglia delle nostre; lasciatevi dire, e credetilo a me, ve ne sono più di 20. ma io per notarli secondo il detto delle genti, e l'uso del paese, dico, vi sono tre leghe, che fanno

m. 9 (25v).

e quanti luoghi che nel detto Viaggio vi sono, com'anche tutte le Meraviglie, e Curiosità che in essi si vedono, con far noto ancora le disgrazie à lui successe nel detto Viaggio, e che miracolosamente sia stato liberato [...] Ed in fine v'è la Tavola di tutte le miglia che sono da Napoli à S. Giacomo di Galizia. In Napoli MDCCXLIII, sono conservati presso l'Archivio del Centro Italiano Studi Compostellani di Perugia sotto la sigla Fondo Caucci ms. IS.

91 *Mansilla de las Mulas.*

92 *León.*

93 *Lérida.*

94 *Fraga.*

95 *Alcarrás.*

Questi aspetti contingenti sono vissuti così intensamente che diventano spesso il fulcro principale, se non esclusivo, della narrazione delle tappe:

A di primo di Giugno partissimo d'Aragona⁹⁶ et andassimo a disnare a Guliura⁹⁷; e quivi disnato c'havessimo, c'inviasimo alla volta di Iudella⁹⁸. E secondo che 'l viaggio essendo assai noioso, e longo (per esservi dodeci Leghe di camino, che fanno 36. miglia delle nostre), così anco v'arrivassimo bell'a⁹⁹ stracchi morti. Mi doleano i piedi, e mi giovò la sera avanti essermeli lavati, e rinfrescati con un poco di vino come si fa, quando si va in viaggio: onde la sera tornai a relavarmeli, e tenerli nelle scarpe fra le pampane sì che facessimo quel di dodeci leghe, che sono

m. 36 (28v);

A di 2. di detto mese ci partissimo da Iudella, et andassimo a disnar al Fano¹⁰⁰, e la sera a Galaura¹⁰¹: Sentissimo gran caldo, e malamente ci poteamo ricovrar con ombre, imperò che, per noi non v'erano, e patissimo anco una gran sete. Facessimo in tutto quel giorno otto leghe, che sono

m. 24 (29r).

Monte Maggio può constatare di persona il prestigio di cui gode il pellegrino che va a Compostela: riceve numerose offerte e ordini di messe lungo il Cammino, facilitazioni materiali, inviti a pranzo da parte di personaggi altolocati, che sono munifici anche nelle elargizioni di denaro. Inoltre, il difficile viaggio per raggiungere quella lontanissima città, posta ai confini del mondo allora conosciuto, esercita una forte suggestione e suscita curiosità. Così, nelle pagine del ritorno, più volte osserviamo fra Christofaro mostrare ad altri il suo «libretto». La narrazione piace così tanto che stenta a riavere il taccuino dai frati di Brignoles:

da quello in poi, io non lo mostrai a più niuno; ma solo dicevo, e raccontavo tutto il contenuto d'esso in voce, e così m'assicurai che non mi fotte¹⁰² tolto, e levato via (53v).

In realtà, da persona facile a spazientirsi interiormente quanto a recuperare con prontezza la bonarietà di fondo, torna a leggerlo ancora una volta a Nizza quando, camminando in aperta campagna, incontra e si mette a conversare con degli eremiti:

96 *Alagón*.

97 *Gallur*.

98 *Tudela*.

99 Refuso per *bell'e stracchi*.

100 *Alfaro*.

101 *Calaborra*.

102 Refuso per *fosse*.

E benché, io havessi determinato di non mostrar più a niuno il libretto del mio viaggio, con tutto ciò mostrandoglilo, n'hebbeno gran contentezza e sodisfattione (54v).

Il fatto che fra Christofaro abbia compiuto le tre *peregrinationes maiores* dimostra che aveva “vocazione” di pellegrino e carattere per affrontare situazioni rischiose. La sua tempra si comprende all'inizio del racconto del viaggio in Terra Santa del 1557¹⁰³ quando Zacconi commenta che la duchessa di Urbino, Vittoria Farnese, lo inviò a Gerusalemme «conoscendolo atto a far simil faticoso, e pericoloso viaggio» (3r)¹⁰⁴.

L'esperienza compostellana del 1583 ce lo mostra lucido in mezzo ai pericoli e pragmatico quando le condizioni mutate e mutevoli richiedono adattamento. Ad Agde e a Nizza ne abbiamo la riprova. Dopo il naufragio sull'isolotto di Brescou, deve raggiungere la costa di Linguadoca per rifornirsi di viveri nella città portuale di Agde in mano agli ugonotti. Prima si affida alla provvidenza divina, poi agisce con estrema cautela:

La villa di questo porto era lontana un miglio, e bisognando andarci per comprar pane, e l'altre robbe da mangiare, bisognava anco andarvi con tal avvertenza di non esser conosciuto né per religioso, né per catolico; perché essendo heretici et Ugonotti, n'haverebbono fatto ogni sorte di dispiacere. E però prima raccomandandomi a Dio, e poi facendomi il segno di croce v'andai con l'habito coperto talmente, che non conoscendomi né per Peregrino, né per frate, comprai il pane il vino, et il butiro (17 v).

A Nizza, quando arriva l'imponderabile a scombinare piani e calcoli, agisce da persona di buon senso:

A dì 13. e 14. [settembre] stessimo a Nizza aspettando ch'arrivasse la Filuca, che noi lassissimo a Marsilia: la quale non venendo secondo c'havea detto, e promesso, fossimo d'opinione c'havendole noi dato tutto il naulo delli 40. pauli per uno che dovea avere, non si curasse più altrimenti di venire, *etiam* c'havesse havuto commodo, e l'havesse potuto fare: e così veduto in detti doi giorni che non era venuta altrimenti, stringendoci nelle spalle, pensassimo di far l'altro resto di camino per terra, come haveamo fatto l'altro resto per avanti, come facessimo (54r).

Nel profilo sbalzato nella nota biografica, Zacconi sottolinea le doti di lettore e cantore messe al servizio dei fratelli nella vita comunitaria. Anche dal diario traspare la passione per il canto e la musica: loda i cori delle chiese di Montserrat (22r) e di Astorga (43r), i brani d'organo nella basilica di Saragozza (27v), la

103 Cfr. *Epilogo della Nascita, Vita e morte del Padre Fra Christofaro da Pesaro*, par. 3.1.

104 Il pellegrinaggio su commissione fu voluto dalla nobildonna come atto di ringraziamento all'Altissimo per aver salvato i domini del marito Guidobaldo II della Rovere dall'invasione dell'esercito francese che, guidato dal duca Francesco I di Guisa, aveva fatto irruzione in Italia e puntava su Napoli con l'obiettivo di riprenderla agli spagnoli.

buona musica che ascolta nella cattedrale di Burgos (34r) e di Santiago (41r), il concerto delle campane quando contempla la torre campanaria dalla Plaza de las Platerías a Compostella (41v).

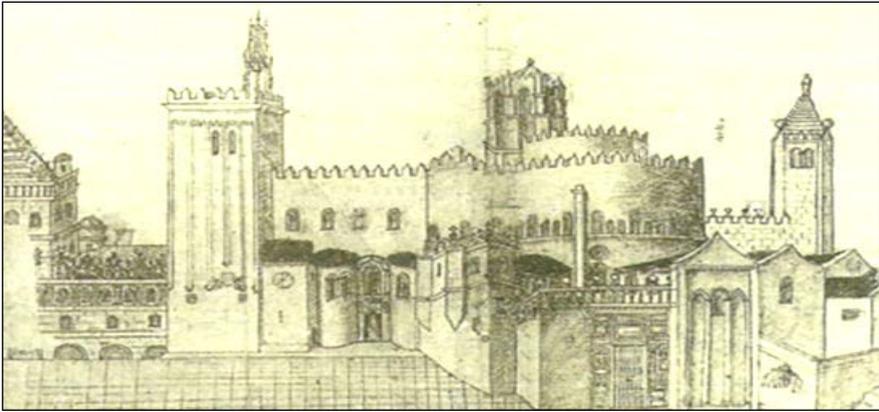


Fig. 16. J. Vega y Verdugo, Fachada de la plaza de la Quintana, 1657.
Foto modificata, tratta da Wikimedia Commons.

Dalle parole con cui fra Ludovico lo ricorda, si percepisce la sua diligenza nell'istruirsi secondo le regole formative del noviziato, ma non una dedizione agli studi di più alto livello. Infatti, durante il pellegrinaggio, mentre cammina per ammirare il monastero e il palazzo reale de El Escorial, si rammarica dei propri limiti culturali:

Noi non havessimo niuno che ci mostrasse le cose degne di memoria, o di puzzo, come haverebbe bisognato, ch'andar noi a veder da noi stessi, e ce n'intendeamo poco, le più singolari e degne, saranno da noi state tralasciate così senza nota, o considerazione alcuna (45r).

Come tanti altri pellegrini e viaggiatori dell'epoca, Monte Maggio è animato dalla *curiositas*¹⁰⁵: «Stessimo in Barcelona quattro giorni con quello ch'arrivassimo; e dopo l'haver vedute tutte chiese, e conventi, andassimo a veder quello che

105 «Si va a Santiago *devotionis causa, pro voto* e per sincera fede, ma anche [...] “per vedere varie ed istraniere parti e diverse terre dell’universo”, “per diporto”, per “curiosità di vedere cose nuove”, per “il piacere di girare il mondo”. Motivazioni che si possono ricondurre essenzialmente alla *devotio* e alla *curiositas* che si intrecciano fin dal Medioevo e che costituiscono la reale base del genere, interagendo in un rapporto non necessariamente contrapposto e che non esclude altri motivi, come la necessità di stringere rapporti diplomatici e commerciali o il *Ritterfabrt*, il viaggio della formazione del cavaliere. In ogni caso, un viaggio che porta ad una meta posta ai confini estremi del mondo conosciuto, che incide profondamente nell'anima e nelle conoscenze di chi lo compie e che costituisce un'impresa senz'altro degna di raccontare e, se se ne posseggono le capacità, di trascrivere» (P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La memoria della Spagna nella letteratura odepórica italiana di tematica compostellana*, in *Letteratura della memoria. Atti del XXI Convegno [Associazione Ispanisti Italiani]: Salamanca, 12-14 settembre 2002 / coord. por Domenico Antonio Cusato, Loretta Frattale, Gabriele Morelli, Pietro Taravacci, Belén Tejerina, Salamanca, AISPI, 2004, t. I, p. 55).*

ci venia più lodato, e commendato» (19v); a Montserrat va a visitare tutto ciò che è degno di nota: la basilica vecchia e la nuova, il sito di ritrovamento della statua della Vergine, le grotte degli eremiti¹⁰⁶. Non lascia il luogo se non dopo aver raggiunto la cima della montagna per ammirare la vista sul mare: «salissimo anco per curiosità fino in cima, e ne fu mostrato che quando la mattina è ben chiaro, si veggano le due Isole di Maiorica e Minorica, che distano e le stanno lontano 200. Miglia» (23r/23v);

a Saragozza, compiute le devozioni, dedica

tutto il restante del giorno in veder questa cosa e quella; in visitar chiese, et a farvi tutto l'altro resto che soglian farvi i forestieri, quando vanno in un luogo dove non siano mai più stati (28r).

Fra Christofaro si mostra osservatore curioso, ma non interessato a risalire dal fenomeno che ha di fronte a un quadro di notizie più generali che aiutino a collocarlo nelle vicende della società, dei costumi e della cultura del paese. Se certe immagini emergenti dalla superficie del testo – che non rappresentano altro che sé stesse – acquistano valore di documento sociale e culturale, lo si deve alle conoscenze enciclopediche attivate “a ridosso” del testo dal lettore informato¹⁰⁷, che inquadra e interpreta il loro contenuto nella situazione storico-ambientale pertinente.

Un esempio esplicativo lo troviamo nel brano in cui viene rievocata la tappa da Alcalá de Henares a Guadalajara:

A di 27. partissimo d'Alcalá¹⁰⁸, et andassimo a Villagiara¹⁰⁹, con viaggio parte buono, e parte cattivo. Incontrassimo una condotta de Castrati, che facilmente doveano esser da dieci milia. E non tanto le pecure ne dava fastidio, non ostante che le dessimo la via, ma più temevo, et havevo paura, che i cani, et i conduttieri non ci manumettessero, e ci togliessero la vita, per torci quant'haveamo (46r).

Lo straordinario numero di capi ovini fa dedurre al lettore informato che si tratta della *Mesta*, la transumanza che, tra Medioevo ed Età Moderna, attraversava vasta parte del territorio spagnolo, un fenomeno interessante non solo per

106 Cfr. E. ZARAGOZA PASCUAL, *Els ermitans de Montserrat. Història d'una institució benedictina singular*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.

107 Cfr. U. ECO, *Lo strano caso di via Servandoni*, in *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1994. In questo capitolo dell'opera l'autore analizza il concetto di «Enciclopedia del lettore modello», ovvero il bagaglio di conoscenze richieste al lettore-tipo da un testo affinché possa essere del tutto compreso.

108 *Alcalá de Henares*.

109 *Guadalajara*.

gli aspetti economici ed etno-antropologici, ma anche per quelli politico-istituzionali della società che da tale pratica era interessata, visti i meticolosi sistemi di regolazione e di protezione della migrazione stagionale di bestiame¹¹⁰.

Il brano che descrive la visita a Padrón è un altro campione rappresentativo della cooperazione attiva (interpretativa)¹¹¹ che il testo di *V/SJG* esige dal lettore. L'identificazione del «luogo» (42r) e della «patrona» (42r) è tutta a carico del destinatario:

Alli 6. di Luglio partissimo dal sudetto San Iacopo¹¹², dopo l'haver veduto, e visitato tutto quello che v'era, et anco raccomandato tutti li nostri parenti, amorevoli, e benefattori. E prima che ci partissimo, per poter dire di haver veduto il tutto, andassimo a quel luogo dove predicò detto San Iacopo a quella patrona, e dove anco si conserva per memoria la barca che lo menò quando la 2.^a volta v'arrivò (42r)¹¹³.

Anche da questi brevi squarci di realtà emerge il contrasto tra la scrittura odepica di Monte Maggio e quella di Domenico Laffi, l'autore con cui si giunge alla completezza della letteratura di viaggio compostellana in Italia. Il sacerdote di Bologna, alcuni decenni dopo l'esperienza del frate pesarese, ricorre alla penna e affida alla carta i ricordi del periplo per raggiungere le tre mete santuariali di maggiore richiamo per i pellegrini; avvezzo a rivolgersi a un pubblico di lettori, ben tre volte licenzia per le stampe il *Viaggio in Ponente*¹¹⁴, un testo stratificato di saperi, con scorci descrittivi e narrativi gremiti di riferimenti storico-culturali e di

110 La sua vicenda, oltre che illuminare la dinamica di un importante settore produttivo (la *Mesta* arriverà a contare nel 1765 ben 3 milioni e mezzo di ovini) consente di percepire, sia pure di scorcio, l'intera storia spagnola tra XIII e XIX secolo. Cfr. P. GARCÍA MARTÍN, *LA MESTA. Transumanza in Castiglia dal XIII al XIX secolo*, a cura di Saverio Russo, Bari, Edipuglia, 1998. Inizio modulo

111 «Ogni testo è una macchina pigra che chiede al lettore di fare parte del proprio lavoro» (U. Eco, *op. cit.*, p. 3).

112 *Santiago de Compostela*.

113 Il personaggio della reina Lupa compare nel *Codex Callistinus*. A questa signora pagana, padrona delle terre dove si trova l'attuale città di Compostela e dintorni, i discepoli di san Giacomo chiedono permesso e aiuto per seppellire il corpo del loro maestro. Lupa, che all'inizio cerca di ingannarli con vari stratagemmi, finisce per convertirsi al cristianesimo dopo una serie di miracoli compiuti dall'Apostolo. Si pensa che Lupa possa essere la rappresentazione di una dea precristiana (cfr. A. RUIZ BLANCH, *El Pico Sacro y la Reina Lupa. Espiritualidades disidentes en el territorio de Santiago de Compostela*, in "Quaderns de Institut Català d'Antropologia", 36 (2020), pp. 80-94).

114 *Viaggio in Ponente à S. Giacomo di Galitia e Finisterrae, Di D. Domenico Laffi Bolognese; Aggiuntovi molte curiosità, dopo il suo terzo Viaggio a quelle Parti. Con la Tavola de' Capitoli, e cose più notabili, Terza Impressione ...* In Bologna, per gl'Eredi del Pisarri, 1681 [I ed.: Bologna, Giovan Battista Ferroni, 1673; II ed. Bologna, Antonio Pisani, 1676].

«Il *Viaggio in Ponente à S. Giacomo di Galitia e Finisterrae* non si presenta solo come vera *summa* di tutto quello che si sapeva sul pellegrinaggio a Santiago con un uso di fonti storiche, letterarie ed agiografiche e geografiche vastissimo e mai più superato, ma anche come appassionata testimonianza dei quattro pellegrinaggi da lui compiuti a Santiago» (P. G. CAUCCI VON SAUCKEN, *Prologo ... cit.*, p. 15).

informazioni sull'ambiente – immediato e di contesto – preziosi per ricostruire lo spirito e l'immagine di una società.

Monte Maggio, che non scrive per un preciso destinatario esterno, lascia testimonianza dell'impresa compostellana riverberando sulla pagina le cornici di pensiero e gli schemi mentali che gli sono stati impartiti attraverso l'ambiente e l'educazione. Percepisce e interpreta la realtà con i filtri di un apparato concettuale legato alla sua mentalità e cultura di religioso vissuto a cavallo tra i secoli XVI e XVII. Istruito sin da bambino in un convento di provincia dello Stato Pontificio, segue scrupolosamente i dettami dottrinali e disciplinari della Chiesa controriformista, attenta al rispetto del cerimoniale del culto, vigile sul devozionalismo – non di rado pervaso da forme di soprannaturalismo magico-miracolistico – promotrice di una vigorosa pietà, purificata da sovrastrutture, esagerazioni o esterofità eccessive¹¹⁵. Tanto è rigoroso nel compimento dei doveri ecclesiastici, quanto severo nel giudizio su certe espressioni della religiosità popolare spagnola, con commenti sulle differenze con gli usi liturgici italiani che denotano il suo atteggiamento critico. Un aspetto, questo, che rende il testo di fra Christofaro interessante dal punto di vista imagologico¹¹⁶.

I passi sotto riportati sono esemplari. Si riferiscono al Cristo di Burgos – la cui straordinarietà “fisiologica” decantata dalla «plebe» (33v) suscita la perplessità del frate – e a due feste religiose di Burgos e di Madrid, partecipando alle quali rimane colpito dalla commistione scomposta tra sacro e profano:

Questa sagra e veneranda imagine è molto antica: anzi tanto, che s'io dicessi esser quivi dal 1050. in qua (poco più, o meno), non direi bugia [...] E perché cominciò anco subito a far miracoli, e gratie, si ha per certo, che in tutto il mondo di devotione, e gran miracoli non ve ne sia un altro tale. Mi fu anco raccontato da detti padri [Agostiniani], ch'ogni Venerdì Santo, nel tempo della sua santissima Passione suda sangue, e che si raccoglie in ampolette e si dispensa solo a' precipi. Di più dicano anco che le crescano le onghie, et i capelli, e che secondo che bisogna il sagrestano gli le taglia: ma però questo, essendo voce della Plebe, adimandandolo io all'istesso sagrestano, mi disse. «È voce popolare, ma io non gli l'ho tagliate mai, né meno veduto a crescer mai più di quelle che sono» (33v)¹¹⁷;

115 Sulle misure prese per disciplinare la forma devozionale della processione, cfr. A. DALLAY, *Le processioni a Milano nella Controriforma*, in “Studi Storici”, 1 (1982), pp. 167-183.

116 Cfr. R. MARTINONI, *Odeporica e imagologia. La letteratura di viaggio e la questione dell'altro*, in *Letteratura comparata*, a cura di Raffaella Bertazzoli, Brescia, Ed. La Scuola, 2010, pp. 128-157.

117 Monte Maggio, di fronte al naturalismo esasperato dell'immagine, non si accontenta del racconto ascoltato. Chiede chiarimenti al sacrestano che ne ha cura e questi smentisce la diceria. La perplessità del religioso si deve al buon senso, alle sue spontanee certezze realiste, in linea con la metafisica cristiana portatrice di una visione della realtà costruita sì nella luce della fede, ma fatta propria e pensata dalla ragione. Evidentemente la Chiesa ammette la possibilità del miracolo, ma norma il fenomeno con precise disposizioni canoniche. Dal testo si evince che la diffidenza non è verso il miracolo, ma nei confronti delle voci popolari su fatti aventi del sovrumano prodigioso al limite del granghignolesco.

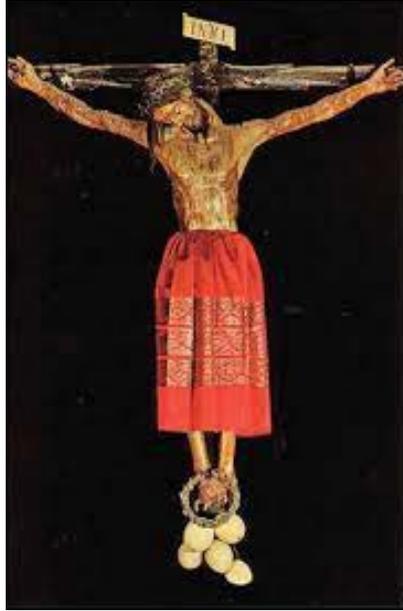


Fig. 17. Santo Cristo di Burgos.
Foto tratta da Wikimedia Commons.

Fu fatta la processione e veramente [...] ¹¹⁸ idoli cosa non mai più veduta, e da me poco agradata; anzi più tosto abborrita, che altro: imperò che, rapresentando loro tutte quelle degne cose del testamento vecchio, fatte in figura di detto Sacramento, è più tosto un mero e puro carnevale che altro. Vanno travestiti con le masche[re] al volto, danzando e ballando in chiesa mentre si cantava Messa; entrando, et uscendo a loro beneplacito, comunque volevano loro, le dava gusto, e gl'era di sodisfattione. Diranno alcuni: «e che cosa rapresentavano, che le porgesse mai tant'adito, et assicurazione?» Et io le rispondo, «rapresentavano quello che noi leggiamo nel 2. de' *Regi* al 6. capitolo che riducendo David l'Arca del Signore dalla casa di Obededom ¹¹⁹ (che per essa era stato benedetto da Dio) nella sua città; con giubilo, festa, et allegrezza inesplicabile, saltava, e ballava innanzi ad essa». Ma che giova? L'historia per se stessa è bella, et è vera, et il rapresentarla anco s'accommodava molto all'attione che si faceva: ma il farla in quel hora, e particola[r]mente in chiesa non mi piacque, e mi stomaccai pur assai (34r) ¹²⁰.

118 Mancata integrazione. Si ipotizza un'omissione, forse di una preposizione, visto il minimo spazio danneggiato.

119 Refuso per *Obed-Edom*.

120 La festa del Corpus Domini a Burgos impressiona fortemente Monte Maggio. Il frate apprezza il significato teologico dell'allegoria testamentaria, ma la presenza di «idoli», «maschere» e figure danzanti urta la sua sensibilità, cosa comprensibile se si tiene conto della sua indole, che lo aveva portato a scegliere l'Ordine degli Eremitani, e del clima culturale dell'epoca, segnato dalla riforma post-tridentina, quando la Chiesa cattolica stabilì che i riti dell'Eucarestia dovevano essere celebrati con grande solennità in quanto rappresentavano un rendimento di grazie per la sconfitta delle eresie coeve che negavano la transustanziazione.

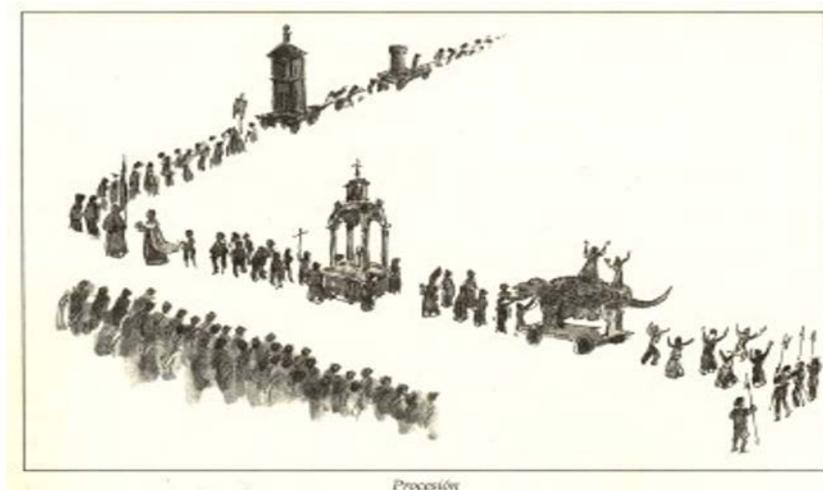


Fig. 18. Processione del Corpus Domini.

Va ricordato che le funzioni sacre, di per sé cariche di significato e di potenzialità drammatiche, erano state il punto di riferimento di molte opere teatrali medievali. L'inserzione di elementi attinti dalla dimensione extra-religiosa conferì ai riti officiati in occasioni solenni una coloritura profana che andò progressivamente crescendo. Alla fine del Medioevo, in molte località della Spagna la religiosità popolare aveva contribuito a far sì che nelle celebrazioni liturgiche del Corpus Domini fossero introdotte *majigangas*, (feste mascherate, farse), rappresentazioni pantomimiche, altre azioni sceniche ingegnose. Nel passo citato, fra Christofaro sembra riferirsi al *cachidiablo* (diavolo dal costume variopinto) quando parla dei personaggi mascherati. Nel XVI secolo, il *Cachidiablo* partecipava alla festa del Corpus Domini a Burgos; oggi, con il nome di *Tetin*, interviene ancora nella processione del Corpus Domini, ma non indossa la maschera in chiesa né interrompe il culto né perseguita i giovani, come continua a fare il *colacho* a Castrillo de Murcia. Durante la processione e la celebrazione della messa il *cachidiablo* cercava in tutti i modi di distrarre la devozione dei fedeli, fino a che veniva sconfitto dal Santissimo Sacramento. Proprio per questo serviva per magnificare il Signore, esaltato nel mistero eucaristico. Ecco come lo descrive Domingo Hergueta y Martín: «el día del Corpus se disfrazo un sujeto de botarga, llamado Colacho, con cara tapada y un rabo de buey en la mano. Le insultan todos, y él tiene derecho de arrear un pie de paliza soberana al que coge por su cuenta. Cuando estén reunidos en misa, entra el Colacho en la iglesia saltando por entre las sepulturas y las mujeres, a las que pega con la cola, hasta el presbiterio. Allí se queda parado y va remedando las ceremonias que se hacen en la misa, tan burlescamente que algún párroco se ha querido oponer, aunque inútilmente, a esta costumbre pagana» (*Folklore burgalés*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 1934, p. 166). Sull'argomento, cfr. E. PÉREZ CALVO, *El Corpus Christi y sus derivaciones folklórico-alegóricas. El Colacho burgalés, una pantomima sacramental*, tesina di licenzatura, Burgos, Universidad de Burgos, 1973.

Le parole del pellegrino italiano documentano, inoltre, che tanto il corteccio quanto il rito in chiesa erano interessati dalla teatralizzazione dei temi della Sacra Scrittura. Già nel XIII secolo, per onorare il Sacramento, si organizzava un corteccio nel quale il ciborio sfilava per le strade delle città e dei villaggi tra i canti e le preghiere dei fedeli. Successivamente apparvero degli ostensori che permettevano di contemplare l'Ostia. L'ostensorio veniva portato sotto un baldacchino, in portantina, cercando una corrispondenza simbolica con l'arca dell'Antica Alleanza. Questo simbolismo fu poi utilizzato per giustificare le danze davanti al Santissimo Sacramento dato che Cristo, presente nell'Ostia consacrata, realizzava in pienezza il rapporto di vicinanza fra Dio e l'umanità prefigurato dall'arca che re David trasportò a Gerusalemme fra canti, balli e salti di tripudio. Cfr. anche N. D. SHERGOLD, *A History of the Spanish Stage from Medieval Times until the End of the Seventeenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 52-58, 67-76; 80-84.

Alli 26. [luglio] che fu il giorno di Sant'Anna si fa la processione, nella quale intravenissimo ancor noi, e viddi a farvi cose, che non mi piacquero niente; e mi basta a dire, che non si farebbono qua in Italia (46r)¹²¹.

Restando nel terreno del sacro, certe esperienze scelte per raccontare il pellegrinaggio possono servire a comprendere quanto la coscienza di fra Christofaro fosse plasmata dai valori della Controriforma che aveva ribadito con forza il valore della transustanziazione, l'iperdulia, la dulia, la bontà della venerazione delle reliquie e delle icone, l'esemplarità delle narrazioni agiografiche. Proprio perché questi capisaldi del cattolicesimo erano stati impugnati dai riformisti protestanti, la Chiesa di Roma promosse la celebrazione di feste in onore del Corpus Domini, della Madonna e dei santi, favorì il culto delle immagini delle quali veniva esaltato il valore didattico e pedagogico (essendo le "figure" il libro dei semplici), impose un controllo rigoroso sulle manifestazioni di religiosità popolare. Si capisce allora la ragione del largo spazio riservato nel diario agli aspetti rituali e formali del culto osservati nel mondo iberico, con corredo di giudizi spesso negativi (le cerimonie liturgiche profanizzate, le esose richieste del clero per attestati di devozione...), o la presenza di porzioni testuali dedicate ai leggendari Crocifissi di Saragozza e Burgos, alle miracolose Vergini di Saragozza, Montserrat e Savona¹²², ai mirabili aneddoti delle ostie sanguinanti di Burgos e dei sacri vasi taumaturgici di San Salvador de Torrente de Cinca¹²³, con citazioni dirette o indirette di testi agiografici famosi: il *Libro de la Historia y Milagros hechos a invocación de Nuestra*

121 Fra Christofaro usa toni di riprovazione quando si riferisce a ciò che usavano fare i madrileni durante la sfilata religiosa per la festa di sant'Anna. Le ricerche di Milagrosa Romero Samper sulle processioni madrileni del XVII e XVIII secolo, registrate nei *Libros de Casa y Corte*, mostrano che era consuetudine del corteggio mangiare dolci e altre leccornie. A partire dal 1752 «las autoridades prohibieron la venta ambulante de "cuajada, leche, requesones, limas, naranjas, bollos, tostones, salchichas, torreznos o chorizos" [AHN, 1952: fol. 107v-108r] en la carrera o recorrido oficial de las procesiones, por considerarlo una irreverencia y un motivo de alteración del orden público. También constituían motivo de escándalo los convites organizados por las cofradías al término de las procesiones» (*Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*, Madrid, Editora Complutense, 1998, p. 3).

Monte Maggio, inoltre, potrebbe essere rimasto sfavorevolmente impressionato dal fatto che alcune corride erano organizzate dalle confraternite (cfr. *ibid.*, p. 419). José del Corral Raya riferisce che tra i festeggiamenti previsti nella città di Madrid per il giorno di san Isidro Labrador, di san Giovanni e di sant'Anna c'erano gli spettacoli taurini, che iniziavano la mattina e andavano avanti fino a sera (cfr. *La vida cotidiana en el Madrid del siglo XVI*, Madrid, Ed. La Librería, 2002, pp. 147-149).

122 Sulla storia del santuario, cfr. *LA MADONNA DI SAVONA*, ed. riveduta ed aggiornata da Giovanni Gallotti, Genova, Marconi, 1998. Monsignor Camillo Borghese (poi Papa Paolo V), che si recò in Spagna nel 1594, commentò di aver «visitado a Nuestra Señora Santísima, que está a tres millas fuera de la ciudad [de Savona], la cual seguía haciendo milagros» (in J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. II, p. 619).

123 In un'epoca in cui la nozione di transustanziazione era al cuore dell'accesa polemica fra cattolici e protestanti, si comprende perché il narratore riferisca l'episodio delle ostie profanate come ricordo significativo del viaggio di devozione. L'anno prima della visita dei due pellegrini, a Burgos si era verificato un miracolo eucaristico, i cui elementi erano stati custoditi dagli Agostiniani nel loro convento. Due ostie profanate avevano assunto la forma di un agnello e di un cuore insanguinato davanti agli occhi del sacerdote. L'«heretico» (33v), pentito, le aveva consegnate al Priore e, convertito alla fede, aveva confessato il

*Señora de Montserrat*¹²⁴, il *Liber Miracolorum de Nostra Dona de Montserrat*¹²⁵, il *Flos Sanctorum* di Villegas Salvago¹²⁶, il *Libro de los miraglos d'el sancto Crucifixo*¹²⁷. Va notato che questi segmenti narrativi rappresentano gli unici casi in cui la prosa di *VSJG* acquista un certo tono emotivo e coniuga il piacere dell'intrattenimento con l'efficacia didascalico-morale grazie al colorito di fiaba che i racconti agiografici intrinsecamente posseggono¹²⁸.

Come ogni resoconto odeporico, *VSJG* ci fornisce informazioni sia sull'incontro con l'"altro" sia sulla figura del narratore e il contesto di vita da cui proviene. In tal senso, certi sprazzi descrittivi che hanno, o possono assumere, una funzione narrativa ci consentono di vedere con gli occhi di fra Christofaro i paesaggi sociali, naturali e urbani che attraversa, sebbene le osservazioni che esprime siano molto visive, e dunque basate sulla prima impressione dei sensi.

Appena entrato in Spagna si rende conto della necessità di imparare a viaggiare rispettando, in fatto di ristorazione, le usanze della società spagnola¹²⁹:

L'hosterie qua in questi paesi, e per tutta Spagna non sono come le nostre: perché non vi danno altro che 'l puro albergo, e semplice alloggiamento, per poter star al coperto, e poter

suo peccato. Con questo racconto si evidenziava non solo la validità del dogma della transustanziazione, ma anche il valore del sacramento della penitenza che i protestanti riducevano o negavano.

124 L'opera, di Pedro de Burgos, fu stampata per la prima volta nel 1536. Le edizioni che seguirono sono del 1550, 1556, 1568, 1574, 1582, 1587, 1592, 1594, 1605, 1607, 1616 e 1627. Non si tratta di ristampe perché ogni compilazione successiva alla prima venne arricchita da nuove storie di miracoli. Sull'argomento, cfr. J. C. VIZUETE MENDOZA, *Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia*, in *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2013, pp. 261-280.

125 Raccolta agiografica del XIII secolo. Cfr. C. BARAUT, *Les cantigues d'Alfons el Savi i el primitiu Liber Miracolorum de Nostra Dona de Montserrat*, in "Estudis Romànics", 2 (1949-50), pp. 79-92.

126 Cfr. nota 29.

127 Il titolo completo è *Libro de los miraglos d'el sancto Crucifixo, que esta en el monasterio de sancto Augustin de la ciudad de Burgos*, en casa de Phelippe de Iunta, 1574.

128 «Alla fiaba [...] il racconto agiografico è per molti versi assimilabile, anche per le modalità della ricezione, affidate soprattutto all'ascolto» (V. MILAZZO, *Spunti narrativi nella Nativitas di S. Lucia di Siracusa* (BHL 4996b), in *Ad contemplandam sapientiam*, Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza, Soveria Mannelli, Rubbettino Ed., 2004, p. 431.

129 Solo se l'avventore gli consegnava i viveri comperati da appositi venditori, il locandiere garantiva il servizio di ristorazione. Alfredo Alvar Ezquerro spiega la ragione di questa usanza: «La costumbre de tener que comprar los viajeros a los "obligados" (aunque en 1560 Felipe II autorizase a los posaderos vender alimentos y bebidas para viajeros y acémilas [...]) es absolutamente lógica, y no por otra razón, sino porque ellos ostentan el monopolio del abastecimiento de los distintos productos, concedido por los corregidores; violarlo, por tanto, sería un delito. Por ello era lo habitual comprar las provisiones en las grandes ciudades o en núcleos importantes. Almacenar el posadero los alimentos para venderlos a sus viajeros (en definitiva, revenderlos) induciría a pensar que estaba acaparándolos, y por tanto podría ser perseguido por la ley, al manipular los precios a su antojo y dejar desprovisto el mercado. Casi mejor así, yendo el viajero con su condumio, no fuera a ocurrirle lo que le pasó a Brunel, que llegado el momento de reponer fuerzas en el alojamiento "no tenían más que pan y vino para darnos, y dos pobres camas, cuyas sábanas y colchones no nos permitieron quitarnos nuestros vestidos"» (*op. cit.*, p. 124).

dormire. Di maniera che; chi va in detti luoghi, bisogna, o che si sia provisto prima o che si provenga in quell'istante che v'arriva. E però chi va in viaggio, et ha bisogno d'andar all'hosteria, fa mestiero che vadi in piazza, e si compri qual si voglia cosa che vu[o]l da mangiare, e portatelo all'hostiero, l'hoste gli lo cuoce: ma gl'huomini accorti, passando per questa piazza, e quella, o pur nel luogo dove fa spesa per la sera, si provvede anco per la mattina, e sempre che cavalca, o si pone in camino, va provisto di buon companatico; come carne di Castrato, cunigli, pollami, et altro. Noi che eramo poveri pellegrini, contentandoci del poco, spendessimo anco poco circa detto mangiare: ma un real per huomo ci costò il dormire. Sono da Iugualuda fino a Cervera cinque leghe, cioè

m. 15 (24v/25r).

Pieno di paura, constatata di persona la crudeltà dei banditi catalani che ponevano grandi problemi di sicurezza anche ai viaggiatori. Testimonianze del fenomeno si trovano nei resoconti odeporici jacopei del XVII secolo, nel materiale documentario e nella letteratura: «Todo parece indicar que la imagen de los catalanes como pueblo dado a las armas fue muy extendida en este período y se convirtió en un tópico recurrente»¹³⁰. Insieme a frate Antonio, fra Christofaro vive un'avventura dal sapore chisciottesco quando si trova a camminare nella zona di Gerona¹³¹:

A dì 14. [maggio...] andassimo ad una città di Catalogna che s'adimanda Girone, e quivi reficiati che fossimo (havendone bisogno pur assai, per il gran pattire, del giorno e sera precedente) ci rimettemmo in camino, e la sera andassimo ad alloggiar ad una hosteria, ch'haveressimo pagato pur assai di non esserci andati. E questo perché: stando in fra boschi,

130 «los relatos de los viajeros de la época que anduvieron por tierras catalanas reiteran esta imagen. A inicios del siglo XVII, Bartolomé Joly y el anónimo autor de una relación escrita en 1612 hablaban del talante guerrero de los catalanes. Un siglo antes, el florentino Guicciardini aludía, también, al temple belicoso y feroz de los catalanes [...]. Precisamente el espíritu vindicativo de este pueblo aparece de manera reiterada en las distintas obras cervantinas. Así, en el capítulo xl de la segunda parte del *Quijote*, se hace mención a cómo son ajusticiados los forajidos y bandoleros en Cataluña. Así, de camino hacia Barcelona, Sancho Panza se sorprende al ver varios hombres colgados de los árboles. Sin embargo, Don Quijote le advierte que es habitual en estas tierras ahorcar a los malhechores en los árboles y que sin duda éste es un buen indicio de que se hallan en las proximidades de la Ciudad Condal [...] la visión de los catalanes como pueblo negativo, colérico y rencoroso se convirtió en un mito recurrente de la época. Tanto es así que en el año 1623 Francesc de Montcada publicó *La expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos* con la intención de rebatir las opiniones de los historiadores extranjeros que habían ennegrecido la fama de los catalanes en sus empresas mediterráneas al acusarlos de sanguinarios» (A. CAPDEVILA MUNTADAS, *Imágenes, mitos y realidades. Cataluña en la literatura cervantina*, in *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Porfirio Sanz Camañes (coord.), Madrid, Sílex, 2005, pp. 326-27 e 328). Cfr. anche A. ALVAR EZQUERRA, *op. cit.*, p. 113.

131 La descrizione riporta alla mente il capitolo LX della seconda parte del *Don Quijote de la Mancha* di Cervantes quando Sancho e il suo padrone, in viaggio verso Barcellona, trovano un gruppo di fuorilegge che pendevano a grappoli dagli alberi. Dice l'hidalgo allo scudiero: «No tienes de qué tener miedo, porque estos pies y piernas que tientas y no ves, sin duda son de algunos forajidos y bandoleros que en estos árboles están ahorcados, que por aquí los suele ahorcar la justicia cuando los coge, de veinte en veinte y de treinta en treinta; por donde me doy a entender que debo de estar cerca de Barcelona» (edición de Alberto Blecuá y Andrés Pozo, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, p. 1052).

havendo noi per tutto quivi trovati diversi huomini apiccati, colà nel luogo di detta hosteria trovassimo esservi stato giustitiato uno, e squartato per havervi ammazzato, et assassinato un Cavalliero. Veramente poco dormissimo in quella notte, temendo ad hora ad hora ancor noi non esser messi nel numero de i predetti assassinati et ammazzati. E la mattina quando ci partissimo alzavamo le mani al cielo che non ci era intravenuto mal alcuno.

(18v/19r).



Fig. 19. Cap. LX del *Don Quijote de la Mancha* di Miguel de Cervantes. I fuorilegge impiccati. Immagine tratta da Wikipedia.

Siamo nell'Europa dell'*ancien régime* e Monte Maggio è persona del basso clesero, di modesta cultura. Si può ragionevolmente escludere che in Spagna sia entrato in contatto con il mondo prelatizio e il ceto aristocratico, anche se quest'ultimo balena nel testo attraverso una serie di immagini che sono in linea con quella visione della Spagna fatta di sfarzi e forme ossequiose che circolava diffusamente in un'epoca nella quale quasi l'intera Italia si trovava sotto il dominio spagnolo. Si era cominciata a diffondere soprattutto dopo l'incoronazione di Carlo V a Bologna (1535) e il soggiorno della sua corte a Napoli nel 1536 allorché la nobiltà locale aveva accolto l'Imperatore con manifestazioni di lusso e di potere chiamando a raccolta i membri delle più influenti e aristocratiche dinastie del Rinascimento italiano, fra cui i signori di Urbino¹³². Peraltro, il ducato di Urbino era stato coin-

132 «La visita imperial convirtió la capital del reino durante unos meses en un centro de la diplomacia italiana y europea [...] El 23 de enero de 1536 el conde Niccolo Maffei informaría a su señor, el duque de Mantua Federico II Gonzaga, que “questa Città per la grandezza che se ui uede é cosa incredibile, per esser piena de tanti Principi Duchi Marchesi Baroni et Gentilhuomini et poi tante belle Signore et Gentildonne chel numero seria sufficiente a fare un mondo da se” [...] Junto a una multitud de agentes diplomáticos atraídos por la presencia del César, algunos príncipes soberanos de la península, como los duques de Urbino, Ferrara y Florencia, se desplazaron hasta Nápoles con suntuosos cortejos cuyas

volto nelle questioni politico-belliche che opponevano Francia e Spagna per ottenere il regno di Napoli, come si è evidenziato a proposito del pellegrinaggio a Gerusalemme di Monte Maggio su incarico di Vittoria Farnese. Locchio nel viaggio di fra Christofaro può essere stato condizionato da *images* facenti parte della *imagerie culturelle* del suo tempo¹³³, visto che la rappresentazione che il religioso offre del mondo aristocratico spagnolo, attraverso quadri di magnificenza regale e nobiltà cavalleresca, ripropone le stesse suggestioni di sontuosità percepibili nella terra d'origine. C'è, a mio avviso, un interessante valore "ideologico" nelle vedute che la sensibilità di questo viaggiatore coglie a Madrid e a Saragozza, in ragione dei condizionamenti che esercitano sul testo letterario le immagini sedimentate in stereotipi e cliché di una determinata identità nazionale e culturale osservata dalla prospettiva dell'Altro¹³⁴: «[a Madrid] vedessimo la corte, con la Maestà del Re Filippo 2°. Vi sono molti cavalieri di pezza, e vi si veggano bellissimi cavalli» (45v); «[a Saragozza] vi è gran cavalleria; perché, per la città non si vede altro che gentil huomini andar a cavallo» (47v).

Riguardo al paesaggio naturale, Monte Maggio lo descrive solo laddove presenta caratteri insoliti, o per lo meno diversi da quelli conosciuti, ma si limita sempre a brevi notazioni.

In Italia e in Francia la raffigurazione più felice è quella del Ponente ligure e della Costa Azzurra dove «Tutti luoghi alla riviera del mare [...] ci diedero gran consolatione, gusto, e piacere» (15v). Lo affascina il litorale di Sanremo che, contemplato dalla nave, è

luogo tanto vago, dilettevole, e bello, che pare un paradiso. Quivi sono datoli frutti delle palme, limoni, cedri, e naranci in tanta copia, et abbondanza, che chi non lo vede non lo crede. Nel tempo che detti alberi sono fioriti, spirano l'odor soave tanto lontano, che per 40. miglia in mare si sente da quelli che vi passano, con barche, con galere, e con le Navi. Circa poi gl'altri frutti, sono tanti saporosi e buoni, che per molte centinaia di miglia non hanno altri simili, o pari (15r).

In Spagna resta colpito dalle tante zone desolate e inabitate per le quali cammina. Dai commenti del diario si evince che la Spagna era un paese faticoso da

necesidades de alojamiento, manutención y protocolo fueron atendidas por los nobles napolitanos. El duque de Urbino, por ejemplo, se alojó en el palacio de Ferrante Gonzaga, príncipe de Molietta y nuevo virrey de Sicilia» (C. J. HERNANDO SÁNCHEZ, *El banquete de damas y caballeros: la corte galante de Carlos V en Nápoles*, in "Bulletin hispanique", vol. 119, 2 (2017), p. 437.

133 Cfr. N. MOLL, *Immagini dell'altro: Imagologia e studi interculturali*, in *Introduzione alla letteratura comparata*, a cura di Armando Gnisci, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 211-249; L. SCHUDT, *Italienreisen im 17. und 18. Jahrhundert*, Wien, Schroll, 1959. Lo specialista di letteratura odepica Schudt ha analizzato in particolare i motivi e i *topoi* contenuti nei rapporti di viaggio.

134 Cfr. M. L. PÉREZ GRAS, *Imagología: La evolución de la disciplina y sus posibles aportes a los estudios literarios actuales*, in "Enfoques", 1 (2016), pp. 9-38.

attraversare, con un suolo accidentato che rendeva difficile la comunicazione da un territorio all'altro.

Alvar Ezquerra fa notare che il Cammino di Santiago, snodandosi lungo tutta la fascia settentrionale della Penisola, era l'infrastruttura fisica che, per tradizione, maggiormente favoriva lo spostamento di persone e cose; osserva, però, che pellegrini e viaggiatori dovevano misurarsi con il formidabile ostacolo della Cordigliera per raggiungere il mare Cantabrico. Al di fuori del Cammino, le aree desertiche erano impressionanti. Solo il centro peninsulare disponeva di una rete di comunicazione efficace, stabilita e sviluppata sugli assi viari tracciati dai Romani¹³⁵.

Alle avversità geografiche si aggiungevano le inclemenze climatiche. Di queste, molti viaggiatori, fra cui Monte Maggio, si fanno eco¹³⁶. Si pensi alle forti piogge che infradiciano i due religiosi agostiniani quando percorrono l'Aragona e il nord della Penisola nel viaggio di andata (25v/26r; 36v); al sole cocente che li obbliga a soste impreviste quando sono nel cuore della Meseta superiore:

A dì 17. [luglio] dopo che ci fossimo riposato il dì avanti, partissimo da Validoli¹³⁷, e la sera andassimo ad alloggiare a Moiadas¹³⁸. Fra dì fu bisogno di riposarci alquanto per non esser tempo d'andar a torno per li gran caldi (43v);

A dì 19. [luglio] partissimo da Santa Maria della neve¹³⁹, e la sera arrivassimo a Saccovia¹⁴⁰, (pur anco questo viaggio di otto leghe): ma per strada essendo molto travagliati dal caldo, andavamo quasi come i cani con la lingua fuori della bocca, per la gran scalmana, e la sene¹⁴¹ che ci noiava pur assai. Con tutto ciò, benché il dì ci riposassimo più volte, arrivassimo la sera tardi in convento (44r).

L'antichissimo sistema delle vie naturali demarcate dalle mandrie – che per secoli sono stata alla base delle direttrici viarie più capillari – rappresentava un fattore di grande incidenza rispetto all'itinerario che il pellegrino seguiva. Osserva Alvar Esquerra:

el recorrido de los caminos es aquel que condiciona la Naturaleza, ya sea por cuestiones geográficas o zoológicas: cañadas naturales o veredas de abrevadero y sendas de emigración que los animales buscan por zonas transitables y seguras, han sido los primeros viales. En este sentido, es conveniente anotar que si las carreteras actuales siguen por donde hace

135 Cfr. *op. cit.*, pp. 113-114.

136 Cfr. J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *op. cit.*, t. II.

137 *Valladolid*.

138 *Mojados*.

139 *Santa Mara la Real de Nieva*.

140 *Segovia*.

141 Refuso per *sete*.

siglos estaban las rutas y sendas, ello demuestra el peso de la Naturaleza sobre el transporte y las comunicaciones¹⁴².

Nella topografia del pellegrinaggio le piste armentizie svolgevano un ruolo importante perché erano munite di costruzioni per il ricovero e la sosta di pastori. Di esse usufruivano pure i camminanti diretti a Santiago. Un passo di *VSJG* avvalorava questa realtà. Sulla via del ritorno, i due religiosi scendono da Segovia e si recano a El Escorial prima di puntare su Madrid. Fanno tappa in un luogo non identificabile fra Guadarrama e Galapagar definito con l'icone «luogo della Paglia» (44r). È sicuramente sito nella zona per la quale passava la *Cañada Real Segoviana*, una delle grandi strade peninsulari del bestiame transumante, dove il tratturo medievale coincideva con l'antica Via romana Antonina che iniziava a Segovia¹⁴³.

Riguardo ai paesaggi urbani, Monte Maggio fornisce dettagli più circostanziati su Saragozza, Burgos, Santiago e Madrid (dove trascorre vari giorni) e, vicino a Barcellona, sull'importante centro di Montserrat. Nel descrivere, si concentra soprattutto sulle testimonianze sacre (edifici, reliquie, suppellettili), che gli danno occasioni per rievocare tradizioni leggendarie di carattere agiografico. Fa eccezione Pavia dove la narrazione si focalizza quasi interamente su un fabbricato civile.

142 *Op. cit.*, p. 115.

143 Non è stato possibile identificare un luogo con questo nome, ma vale la pena notare che il toponimo *Pajar* ricorre frequentemente nella zona tra Guadarrama e Galapagar. Pajares de San Juan, vicino all'Arroyo de la Ventilla, era il punto in cui il percorso medievale del bestiame coincideva con la Via XXIV dell'Itinerario Antonino che scendeva da Segovia (passava per gli attuali municipi di Cercedilla, los Molinos, Collado Mediano, Guadarrama, Alpedrete, Collado Villalba, Galapagar, Torrelodones, Las Rozas per arrivare alla piana di Miana, la leggendaria città romana vicina alla capitale di cui s'ignora il sito esatto (cfr. <http://los cuadernosdeoscarquiros.blogspot.com/2007/09/miaccum-cuando-madrid-saba-latn.html> visitato il 29/09/2023); si ha notizia di una località chiamata Pajar de La Puerta Latina tra Guadarrama e Collado Mediano, là dove corre il tratturo, a circa 500 metri dalla strada attuale (cfr. A. BLÁZQUEZ Y DELGADO AGUILERA – C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Vías romanas de Botoa a Mérida, Mérida a Salamanca, Arriaca a Sigüenza, Arriaca a Titulcia, Segovia a Titulcia y Zaragoza al Bearn: memoria de los resultados obtenidos en las exploraciones y excavaciones practicadas en el año 1918. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades-Campaña de 1918*, Madrid, tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1920, p. 10).

Per quanto riguarda il nome *Pajar* e l'onomastica geografica in genere, è noto che i sentieri e i tratturi tradizionali costituiscono una rete molto estesa di vie di comunicazione rurali e riflettono sistemi di vita, esigenze socio-economiche e modalità di relazione con l'ambiente. La toponomastica di queste strade comprende termini che rimandano a elementi fisici o naturali (idronimi, fitonimi, ecc.), oppure a elementi umani (in quest'ultima categoria rientrano nomi che fanno riferimento a costruzioni legate alle attività agricole). Proprio a quest'ultima categoria appartengono voci come *Pajar* (lat. *palarium*), *Molino* (compare nel racconto quando fra Cristoforo menziona il Molino de Arenza [Atienza?]) (cfr. A. ALCÁZAR GONZÁLEZ – M. AZCÁRATE LUXÁN, *Aproximación a la toponimia del repertorio de caminos de Guadalajara*, in *Caminería física*. Actas del IV Congreso internacional de la caminería hispánica, Manuel Criado de Val (coord.), Madrid, Ministerio de Fomento, Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas, CEDEXS, 2000, t. I, pp. 223-242).

A proposito di «Galpagar/Gualpagar» (44r), non si può escludere che Monte Maggio, sentendo il nome, presuma che significhi «luogo del pagliaio» per la vicinanza fonica del toponimo con le voci *lugar* («luogo») e *pajar* («pagliaio»). In questo caso, nell'enunciazione «arrivassimo a un luogo della Paglia, ad una Villa che si dice Galpagar» (44 v), «luogo della Paglia» sarebbe una perifrasi e non un toponimo.

Dedica due pagine (12v/13v) alla vicenda del bizzarro elemento architettonico che fino al 1715 ornava l'angolo nord-ovest di palazzo Del Maino, la cosiddetta "Torre del Pizzo in giù"¹⁴⁴. Leggenda vuole che il nobile Andreotto del Maino avesse promesso di costruire una torre a forma di piramide rovesciata se il figlio Giasone (1435-1519), svogliato e poco incline allo studio, avesse terminato l'università. Il giovane non solo si laureò, ma divenne professore negli *Studia generalia* di Pavia, Padova, Bologna e Pisa e acquisì fama di grande giurista.

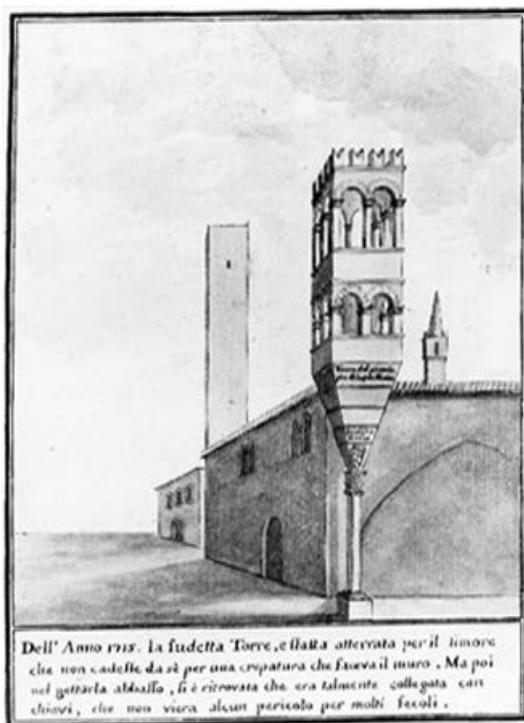


Fig. 20. G. Veneroni, *La Torre del pizzo in giù*, 1715. (Musei Civici del Castello Visconteo, Pavia – inv. SP C 258).

In modo del tutto naturale, lo sguardo di fra Christofaro è catturato da ciò che è insolito, fuori dal comune o differente dallo standard: non solo reliquie, corpi dei santi, statue miracolose, ma anche aspetti della realtà profana diversi da quelli a cui è abituato. Per esempio, le forme di ospitalità o le specialità culinarie. Il cibo è uno dei principali parametri per giudicare favorevolmente o meno una

144 La torre fu abbattuta perché alcune crepe ne avevano minato la stabilità (cfr. D. VICINI, *La torre del Pizzo in giù*, in *Pavia: architetture dell'età sforzesca*, Torino, Istituto bancario San Paolo di Torino, 1978, pp. 184-187; F. PIROVANO, *La Torre del Pizzo in giù: almanacco dilettevole per l'anno bisestile 1832, contenente una breve descrizione delle cose che meritano di essere osservate dal forestiere nella r. città di Pavia e suoi dintorni*, Pavia, Fusi, 1832).

località. Come in una galleria, nelle pagine del diario sfilano delle scene gastronomiche così gustose e vivide che sembrano quadretti di genere. Seguendolo a casa del gentiluomo di Barcellona, lo vediamo attento alla preparazione e al modo di servire ai commensali un tipico stufato spagnolo – la *olla podrida* – e più che soddisfatto dell'assaggio quando si alza da tavola:

Quest'olla putrida ch'io dico è una pignatta, nella quale mettano ogni sorte di carne, e cose commestibili a cuocer insieme: e cominciando prima dalle carne grosse, come manzo, e simili; quando quella è mezza cotta, e pare a loro, vi mettano dentro la carne di vitello, poi quella di castrato, Agnello conigli, et ogni sorte d'uccelli che possino havere, o vi vogliano metter dentro, mettano ciascuno di quelli a suo luogo e tempo, che finita di cuocer la detta manza, sia cotto tutto l'altro resto. E perché la pignatta non patisci (essendo assai ben capace e grande), e nulla cucinandosi con brodo, ma con l'humido suo proprio, e suo grasso, vi mettano una scudella d'acqua sopra. E così mettendovi dentro persutto, lardo, con ogni cosa (come ho detto) commestibile, come, cavoli, latuche, agli, cipolle, pere castagnie cavoli cappucci, et ogn'altra cosa che sia atta a mangiarsi, quando voi andate a tavola, quello che n'ha cura, manda ogni cosa se non separatamente, almeno in modo tale, ch'essendo posto in tavola, chi ha cura di far lo scalco, o si compiace di favorir questo, e quello, prendendo di qual si voglia cosa che vuol lui, gli lo presenta in un piatto. Cosa in vero, che riesce molto bene, et *Unum est*. E non solo mi piacque pur assai la robba ch'io vi gustai, e mangiai, ma anco hebbi molto a caro di haver imparato di far simil pignatta, fatta con puoco fuoco, e senza molta consumption di legne: imperò che: quello che noi facessimo con molte pignatte, spedi, padelle, e gradelle, loro ne lo fanno con quella, perché vi mettano quanta robba che loro hanno, cioè carne domestica, e salvaticine (20r).

Mentre è sulla strada per San Andrés de la Barca, assistiamo allo spettacolo delle lepri che gli sgattaiolano fra le gambe suscitando il suo appetito. Una volta arrivato a destinazione, desta ilarità il godimento che prova quando, a cena, se le ritrova nel piatto per la magnanimità di un gentiluomo alloggiato nella stessa locanda:

A dì 12. [agosto] partissimo da Riquialada¹⁴⁵, e la sera andassimo a Sant'Andrea¹⁴⁶: viaggio noioso, e con gran caldo. Non vedessimo cosa di gusto, né di piacere, se non che, [t]re lepri in diversi tempi ne passò fra piedi, e dicendo io. «[D]io ci aiuti hoggi con questi lepri; vorrei che n'havessimo un pezzo questa sera», e fui indovino: perché, la sera nella medesima hosteria dove eramo alloggiati noi, essendoci alloggiato anco un gentil huomo col suo servitore; in haverne egli in tavola, per carità, ne fece parte. E così ne lo mangiassimo per suo amore. Caminassimo in tutto quel di leghe cinque e mezza, dico

m. 16 ½ (49r).

145 *Igualada*.

146 *San Andrés de la Barca*.

Altre pagine del diario raccontano la sua competenza come cuoco (49v), la capacità di cavarsela in una situazione di carestia come quella che sperimenta naufragando sull'isolotto brullo di Brescou (17r), la soddisfazione dell'appetito placato dopo situazioni di patimento: a Palamós – commenta – «stentissimo di mangiare» (50r) ma poi, preso porto a Llansá, le privazioni sopportate con i compagni fanno presto a diventare un ricordo: «trovandovi quello che ne bisognava, mangiassimo come affamati, e portassimo da mangiar in barca tutto quello che potessimo portare» (50r). Sopra tutte le altre è icastica la scena della pesca dei tonni a Collioure, durante una forzata sosta nella località francese che si conclude per il buongustaio Monte Maggio con una scorpacciata di pesce. Si potrebbe alternare, addirittura scambiare con *La pesca del tonno* del pittore grandtourista Jean-Pierre Houël, in una sorta di reversibilità letterario-figurativa:

E benché lo starvi senza far viaggio così fermi in porto (essendo buon tempo per noi, e vento molto propitievole) n'anoiassero pur assai, e ne rincrescesse fino all'anima; niente di man[c]o, pur alla fine, havessimo gran contento e gran Solazzo (e Dio voglia che questa anco non fosse la total cagione che facesse quivi fermar detto Barcarolo) imperò che, quel di fu fatta la caccia de'Tonni, pesce del quale se ne fa la Tonnina, e ne furono pigliati 760. di cinquanta in sessanta libre l'uno. Veramente a chi non gli ha mai più veduti, è cosa da far maravigliare. Gl'ascannano come porci; e fanno tanto sangue, quanto fa un porco. Et il patrone ne cava un gran danaro di detta pesca: perché l'affitta, e se li paga un tanto all'anno. E ci dissero i pescatori, che n'haveano preso pochi: perché l'ordinario è di pigliarne intorno a mille, quando più e quando meno. Ne magnassimo, et havessimo per niente, e posso dire che me ne cavai la voglia. E' buono, e prezioso, perché è tutta polpa senza spine, e si fa in brodetto, e su la gradella, come l'huomo vuole (50r/50v).



Fig. 21. Jean-Pierre Houël (1735-1813) – *Voyage pittoresque des Isles de Sicile, de Malte et de Lipari*. Paris, 1782.

Immagine tratta da Wikimedia Commons.

Il comportamento dello sguardo e la dimensione del visivo hanno una straordinaria importanza in *V'SJG*. Sfogliare il diario equivale a guardare un caleidoscopio dalle metamorfosi cangianti dove le figure e le forme del mondo che il pellegrino incontra e attraversa nel viaggio sono valutate in termini oppositivi in ragione del fatto che la realtà – che si presenta ai nostri occhi come configurata in immagini – è apparenza di una sottostante logica polarmente strutturata: bello/brutto, grandioso/minuscolo, utile/dannoso, singolare/regolare; volgare/solenne; dilettevole/ripugnante, trascendente/immanente, etc. All'interno di questo universo antinomico, anche fra Christofaro ci si mostra sotto due sfaccettature diverse. Da un lato è immerso in una religiosità che non esclude i sensi, anzi, robusta, di stampo tardo-medievale (lo testimoniano la *jucunditas* del gusto¹⁴⁷, l'amore degli "spettacoli" naturali e culinari; il piacere del canto e della musica). D'altro canto, appartiene all'età confessionale, del "disciplinamento" cattolico-controriformista. Alcuni energici richiami all'ortoprassi del clero e dei fedeli si possono ragionevolmente far risalire agli schemi assunti dall'impostazione formativa rigorista del Noviziato. Leggendo il diario, la sfaccettatura tardo-medievale è quella che predomina. Monte Maggio mostra una religiosità fortemente radicata nel sensibile ma, pur apprezzando e sapendo godere dei beni di questa terra, non ha una visione né carnale né mondana. In ciò che è esistente, materiale ed umano è sempre attento a percepire l'opera di Dio e della sua provvidenza:

Il primo di di Luglio dunque, arrivammo a San Iacopo benedetto di Galitia, quanto prima, senza sbisacciarci di cosa alcuna, andassimo alla predetta chiesa a render gratie al Signore et al predetto San Iacopo d'haverci condotti sani e salvi senza male et infimità alcuna per il viaggio di 1551. miglia Italiane, (che tanto raccolsi esser da Bologna e quivi) quantunque al parer mio, poco variano di due mila miglia. Ringratiati c'havessimo Iddio e detto San Iacopo, andassimo a provederci d'alloggiamento (40r);

Partiti che fossimo la nostra disgratia volse, che ci smarrissimo la via; e così la notte ne convenne star in campagna, cioè alloggiar in un luogo, dove dormendo fra bestiame nella paglia, ne poteano ancò far poco bene quelli che n'haveano cura: pur la maestà di Dio ne preservò bene, che non facendoci mal alcuno, trovassimo quel giorno haver fatto pur cinque leghe, e mezza, che sono

m. 16 ½ (38v).

147 Fu san Tommaso d'Aquino ad eliminare ogni tratto di colpevolezza dalla componente piacevole della nutrizione. Il piacere appare come il necessario complemento del potere nutritivo dei diversi alimenti e come il segno del pieno appagamento del bisogno (cfr. *Summa theologiae*, I, II, q. 31, a. 1). «Tra la fine del XII secolo e la metà del XIII, l'idea, in qualche modo rivoluzionaria, della naturalità del piacere sensibile trova ulteriori conferme nella circolazione di testi, che, riproponendo tradizioni antiche per molti secoli dimenticate, offrono nuovi temi di discussione al dibattito filosofico e teologico. La tassonomia epicurea dei piaceri, veicolata dalle dottrine di Nemesio di Emesa, appare una solida base per ridefinire il piacere del gusto come naturale e necessario e ne ribadisce il carattere ineliminabile. È proprio tale dottrina che, ripresa da Alberto Magno e poi da Tommaso d'Aquino, consente il definitivo riscatto del piacere dall'ipoteca del peccato» (S. VECCHIO, *Gusto, piacere, peccato nella cultura medioevale*, in "I Castelli di Yale", 10 (2009), p. 34).

A dì 9 [maggio] essendoci noi partito da Marsilia [...] facessimo gran viaggio con fortuna per essersi noi ingolfati nel golfo di Leone, golfo molto terribile [...] quasi di continua perturbatione. Si ci ruppe il maschio del timone, et andassimo a gran pericolo di non affondarci. Facessimo oratione; e quando piacque alla maestà di Dio, arrivassimo a uno scoglio che si dimanda Briscu¹⁴⁸, ove stessimo tutto quel giorno fino alla mattina senza pane, senza vino, con pioggia e fortuna (16v/17r).

Subito dopo il naufragio, il pellegrino fa di nuovo esperienza di come la morte sia radicata nel centro della vita. Affrontato con la sola forza della fede il mare trasformato in mostro ruggente, approda alla costa di Agde dove l'attende un altro pericolo letale, il possibile incontro con gli «eretici ugonotti»:

Stentassimo un pezzo ad arrivarci per la fortuna: ma perché, o bisognava mettersi a rischio di morire chi volea vive, o deliberatamente bisognava morire, ci raccomandassimo tutti a Dio, e poi ci mettessimo in detto viaggio. Pigliassimo porto con gran fatica. La villa di questo porto era lontana un miglio, e bisognando andarci per comprar pane, e l'altre robe da mangiare, bisognava anco andarvi con tal avvertenza di non esser conosciuto né per religioso, né per catolico; perché essendo heretici et Ugonotti, n'haverebbono fatto ogni sorte di dispiacere. E però prima raccomandandomi a Dio, e poi facendomi il segno di croce v'andai con l'habito coperto talmente, che non conoscendomi né per Peregrino, né per frate, comprai il pane il vino, et il butiro a bonissimo mercato. E fornitomi di quanto mi bisognava, me ne tornai indietro (17v).

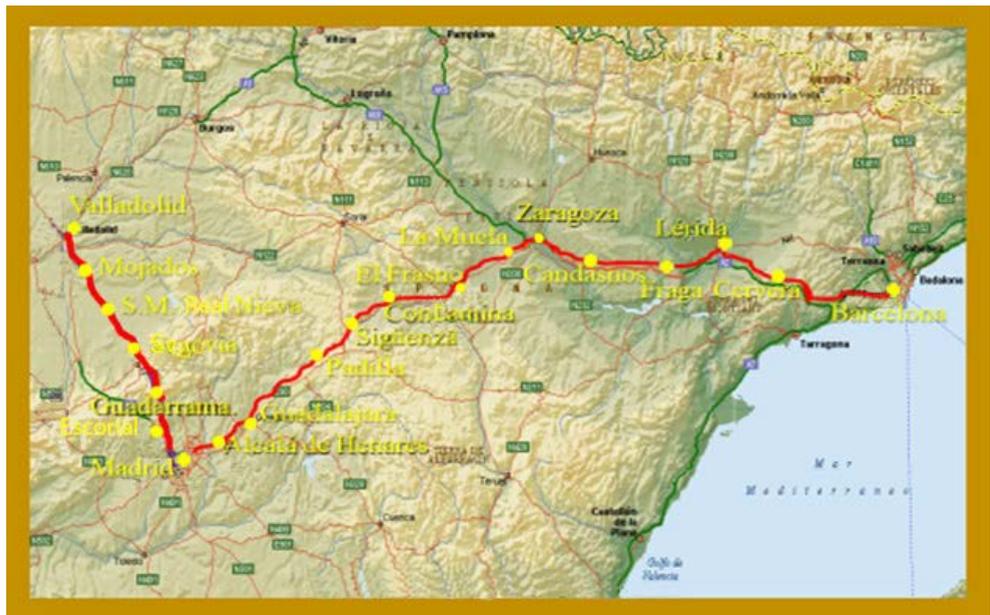
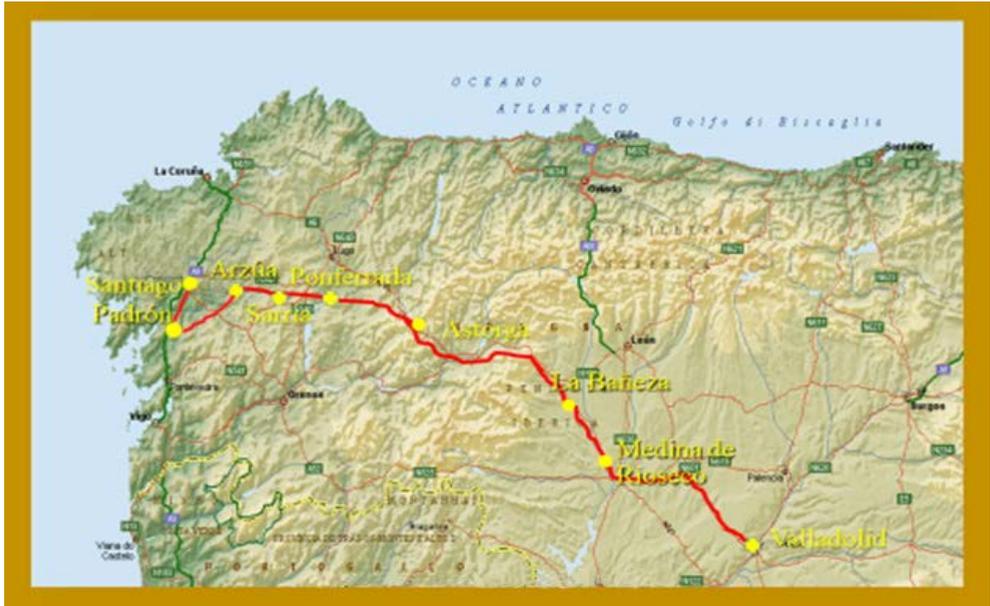
Come mostrano questi brani, per la sua naturale inclinazione alla concretezza e uno spiccato senso di realismo cristiano, Monte Maggio riesce sempre a cogliere in ogni esperienza l'incoercibile emergere del positivo sul negativo. Pure nelle situazioni di maggior pericolo non si esauriscono mai le risorgive della speranza né il valore affermativo della vita che, nella visione provvidenziale del frate, è destinata e finalizzata al bene, come il pellegrino alla meta.

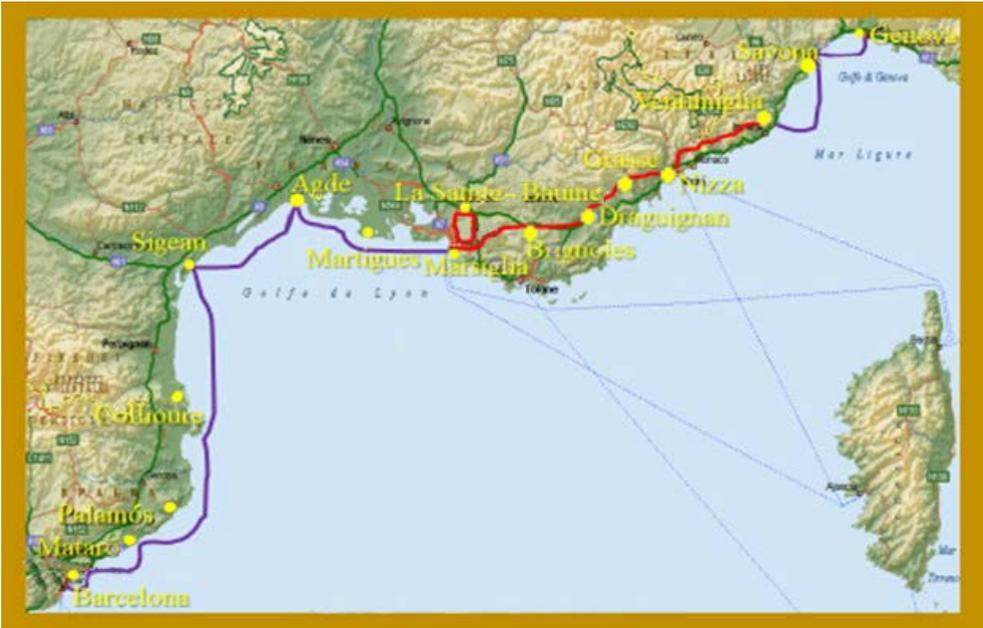
Anche in questo modo il resoconto riflette l'intima disposizione mentale che caratterizza fra Christofaro, omogenea nei suoi tratti essenziali segnati da uno schietto umanismo, dalla predilezione per la vita semplice e gioviale, e da un non meno spiccato senso del divino che pur mai si stacca dall'orbita di questa terra a cui egli è cordialmente legato.

Merita un'ultima chiosa il suo spirito di osservazione. Nelle circostanze che appaiono dal racconto, lo sguardo di fra Christofaro carpisce i tratti della realtà senza alcuna intensificazione contemplativa. La narrazione diaristica si sviluppa come un inventario: le cose "viste", "fatte" e "provate" danno vita a stati d'animo molto vari – gioia, soddisfazione, noia, paura, stupore, irritazione – che filtrano nella scrittura attraverso raffigurazioni chiare, precise, tattili. L'immagine degli

148 *Brescou*.







Bibliografia

ACS Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela.

ALBANI, N., *Veridica Historia o' sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia fatto dal Sig.r Nicola Albani Nativo della Città di Melfi Dove dà Notizia delle Città, Terre, Casali, Castelli, e quanti luoghi che nel detto Viaggio vi sono, com'anche tutte le Meraviglie, e Curiosità che in essi si vedono, con far noto ancora le disgrazie à lui successe nel detto Viaggio, e che miracolosamente sia stato liberato [...] Ed in fine v'è la Tavola di tutte le miglia che sono da Napoli à S. Giacomo di Galizia.* In Napoli, MDCCXLIII (i due tomi del manoscritto sono conservati presso l'Archivio del Centro Italiano Studi Compostellani di Perugia sotto la sigla Fondo Caucci ms. IS).

ALBUQUERQUE GARCÍA, L., *Los 'libros de viajes' como género literario*, in *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de la Lengua Española, 2006.

ALCÁZAR GONZÁLEZ, A., – AZCÁRATE LUXÁN, M., *Aproximación a la toponimia del repertorio de caminos de Guadalajara*, in *Caminería física*. Actas del IV Congreso internacional de la caminería hispánica, Manuel Criado de Val (coord.), Madrid, Ministerio de Fomento, Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas, CEDEXS, 2000, t. I, pp. 223-242.

ALVAR EZQUERRA, A., *Viajes, posadas, caminos y viajeros*, in *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, José Alcalá-Zamora y Queipo de Llano (coord.), Madrid, Ed. Temas de Hoy, 1989, pp. 109-126.

BAGGINI, C., *Storia della polemica intorno all'identità delle ossa di Sant'Agostino Vescovo e Dottore della Chiesa scoperte l'anno 1695 nella Basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia*, Pavia, Regia Università di Pavia, s. d.

BALLARINI, F., *Viaggio de S. Iacomo de Galitia in Compostella*, in GIAPPICHELLI GIANNONI, B., *Vita e viaggi di Fabrizio Ballarini (notaio corciano-perugino del secolo XVI)*, Corciano, Comune di Corciano, 2007, pp. 174-220.

BAÑOS VALLEJO, F., *Lutero sobre la hagiografía y los hagiógrafos sobre Lutero*, in "Studia Aurea", 13 (2019), pp. 7-40.

BARAUT, C., *Les cantigues d'Alfons el Savi i el primitiu Liber Miracolorum de Nostra Dona de Montserrat*, in "Estudis Romànics", 2 (1949-50), pp. 79-92.

BELTRÁN, A. – LACARRA, J. M. – CANELLAS, A., *Historia de Zaragoza*, t. I. Edades antigua y media, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1976.

- BLÁZQUEZ Y DELGADO AGUILERA, A. – SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Vías romanas de Botoa a Mérida, Mérida a Salamanca, Arriaca a Sigüenza, Arriaca a Titulcia, Segovia a Titulcia y Zaragoza al Bearn: memoria de los resultados obtenidos en las exploraciones y excavaciones practicadas en el año 1918. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades-Campana de 1918*, Madrid, tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1920.
- BOLOQUI LARRAYA, B., *Los caminos de Santiago en Aragón: las rutas por el valle del Ebro. El camino jacobeo del Ebro*, in *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, M.^a del Carmen Lacarra Ducay (coord.), Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 87-128.
- BURKE, P., *Varieties of Cultural History*, New York, Cornell University Press, 1977.
- CAMPO DEL POZO, F., *Los agustinos en el camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Compostela*, en *El camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio Santiago-Otero (coord.), Salamanca, Ed. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992, pp. 293-295.
- CANFORA, L., *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio, 2002.
- CAPDEVILA MUNTADAS, A., *Imágenes, mitos y realidades. Cataluña en la literatura cervantina*, in *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Porfirio Sanz Camaño (coord.), Madrid, Sílex, 2005, pp. 315-332.
- CAUCCI VON SAUCKEN, P. G., *La memoria della Spagna nella letteratura odeporica italiana di tematica compostellana*, in *Letteratura della memoria. Atti del XXI Convegno [Associazione Ispanisti Italiani]: Salamanca, 12-14 settembre 2002 / coord. por Domenico Antonio Cusato, Loretta Frattale, Gabriele Morelli, Pietro Taravacci, Belén Tejerina*, Salamanca, AISPI, 2004, t. I, pp. 53-70.
- IDEM, *Prologo*, in ALBANI, N., *Viaje de Nápoles a Santiago de Galicia*, Edición y versión castellana de Isabel González, Prólogo de Paolo G. Caucci von Saucken, Madrid, Edilán para Consorcio de Santiago, 1993, pp. 9-16.
- IDEM, *La tematica jacobea nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e del Seicento*, in *Atti del Congresso Teoría y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana* (Roma, 16-19 novembre 1978), a cura di Francisco Ramos Ortega, Salamanca, Publicaciones del Instituto Español de Cultura y de Literatura de Roma, 1981, pp. 471-484.
- CERRO HERRANZ, M. F., *Notas para la economía de un centro hospitalario. El Hospital del Rey en Burgos*, in "Norba: Revista de Arte, Geografía e Historia", 4 (1983), pp. 277-292.

- CERVANTES, M. DE, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de Alberto Blecuá y Andrés Pozo, Madrid, Espasa-Calpe, 2005.
- COOK, E., *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, à Zaragoza, Barcelona y Valencia*, Madrid, Aribau, 1876.
- CORRAL RAYA, J. DEL, *La vida cotidiana en el Madrid del siglo XVI*, Madrid, Ed. La Librería, 2002.
- COSÌ, F. – REPOSSI, A., *Sulle tracce di Sant'Agostino. A piedi da Genova a Pavia*, Milano, Ancora, 2012.
- COUCEIRO FREIJOMIL, A., *Historia de Puentevedume y su comarca*, Puentevedume, Imp. Vda. Miguel López Torre, 1981.
- DALLAY, A., *Le processioni a Milano nella Controriforma*, in "Studi Storici", 1 (1982), pp. 167-183.
- De peregrinatione*. Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken (a cura di Giuseppe Arlotta), Pomigliano D'Arco, Edizioni Compostellane-Centro Italiano Studi Compostellani, 2016.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M.^a, *El rey de Francia Luis XI comunica a sus queridos y grandes amigos, el arzobispo, cardenales y cabildo de Santiago de Compostela en Galicia la donación de dos campanas grandes para la catedral*, en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela (Catálogo de la exposición. Monasterio de San Martín Pinario, Santiago, 1993)*, Serafín Moralejo y Fernando López Alsina (eds.), Santiago de Compostela-Madrid, Xunta de Galicia, Arzobispado de Santiago de Compostela, Fundación Caja de Madrid, 1993, pp. 414-415.
- DRAE* Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, on-line.
- ECO, U., *Lo strano caso di via Servandoni*, in *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1994.
- FLECHIA, G., *Postille etimologiche*, in *Archivio Glottologico Italiano*, Roma-Torino-Firenze, E. Loescher, 1876, t. II.
- FONTANA, B., *Itinerario, o Vero Viaggio da Venetia a Roma: Con Tutte le Città, Terre, Castella per Strade Più Habitate, con Breve Dittione Delle Sette Chiese Principali di Roma, Altre Divotioni Notabili; Seguendo Poi per Ordine di Roma Fino a Santo Iacobo in Galitia, Finibus Terre, la Barca IL Padrone*, Venezia, Agostino Bindoni, 1550.
- FUCELLI, A., *L'itinerario di Bartolomeo Fontana*, Perugia-Napoli, Università degli Studi di Perugia-Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.

- GAMBINI, D., “*Viaggio di San Jacopo di Galitia*” por fray Christofaro Monte Maggio da Pesaro, in *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores*. VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 13-15 octubre 2010), Rosa Vázquez (ed.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2012, pp. 157-178.
- IDEM, *Un fraile de misa y olla por el Camino de Santiago. El relato de la peregrinación a Santiago del padre agustino fray Cristóbal Monte Maggio de Pésaro en 1583*. Edición, transcripción del original, traducción del italiano y anotación de Dianella Gambini, in VERTERE: Monográficos de la revista “HERMENEUS”, 23, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2021.
- GARCÍA ARIAS, X. L., *Diccionario general de la lengua asturiana* ([https:// mas.lne.es/diccionario/](https://mas.lne.es/diccionario/) consultato il 29/09//2023).
- GARCÍA COLOMBÁS, M. B., *Las Señoras de San Payo. Historia de las monjas benedictinas de San Pelayo de Antealtares*, La Coruña, Ed. de la Caja de Ahorros de Galicia, 1980.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *Los viajeros medievales*, Madrid, Santillana, 1996.
- GARCÍA MARTÍN, P., *LA MESTA. Transumanza in Castiglia dal XIII al XIX secolo*, a cura di Saverio Russo, Bari, Edipuglia, 1998.
- GARCÍA MERCADAL, J. (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, prefacio de Agustín García Simón, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999.
- GDLI, Grande dizionario della lingua italiana, Torino, UTET, 1961-2002.
- GELABERT GONZÁLEZ, J. E., *Santiago y la Tierra de Santiago de 1500 a 1640: contribución a la historia social y económica de los territorios de la Corona de Castilla en los siglos XVI-XVII*, Sada – A Coruña, Ediciós do Castro, 1982.
- GIAPPICHELLI GIANNONI, B., *Vita e viaggi di Fabrizio Ballarini (notaio corcianoese-perugino del secolo XVI)*, Corciano, Comune di Corciano, 2007.
- GROOTE, E. VON, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff. Von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich, Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat*, Cöln, J. M. Heberle (H. Lempertz), 1860.
- HAMON, P., *Semiologia, lessico, leggibilità del testo narrativo*, Parma-Lucca, Pratiche, 1977.

- HERGUETA Y MARTÍN, D., *Folklore burgalés*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 1934.
- HERNANDO SÁNCHEZ, C. J., *El banquete de damas y caballeros: la corte galante de Carlos V en Nápoles*, in "Bulletin hispanique", vol. 119, 2 (2017), pp. 427-458.
- I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio italiano a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia*, a cura di Paolo Giuseppe Caucci von Saucken, Perugia, Grafiche Benucci-Università degli Studi di Perugia, 1983.
- JAHN, M., *More Aspects of Focalization: Refinements and Applications*, in John Pier (ed.), *Recent Trends in Narratological Research*, della collana di "GRAAT". *Revue des Groupes de Recherches Anglo-Américaines de l'Université de Tours*, 21, 1999, pp. 85-110.
- ID., *Windows of Focalization: Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept*, in "Style", 2 (1996), pp. 241-267.
- LA MADONNA DI SAVONA*, ed. riveduta ed aggiornata da Giovanni Gallotti, Genova, Marconi, 1998.
- La memoria nei contesti di vita*, a cura di Marisa Marsala, Milano, FrancoAngeli, 2005.
- LA MINERVA VENETA, ossia Lunario di nuova invenzione ad uso della Città di Venezia*, Venezia, appresso Giammaria Bassaglia alli Gesuiti, 1784, 85, 86.
- LAFFI, D., *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae* (ed. 1681), edizione e note a cura di Anna Sulai Capponi, Napoli, ESI, 1989.
- IDEM, *Viaggio in Ponente à S. Giacomo di Galitia e Finisterrae, Di D. Domenico Laffi Bolognese; Aggiuntovi molte curiosità, doppo il suo terzo Viaggio a quelle Parti. Con la Tavola de' Capitoli, e cose più notabili, Terza Impressione ...* In Bologna, per gl'Eredi del Pisarri, 1681 [I ed.: Bologna, Giovan Battista Ferroni, 1673; II ed. Bologna, Antonio Pisani, 1676].
- LAGHI, N., *I Miracoli del Santissimo Sacramento raccolti et mandati in luce dal R. D. Nicola Laghi da Lugano, Rettore della Chiesa Parrocchiale di S. Michele al Gallo di Milano, con nuova aggiunta di molte historie avvertenze, et istruzioni intorno alla Communione, et Messa et altri Discorsi utilissimi ad ogni fedel Cristiano*, con privilegio, Venezia, presso Daniel Zanetti, 1597.
- Libro de los miraglos d'el sancto Crucifixo, que esta en el monasterio de sancto Augustin de la ciudad de Burgos*, impreso en Burgos, en 1574, por Phelippe de Iunta.
- LISÓN TOLOSANA, C., *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, t. I. La España mental, Madrid, Ed. Akal, 1990, p. 22.

- LÓPEZ ALSINA, F., *María se aposenta en Compostela*, in *María y Iacobus en los Caminos Jacobeos*. Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 21-24 de octubre 2015), Adeline Rucquoi (coord.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2017, pp. 413-446.
- LÓPEZ DE MARISCAL, B., *Para una tipología del relato de viaje*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007.
- LOS TOYOS DE CASTRO, A. B. DE, *El peregrino cansado: hospitalidad jacobea en el camino de la costa por Asturias*, in *15 años en el Camino*, Laureano Víctor García Díez (coord.), s. l., Asociación de Amigos del Camino de Santiago Astur-Galaico del Interior, 2008, pp. 66-72 (<https://docplayer.es/24735921-El-peregrino-cansado-hospitalidad-jacobea-en-el-camino-de-la-costa-por-asturias.html> consultato il 29/09/2023).
- MACHÍN MORÓN, M. A. – BASANTE POL, R., *La asistencia sanitaria en el Camino de Santiago: el Real Hospital de San Antonio Abad de Villafranca Montes de Oca (Burgos)*, Madrid, Fundación Cofares, 2004.
- MAÑANA VÁZQUEZ, G., *Ventaniella. Casa, casería y hospital* (<https://www.xuliocs.com/PDF/guillermvent.pdf> consultato il 29/09/2023).
- MARTINONI, R., *Odeporica e imagologia. La letteratura di viaggio e la questione dell'altro*, in *Letteratura comparata*, a cura di Raffaella Bertazzoli, Brescia, Ed. La Scuola, 2010, pp. 128-157.
- MILAZZO, V., *Spunti narrativi nella Nativitas di S. Lucia di Siracusa (BHL 4996b)*, in *Ad contemplandam sapientiam*, Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza, Soveria Mannelli, Rubbettino Ed., 2004, pp. 429-442.
- MOLL, N., *Immagini dell'altro. Imagologia e studi interculturali*, in *Introduzione alla letteratura comparata*, a cura di Armando Gnisci, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 211-249.
- MORALEJO ÁLVAREZ, S., *Maza de Roldán*, in *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Serafín Moralejo Álvarez y Fernando López Alsina (eds.), Santiago de Compostela-Madrid, Xunta de Galicia, Arzobispado de Santiago de Compostela, Fundación Caja de Madrid, 1993, pp. 413-414.
- NAIA, G. A., *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia, e Finisterre*, Ravenna, ms. mob. 3.3.N.I.
- NELLI, R., *Il pellegrinaggio in trasformazione*, in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale*, a cura di Francesco Salvestrini, Firenze, Polistampa, 2014, pp. 33-56

(https://www.academia.edu/8271667/Il_pellegrinaggio_in_trasformazione consultato il 29/09/2023).

- PÉREZ CALVO, E., *El Corpus Christi y sus derivaciones folklórico-alegóricas. El Co-lacho burgalés, una pantomima sacramental*, tesina de licenciatura, Burgos, Universidad de Burgos, 1973.
- PÉREZ GRAS, M. L., *Imagología: La evolución de la disciplina y sus posibles aportes a los estudios literarios actuales*, in “Enfoques”, 1 (2016), pp. 9-38.
- PERINI, D. A., *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores Itali*, Firenze, Scuola tip. Artigianelli, imprim. 1931, t. II D-M, p. 229.
- PIROVANO, F., *La Torre del Pizzo in giù: almanacco dilettevole per l'anno bisestile 1832, contenente una breve descrizione delle cose che meritano di essere osservate dal forestiere nella r. città di Pavia e suoi dintorni*, Pavia, Fusi, 1832.
- PLÖTZ, R., “*Res est nova et adhuc inaudita*”, *Indice de motivos y evolución literario-oral del relato del milagro del peregrino que fue rescatado de la horca*, in *Santiago e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Perugia, 23-26 maggio 2002), a cura di Paolo Caucci von Saucken, Perugia, 2005, pp. 531-573.
- PORCASI, P., *La letteratura di pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo*, in *Studi in onore di Guglielmo de' Giovanni-Centelles*, a cura di Errico Cuozzo, Salerno, Società Italiana di Scienze Ausiliarie della Storia (SISAUS), 2010, pp. 187-210.
- REVELLI, G., *Il pellegrinaggio: genesi ed evoluzione di un genere letterario*, in *Da Ulisse ad Ulisse (il viaggio come mito letterario)*. Atti del convegno internazionale (Imperia 5-6 ottobre 2000), a cura di Giorgetta Revelli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra ed., 2001, pp. 69-89.
- RISCO, M., *España sagrada: tomo XXX, Contiene el estado antiguo de la santa iglesia de Zaragoza... y una coleccion de las epistolas de S. Braulio y otras escritas al mismo santo por los sugetos mas celebres de su tiempo... / su autor... Manuel Risco, del orden de San Agustin... y Continuator de las Obras del Rmo. P. Maestro Fr. Enrique Flórez*, Madrid, En la imprenta de don Antonio de Sancha, 1775.
- ROMERO SAMPER, M., *Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*, Madrid, Editora Complutense, 1998.
- RONDINA, M., *Gli agostiniani e lo Studio generale bolognese di S. Giacomo Maggiore*, in *Praedicatores / doctores: lo studio generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, a cura di Roberto Lambertini, Firenze, Nerbini, 2010, pp. 179-194.

- RUCQUOI, A., *Trece siglos por los caminos de Santiago*, in “Revista Chilena de Estudios Medievales”, 4 (2013), pp. 93-114.
- RUCQUOI, A. – MICHAUD-FRÉJAVILLE, F. – PICONE, P., *Le voyage à Compostelle: du X^e au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, Colección Bouquins, 2018.
- RUIZ BLANCH, A., *El Pico Sacro y la Reina Lupa. Espiritualidades disidentes en el territorio de Santiago de Compostela*, in “Quaderns de Institut Català d’Antropologia”, 36 (2020), pp. 80-94.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. – SUÁREZ BELTRÁN, S. – SANZ FUENTES, M.^a J. – GARCÍA GARCÍA, E. – FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1996.
- SALLERAS, J. – ESPINOSA, R., *La ermita de San Salvador de Torrente de Cinca*, Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995.
- Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Serafín Moralejo Álvarez y Fernando López Alsina (eds.), Santiago de Compostela-Madrid, Xunta de Galicia, Arzobispado de Santiago de Compostela, Fundación Caja de Madrid, 1993.
- Santiago. L’Europa del pellegrinaggio*, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Milano, Jaka Book, 1993.
- SCHUDT, L., *Italienreisen im 17. und 18. Jahrhundert*, Wien, Schroll, 1959.
- SHERGOLD, N. D., *A History of the Spanish Stage from Medieval Times until the End of the Seventeenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- SINGUL, F., *La costa del fin del mundo en la cosmovisión jacobea y la devoción mariana: la peregrinación a Padrón, Fisterra y Muxía*, in “Ad Limina”, 9 (2018), pp. 61-107.
- STEFANI, C., *Tavullia e il suo territorio nella storia. Le chiese*, in *Tavullia fra Montefeltro e Malatesti. Storia e cultura*, Atti del Convegno (Tavullia, 15-16 settembre 1984), a cura di Delio Breschi, Urbania, Stabilimento Tipolitografico Bramante, 1986, pp. 189-205.
- STOPANI, R., *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)*, Firenze, Le Lettere, 1997.
- SULPIZI, F., *Introduzione*, in ZACCONI, L., *Vita con le cose avvenute al P. Bacc(ellie) re Fra Lodovico Zacconi da Pesaro, dell’Ord(ine) Erem(itani) di S. Agostino. 1625*. Trascrizione, introduzione e note a cura di Fernando Sulpizi, Perugia, Hyperprism, 2005, pp. I-XXXIV.

- TAÍN GUZMÁN, M., *El Monasterio de San Paio de Antealtares*, in TAÍN GUZMÁN, M. – FERNÁNDEZ DE BOÁN Y LANDECHO, J., – FERNÁNDEZ DE BOÁN Y LANDECHO, P., *La ciudad de Santiago de Compostela según los hermanos Juan y Pedro Fernández de Boán* (ca. 1633-1646), Santiago de Compostela, Teófilo Edicións-Consorcio de Santiago, 2019, pp. 50-51.
- TAMBURLINI, G., *Pellegrini italiani sulle peregrinationes maiores. A Santiago con Nicola Albani. A Gerusalemme con Padre Montemaggio*, in *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores*, VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 13-15 octubre 2010), Rosa Vázquez (ed.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2012, pp. 61-82.
- TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1999.
- VÁZQUEZ CASTRO, J., *La Berenguela y la Torre del Reloj de la catedral de Santiago*, in "Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades", 10 (1998), pp. 111-148.
- VECCHIO, S., *Gusto, piacere, peccato nella cultura medioevale*, in "I Castelli di Yale", 10 (2009), pp. 27-39.
- VICINI, D., *La torre del Pizzo in giù*, in *Pavia: architetture dell'età sforzesca*, Torino, Istituto bancario San Paolo di Torino, 1978, pp. 184-187.
- VILLEGAS, A. DE, *Flos Sanctorum nuevo: Historia general de la vida y hechos de Jesu-christo, Dios y señor nuestro y de todos los Santos de que reza y haze fiesta la Yglesia cathólica conforme al breviario romano reformado por decreto del sancto concilio tridentino junto con las vidas de los santos propios de España y de otros extravagantes, quitadas algunas cosas apócrifas y inciertas y añadidas muchas figuras y autoridades de la Sagrada Escritura, traídas a propósito de las historias de los santos y muchas anotaciones curiosas y consideraciones provechosas, collegido todo de autores graves y aprobados y dirigido al muy alto y muy poderoso señor el cathólico rey don Philippe, segundo deste nombre / por el licdo. Alonso de Villegas, sacerdote, theólogo y predicador, natural de la imperial ciudad de Toledo*, impresso con licencia en Toledo por Diego de Ayala, año 1578.
- IDEM, *Nuovo leggendario della vita, e fatti di N.S. Giesu Christo, e di tutti i santi, deli quali celebra la festa, e recita l'officio la s. Chiesa Catholica, conforme al Breuiario romano riformato. Insieme con le vite di molti altri santi, che non sono nel calendario di detto Breuiario. Con molte autorità, et figure della Sacra Scrittura, accomodate a proposito delle vite de' santi; e con molte annotationi curiose, e considerationi utili, e di molto profitto. Raccolto da graui, & approbati autori, & dato in luce per auanti in lingua spagnuola, sotto titolo di Flos sanctorum, per Alfonso di Villegas di Toledo, theologo, e predicatore. Nuouamente con dilientia tradotto di spagnuolo in*

lingua italiana, per d. Timoteo da Bagno monaco camaldolese, Venezia, appresso i Guerra fratelli, a S. Maria Formosa in calle Longa, 1588.

VIZUETE MENDOZA, J. C., *Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia*, in *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2013, pp. 261-280.

ZACCONI, L., *VITA con le cose avvenute al P. Bacc(ellie)re Fra Lodovico Zacconi da Pesaro, dell'Ord(ine) Erem(itani) di S. Agostino. 1625*, trascrizione, introduzione e note a cura di Fernando Sulpizi, Perugia, Hyperprism, 2005.

IDEM, *Compendio delle vite di tutti i santi descritte, non solo dal Vigliega nel lodatissimo suo Flos sanctorum; ma anco dal Voragine, Fiamma, Surio, Pietro di Natale, & altri...* Raccolto, & composto, per il Rever. Padre Fra Lodovico Zacconi da Pesaro dell'Ordine Eremit. di Sant'Agostino ... Con licenza de' Superiori, et privilegi, In Venetia, appresso Sebastiano Combi, MDCXII.

IDEM, *Viaggi di Gierusalemme, e di San Jacopo di Galitia, fatti dal Molto Reverendo Padre Fra Christofaro Monte Maggio da Pesaro, dell'ordine eremitano di Sant'Agostino. Raccolti così, e posti insieme dal Molto Reverendo Padre Baccelliere Lodovico Zacconi da Pesaro del medesimo ordine. Per indirizzamento e commodo di coloro, ch'inspirati da Dio, sentiranno d'andarvi. 1625.* Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 526.

IDEM, *Vita con le cose avvenute al Padre Baccelliere Fra Lodovico Zacconi da Pesaro dell'ordine eremitano di Sant'Agostino. Fatta così da lui come si vede, e scritta di proprio pugno, non per pavoneggiamento mondano o gloria temporale; ma solo per descrivere, e lasciare memoria de i grandi favori ricevuti da Dio senza alcun suo merito; in haverlo protetto sempre, e favorito in cose che in niun modo si possan negarsi, che non vi sia stata la sua particolar cura e protezione. 1625.* Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 563.

ZARAGOZA PASCUAL, E., *Els ermitans de Montserrat. Història d'una institució benedictina singular*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.

ZEPEDANO Y CARNERO, J. M., *Historia y descripción arqueológica de la basilica compostelana*, introducción de José M.^a Díaz Fernández, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999.

Tra Firenze e Santiago nel XV secolo: una ricognizione storico-odeporica

Jacopo Caucci von Saucken
Università degli Studi di Firenze

Abstract

Nel Quattrocento è possibile notare a Firenze una ripresa della civiltà e cultura legate al pellegrinaggio a Santiago de Compostela. Nella colta e raffinata capitale dell'Umanesimo il fenomeno investe non solo le arti, con espressioni di grande rilevanza, ma anche le manifestazioni popolari del culto verso San Giacomo. In particolare lo si riscontra nelle *Sacre Rappresentazioni* di tematica compostellana e in una incipiente letteratura odeporica che avrà significativi esempi. Per i pellegrini che attraversavano la città, San Giacomo, loro protettore, diviene patrono anche di confraternite e ospedali che si dedicano alla loro accoglienza.

Parole chiave: Pellegrinaggio, Santiago de Compostela, giubileo, Firenze, San Giacomo, Sacre Rappresentazioni, letteratura odeporica compostellana, letteratura di viaggio, confraternite, ospedali.

In the fifteenth century it is possible to notice in Florence a revival of civilization and culture linked to the pilgrimage to Santiago de Compostela. In the cultured and refined capital of Humanism the phenomenon affects not only the arts, with expressions of great importance, but also the popular manifestations of the cult of Saint James. In particular, it is found in the *Sacred Representations* of Compostela themes and in an incipient odeporic literature which will have significant examples. For the pilgrims who passed through the city, San Giacomo, their protector, also became the patron saint of brotherhoods and hospitals dedicated to welcoming them.

Keywords: Pilgrimage, Santiago de Compostela, jubilee, Florence, San Giacomo, Sacred Representations, Compostela hodeporic literature, travel literature, brotherhoods, hospitals.

En el siglo XV se observa en Florencia un renacimiento de la civilización y la cultura relacionadas con la peregrinación a Santiago de Compostela. En la culta y refinada capital del Humanismo, el fenómeno se percibe no sólo en las artes, en las que hay muestras relevantes, sino también en las manifestaciones populares del culto jacobeo. En particular, esto se aprecia en las *Sacre Rappresentazioni* de tema compostellano y en una incipiente literatura odepórica que contará con ejemplos significativos. Para los peregrinos que pasaban por la ciudad, Santiago, su protector, se convierte también en patrón de cofradías y hospitales dedicados a acogerlos.

Palabras clave: Peregrinación, Santiago de Compostela, jubileo, Florencia, Santiago, representaciones sagradas, literatura odepórica compostelana, literatura de viaje, cofradías, hospitales.

Jacopo Caucci von Saucken è professore aggregato dell'Università degli Studi di Firenze. Ha insegnato all'Università degli Studi di Perugia. È membro del Comitato Internazionale degli Esperti del Cammino di Santiago e del Centro Italiano Studi Compostellani. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulle tematiche dei pellegrinaggi, della letteratura odeporica e della letteratura di viaggio.

Jacopo Caucci von Saucken is an adjunct professor at the University of Florence. He taught at the University of Perugia. He is a member of the International Committee of Experts of the Camino de Santiago and of the Italian Center for Compostella Studies. His research interests mainly focus on the topics of pilgrimages, odeporic literature and travel literature.

Jacopo Caucci von Saucken es profesor agregado en la Universidad de Florencia. Enseñó en la Universidad de Perugia. Es miembro del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago y del Centro Italiano de Estudios Compostelanos. Sus intereses de investigación se centran principalmente en los temas de peregrinaciones, literatura odepórica y literatura de viajes.

Molti indizi ci spingono a ritenere che a Firenze, nella seconda metà del Quattrocento, si assista ad una ripresa del culto per San Giacomo e del pellegrinaggio a Santiago de Compostela¹. Lo si avverte, in particolare, in alcune significative espressioni che si manifestano, oltre che nelle attività di chiese, confraternite e *hospitales* dedicati a San Giacomo, o meglio Jacopo come si vuole in Toscana², anche nel campo artistico, nel teatro sacro di ispirazione compostellana, nella letteratura odepica e più in generale nella letteratura di viaggio

Uno dei motivi di questo risveglio, che non riguarda solo Firenze, ma che si manifesta in tutta Europa, potrebbe risiedere nel fatto che è l'epoca in cui si afferma la grande indulgenza dell'Anno Santo Compostellano. La tradizione posteriore attribuirà a Callisto II la concessione di questo privilegio, che si vuole ratificato dalla Bolla *Regis Aeterni* (1179) di papa Alessandro III, ma studi più attenti lo fanno nascere nella prima metà del XV secolo, consolidando e articolando, sul modello giubilare romano, le varie indulgenze parziali che fino ad allora riguardavano i pellegrini compostellani³. Il primo documento sicuro che riguarda un Anno Santo Compostellano è del 1434, allorché in maniera esplicita il re Juan

1 Si pensi ad esempio a due tra le più antiche chiese di Firenze entrambe dedicate a San Jacopo ed edificate tra il X e XI secolo: la chiesa di *San Jacopo d'Oltrarno* nei pressi di Ponte Vecchio dove poi nel 1300 verrà costituita una confraternita, tuttora attiva, per assistere i pellegrini che andavano a Roma per il giubileo del 1300 (MARCO MOCHI, *Cosimo III e le sinistre informazioni, Pietre Medicee da San Donato, a Scopeto, a San Jacopo Sopr'Arno*, Firenze, Edizioni Press & Archeos, 2017) e la chiesa edificata intorno all'anno Mille, con il recupero di materiale dell'anfiteatro romano, di *San Jacopo ai fossi*, detta così in quanto costruita nei pressi dei fossati che portavano l'acqua all'Arno sul lato orientale della città (SAULO TORTI, *La chiesa di San Jacopo trafossi e le sue opere d'arte*, Firenze, tip. Ciardelli, 1909). Un'altra chiesa di San Jacopo era quella fondata agli inizi del Duecento di *San Jacopo in campo Corbolini* che fu templare e poi dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme; cfr. L. SEBREGONDI, *San Jacopo in Campo Corbolini a Firenze. Percorsi storici dai Templari all'Ordine di Malta all'era moderna*, Firenze, Edifir, 2005. La datazione di queste chiese farebbe pensare ad un precoce sviluppo del culto a San Giacomo a Firenze, ma il fatto che abbiano continuato nella loro funzione ed incrementato con il tempo beni e possedimenti, mostra la loro vitalità.

2 In Toscana, vicino alla definizione di Giacomo il Maggiore, troviamo frequentemente anche Jacopo o Iacopo. Ci atterremo a come viene indicato di volta in volta nel documento di riferimento.

3 F. LÓPEZ ALSINA, *Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos*, in *Santiago, Roma, Jerusalén*, Actas del III Congreso internacional de Estudios Jacobeos, Xunta de Galicia, 1999, pp. 234-235: "Entre la celebración del Quinto Año Santo romano de 1423 y mucho antes del Sexto de 1450, en un momento y en una condiciones que no estamos en condiciones de precisar con más detalle, se desarrolló la idea de presentar el *non nato* Año Santo Compostelano, como una antigua concesión del Papa Calixto II (1119-1124). Era el pontífice que más había favorecido la sede compostelana. Se le atribuía la composición del *Liber Sancti Jacobi* y la redacción de los sermones de los días 24 y 25 de julio, que tanto ensalzaban el carácter penitencial de la peregrinación jacobea. La concesión de Calixto II habría sido referenciada por la pronta conformación de alguno de sus sucesores, como Inocencio II (1130-1143) o Anacleto II (1130-1134). En esta forma de proceder, Compostela no se diferenciaba en nada de otras muchas iglesias de Occidente, incluida las romanas, que pretendían dar cobertura a sus pretensiones con supuestas concesiones papales, totalmente anacrónicas. Buena prueba de que el arzobispo Mendoza interpretaba una necesidad real de los tiempos es que, desde 1428 los barcos cargados de peregrinos ingleses navegaban, casi exclusivamente en los años santos. El jubileo ofrece la indulgencia plenaria en cualquier momento del año, lo que hace innecesario organizar todos los viajes para coincidir en Compostela el día de Santiago, so pena de no perderse las gracias jubilares.

II di Castiglia stabilisce che i pellegrini, da qualsiasi parte provengano, per mare o per terra, possono attraversare i suoi territori *libre et desembarcadamente* per andare in Galizia “por quanto este año es la perdonanza del Apóstol Santiago”⁴.

Le conseguenze sono evidenti nell’Europa atlantica dove, dai principali porti, si attiva un pellegrinaggio marittimo che verrà sostenuto e promosso per tutto il secolo, con evidenti picchi in occasione degli anni giubilari compostellani⁵.

Questa circostanza avvalorava come il pellegrinaggio a Santiago non abbia avuto uno sviluppo lineare, ma si tratti di un *continuum* in cui si alternano alti e bassi, influenzati prevalentemente da fattori di carattere politico, religioso e culturale, con un apice nel XII secolo ed una lenta decadenza fino alla ripresa dei nostri giorni.

Un chiaro indice dell’interesse per Santiago e i suoi pellegrinaggi, si avverte nel Quattrocento in Italia con la diffusione di specifiche tematiche compostellane, quale ad esempio il miracolo di *San Giacomo, la forca e il gallo* che in questo periodo ha una forte diffusione in tutta la penisola⁶.

La introducción del año jubilar compostelano, tiene lugar una vez finalizado el Cisma de Occidente, en el pontificado de Martín V (1417-1431). No hay que descartar que, vista la oportunidad de la petición de Lope de Mendoza y a pesar de los débiles fundamentos históricos que la sustentaban, haya habido una concesión pontificia bien de Martín V para un primer año jubilar en 1428, bien de Eugenio IV para el año 1434. Desde 1434, a lo largo del resto del siglo XV, es posible seguir la celebración regular del Año Santo Compostelano, según los intervalos previstos, en 1434, 1445, 1451, 1456, 1462, 1473, 1479, 1584 y 1490”.

4 Il Re Juan II il primo gennaio del 1343 concede da Medina del Campo uno speciale salvacondotto per coloro che durante tutto l’anno volessero visitare in Galizia la tomba dell’apostolo Giacomo. Per specificare meglio questa disposizione generale emise da Segovia il 7 giugno un editto nel quale imponeva a tutti i suoi sudditi ed in particolare “... al Almirante mayor de la mar y a sus subalternos y a todos los maestros et patrones et gentes de armas et capitanes de qualesquier naos et galeas et otras qualesquier fustas que andan por los mis mares [...] et a todos los otros mis capitanes et gentes de arma que andan por las fronteras [...] que por quanto este año es la perdonanza del Apóstol Santiago... a su iglesia suelen venir, así por tierra como por mar muchas gentes de muchas partes [...] dexedes et consintades pasar tierra et desembarcadamente a todos es qualesquier que vinieren a la dicha perdonanza por mar, o por tierra, así de los mis Reynos como de afuera de ellos ...”, cit. in L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M. LACARRA, J. UURÍA RÍU, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 voll., Madrid 1948, I, p. 257.

5 H. JACOMET, *Santiago de Compostela y las peregrinaciones marítimas desde las costas francesas: El desarrollo de las relaciones Atlánticas*, in *Hasta el Confín del Mundo: Diálogos entre Santiago y el Mar*, a cura di F. Singul, J. Suárez Otero, Santiago, Xunta de Galicia, 2004, pp. 149-162. Si veda anche C. M. STORRS, *Jacobean Pilgrims from England to St. James of Compostela. From the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994.

6 M. PICCAT, *Il miracolo jacobeo del pellegrino impiccato*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacobea*. Atti del Convegno internazionale di studi (Perugia 23-25 settembre 1983), a cura di Giovanna Scalia, Perugia 1985, p. 287: “Pur con alcuni precedenti, è soprattutto nella prima e seconda metà del Quattrocento che la leggenda trova una massima diffusione grazie alla vitalità di una tradizione che, trasmessa in differenti redazioni, si serviva dell’iconografia per rendere al massimo popolare lo svolgersi delle azioni”.

Si veda anche P. CAUCCI VON SAUCKEN e G. ARLOTTA, *San Giacomo, la forca e il gallo. Atlante delle opere d’arte in Italia*, Edizioni Compostellane-Centro Italiano Studi Compostellani, Pomigliano d’Arco-Perugia 2021, p. 20: “Per quanto riguarda l’arco temporale possiamo vedere nei 73 casi presi in esame che le raffigurazioni del pellegrino impiccato e del gallo si distribuiscono tra la seconda metà del XIV

Lo ritroviamo infatti anche a Firenze, sia nella drammaturgia che nell'iconografia, come attesta la raffigurazione del miracolo ubicato presso la scomparsa chiesa di Santa Maria del Tempio; ecco in che modo Vasari descrive uno degli affreschi perduti:

Pisanello essendo giovanetto in Fiorenza, dipinse nella vecchia chiesa del Tempio, che era dove e oggi la cittadella vecchia, le storie di quel pellegrino a cui, andando a S. Jacopo di Galizia, mise la figliuola d'un oste una tazza d'argento nella tasca, perché fusse come ladro punito, ma fu da S. Jacopo aiutato e ricondotto a casa salvo⁷.

La chiesa si trovava in una zona contigua ai “Prati della Giustizia”, appena fuori delle mura cittadine⁸. L'ampliamento di queste, nel 1531, portò al suo abbattimento, insieme ad altre quaranta case. Il nome della chiesa fa riferimento al fatto che tutta l'area veniva definita *del Tempio*, per la probabile presenza di un precedente ospedale templare che avrebbe conferito il toponimo a tutta la zona.

D'altra parte, che a Firenze si prestasse molta attenzione al passaggio dei pellegrini lo dimostra anche la presenza di numerosi ospedali destinati alla loro accoglienza⁹. Alcuni di essi avevano come patrono San Jacopo, come *l'Ospedale di San Jacopo in Campo Corbolini*, già templare poi lungamente giovannita¹⁰, o come la *Compagnia di San Jacopo d'Oltrarno*, detta anche *del nicchio* o *della notte*, fondata in occasione del primo Giubileo Romano del 1300, nei pressi di Ponte Vecchio, precisamente con la funzione di accogliere, orientare ed assistere i pellegrini diretti a Roma¹¹.

secolo, trovando il suo apogeo nel XV e XVI secolo e con ancora qualche caso nel XVII secolo. Sembra svolgersi da nord verso il sud, dove si mantiene più a lungo probabilmente per la presenza degli spagnoli che promuovevano il culto per San Giacomo, loro patrono nazionale. Certamente il Quattrocento e il Cinquecento sono i secoli in cui la nostra tematica ha maggiore successo e non solo in Italia, ma anche negli altri paesi europei dove troviamo una fioritura simile negli stessi anni, soprattutto in Francia, in Germania”.

7 GIORGIO VASARI, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, 1567, ed. curata da J. Recupero, Roma 1963, pp. 339-340. Sulla attribuzione a Pisanello da parte di Vasari non v'è unanimità nella critica che preferisce attribuire gli affreschi a Bicci di Lorenzo.

8 L. D'INDICO, *La Confraternita di Santa Maria della Croce al Tempio*, Firenze, Stabilimento tipografico E. Ducci, 1912.

9 L. ARTUSI, A. PATRUNO, *Gli antichi ospedali di Firenze. Un viaggio nel tempo alla riscoperta dei luoghi di accoglienza e di cura*, Firenze, Semper Editrice, 2000.

10 L. SEBREGONDI, *San Jacopo in Campo Corbolini a Firenze*, op. cit.

11 D. TORDI, *Compagnia di S. Jacopo d'Oltrarno detta del Nicchio o della Notte: fatti principali di vita esteriore*, Firenze, tip. Rinaldi, 1927; L. ARTUSI, A. PATRUNO, *Deo Gratias, storia, tradizioni, culti e personaggi delle antiche confraternite fiorentine*, Roma, Newton Compton Editori, 1994.



Fig. 1. Firenze, chiesa di san Jacopo in Campo Corbolini.

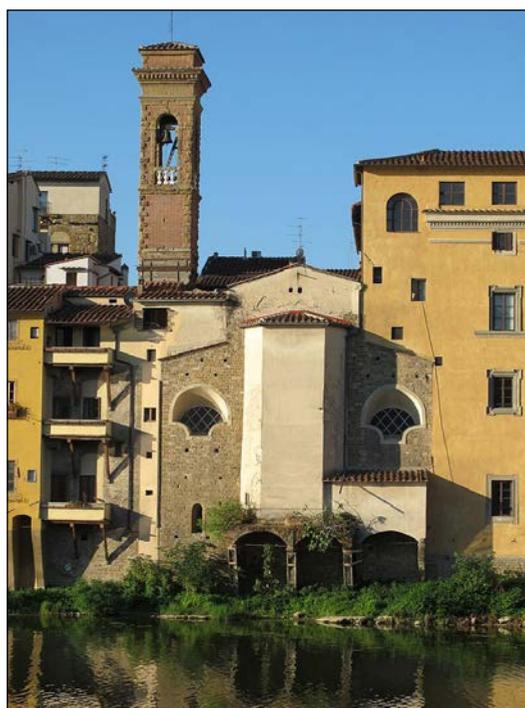


Fig. 2. Firenze, Abside della chiesa di San Jacopo Soprano.

In una città come Firenze l'interesse per il culto di San Giacomo si manifesta anche nel campo artistico, dove nel Quattrocento abbiamo significative espressioni. Della tavola di San Giacomo Maggiore in trono dipinta da Lorenzo Monaco se ne è parlato recentemente in questa stessa rivista¹². Ora proporremo come ulteriore esempio della devozione jacoepa a Firenze, la *Cappella del Cardinale* o di *San Giacomo*, nella chiesa di San Miniato al Monte. La cappella venne fatta costruire per lascito testamentario del cardinale Giacomo di Lusitania (Lisbona, 17 settembre 1433 – Firenze, 27 agosto 1459), che nella sua breve vita aveva ricoperto importanti incarichi ecclesiastici, tra i quali quello di Arcivescovo di Lisbona nel 1455 e successivamente, dal 1456 al 1459 a Roma, quello di cardinale diacono, titolare della chiesa di Sant'Eustachio. Figlio del Infante Pedro de Avis e di Isabel de Urgel, apparteneva alla famiglia reale portoghese in quanto nipote del re João I di Portogallo e cugino e cognato del re Alfonso V. Alla sua repentina morte i familiari vollero dedicargli una cappella a San Miniato al Monte, le cui decorazioni vennero commissionate ad alcuni dei più famosi artisti dell'epoca tra cui Bernardo Rossellino, Antonio e Piero del Pollaiuolo, Alesso Baldo inetti e Luca della Robbia¹³. La cappella è conosciuta come *Cappella del Cardinale* o di *San Giacomo* in quanto suo patrono.

San Giacomo domina la splendida pala d'altare (1466-1467) opera di Antonio Pollaiuolo e suo fratello Piero; l'Apostolo è dipinto al centro, accompagnato dai santi Vincenzo, in quanto patrono di Lisbona e da Eustachio, in allusione al suo titolo cardinalizio¹⁴. Il Santo è raffigurato come Apostolo e pellegrino secondo un'iconografia molto diffusa in Italia: la lunga tunica e i piedi nudi coperti solo da sandali alludono alla sua condizione apostolica, mentre il bordone a quella di protettore dei pellegrini secondo il celebre brano evangelico: “[In quel tempo] Gesù chiamò a sé i dodici e prese a mandarli a due a due e dava loro potere sugli spiriti impuri. E ordinò loro di non prendere per il viaggio nient'altro che un bastone: né pane, né sacca, né denaro nella cintura; ma di calzare sandali e di non portare due tuniche”¹⁵. Ai piedi di San Giacomo troviamo un cappello quattrocentesco ornato da una conchiglia pellegrina, che completa una figura imponente nata sicuramente dalla mano di Antonio Pollaiuolo, mentre altrove nel dipinto si riconosce il tratto pittorico di suo fratello Piero.

12 R. CONCAS, *Le regole della Divina proporzione nel san Giacomo in trono di Lorenzo Monaco*, in “Compostella”, 42 (2021), pp. 4-12.

13 G. M. GUIDETTI, *La Cappella del Cardinale del Portogallo a San Miniato al Monte*, in AA.VV., *Cappelle del Rinascimento a Firenze*, Editrice Giusti, Firenze 1998.

14 La pala è oggi conservata presso la Galleria degli Uffizi, sostituita nella cappella da una copia.

15 Mc 6,7-13.



Fig. 3. Firenze, Abbazia di San Miniato al Monte. AA.VV., Cappella del Cardinale o di San Giacomo.

Negli stessi anni (1453-1455) riscontriamo uno specifico segno della simbologia jacobea nella Basilica di Santa Croce dove si costruisce il monumento funebre di Carlo Marsuini. Cancelliere della Repubblica di Firenze, filosofo, scrittore ed umanista¹⁶. Opera di Desiderio da Settignano, costituisce uno degli esempi più raffinati delle tombe ad arcosolio di epoca rinascimentale. Il sarcofago è poggiato su uno zoccolo, con un fregio di vasi con fiori e racemi, sorretto da zampe leonine, con una conchiglia alata al centro. Si tratta di un esplicito riferimento al concetto del *tempus fugit*, il tempo che viene portato via inesorabilmente da una conchiglia alata, che è in questo caso conchiglia compostellana, come indicano i due fori per agganciarla alla cappa del pellegrino. Un'allegoria che trae origine dalla metafora dell' *homo viator*, spesso raffigurato appunto come un pellegrino con le proprie insegne diretto verso una meta lontana, rappresentata simbolicamente dalla Gerusalemme celeste¹⁷.

16 P. DE VECCHI, E. CERCHIARI, *I tempi dell'arte*, vol. 2, Milano, Bompiani, 1999.

17 F. CARDINI, L. RUSSO, *Homo viator Il pellegrinaggio medievale*, La Vela, Viareggio, 2019.



Fig. 4. Firenze, Basilica di Santa Croce. Desiderio da Settignano, Monumento funebre di Carlo Marsuppini.

La Firenze del Rinascimento affida alle arti plastiche numerose rappresentazioni di San Giacomo o Jacopo. Spesso nell'ambito più generico degli apostoli o insieme ad altri santi. Ad esempio nelle nicchie esterne della chiesa di Orsanmichele troviamo raffigurato un San Jacopo posto tra le statue dei quattordici protettori delle Arti di Firenze. Attribuita a Niccolò di Pietro Lamberti, l'immagine venne commissionata nel 1410 dall'Arte dei Vaiai e Pellicciai; oggi è conservata nel Museo della chiesa, mentre all'esterno è sostituita da una copia che sovrasta un altorilievo quadrilobato con la *Decollazione di San Jacopo*¹⁸.

¹⁸ P. GRIFONI, F. NANNELLI, *Le statue dei santi protettori delle arti fiorentine e il Museo di Orsanmichele*, Quaderni del servizio educativo, Edizioni Polistampa, Firenze 2006.



Fig. 5. Firenze, Chiesa di Orsamichele, Niccolò di Pietro Lamberti, Statua di San Giacomo.

Nella cappella dei Pazzi in Santa Croce, tra i tondi robbiani che la adornano, spicca un *San Giacomo il Maggiore*, attribuito a Luca della Robbia (1400-1482) che non dimentica di porre in rilievo il bordone e la conchiglia¹⁹.

Sempre a Luca della Robbia si deve il trittico presente nella Cattedrale dei SS. Maria Assunta e Giovanni Battista di Pescia, eseguito tra il 1459 e il 1470. Rappresenta una splendida Madonna con bambino tra San Giacomo con il suo immancabile bordone e San Frediano, o forse meglio San Biagio, titolare dell'o-

¹⁹ F. GARGANI, *La Cappella Pazzi a Santa Croce*, in AA.VV., *Cappelle del Rinascimento a Firenze*, op. cit.



Fig. 6. Firenze Basilica di Santa Croce, Cappella de' Pazzi. Luca della Robbia, Tondo di San Giacomo.

ratorio già dell'Ordine di San Jacopo di Altopascio, come ricorda lo stemma del tau in basso a sinistra²⁰.

Non sono i soli esempi robbiani, giacché la famosa famiglia di artisti fiorentini continuerà a rappresentare San Giacomo anche nel Cinquecento, identificandolo sempre con il suo bordone pellegrino e la conchiglia, come ad esempio il medaglione con il volto del Santo nei chiostrì della Certosa di Firenze²¹, o la sua immagine nel Tabernacolo delle Fonticine nei pressi del mercato di San Lorenzo²².

D'altra parte è possibile rilevare in questi anni la raffigurazione di San Giacomo in compagnia di altri santi, in diverse pale d'altare. Tra queste la tavola commissionata da Stefano di Pietro di Jacopo Boni a Domenico Ghirlandaio nel 1493 (1492 secondo il calendario fiorentino dell'epoca) per la sua cappella nella

20 *Luca e Andrea Della Robbia Un archetipo: storia, restauro e ricollocazione*, Claudio Della Bartola, Antonella Galli (a cura di), Pisa, Pacini editore Ospedaletto, 2002.

21 Attribuito a Giovanni della Robbia e aiuti, 1523.

22 Venne realizzato nel 1522 da Girolamo o Giovanni della Robbia. Cfr. C. CRESTI, *Le fontane di Firenze*, Firenze, Bonechi, 1982, pp. 66-69.

chiesa di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, in Borgo Pinti. Il Santo è rappresentato secondo l'iconografia più tradizionale e diffusa in Italia, con tunica, sandali, vangelo e bordone, insieme a San Pietro e Santo Stefano, santi eponimi della famiglia Boni.

Dalla chiesa di San Jacopo Soprarno, contigua alla sede e all'ospedale della omonima confraternita, procede la pala di Arcangelo del Sellaio detta della Pietà e santi fatta realizzare da Jacopo di Michele Ermini nel 1491, con i santi protettori della famiglia, tra cui appunto San Jacopo, anche in questo caso rappresentato con tunica, libro e bordone²³.

In questi anni San Giacomo-Jacopo non è sconosciuto agli abitanti di Firenze che accorrono alle celebrazioni fatte in onore dell'Apostolo ed assistono ai drammi di tematica compostellana rappresentati in occasione delle sue principali festività, con modalità e caratteri che ne faranno un genere assai apprezzato e diffuso nel secolo seguente²⁴.

Nel periodo da noi preso in esame, Nerida Newbiggin documenta drammi sacri sulla vita e martirio di San Giacomo tra il 1467 e il 1482. In particolare riporta per il 1482 un documento in cui si parla di un prestito concesso ad Andrea di Piero de' Medici e a Zanobi Salvetti, stipulato allo scopo di erigere un palco sui cui rappresentare "... festum ibidem sancti Jacobi, quod festum a vulgaribus dicitur *La festa del Pellegrino*"²⁵. La rappresentazione chiamata popolarmente "festa del Pellegrino" si svolgeva in città ad opera di compagnie o confraternite generalmente nella piazza antistante la chiesa del proprio patrono, come quella realizzate nel 1473, quando "Domenica a dì primo d'agosto, in Firenze dinanzi alla antica chiesa di San Iacopo tra le fosse si fece una festa della rappresentazione di San Iacopo"²⁶. La tematica è quella del pellegrino, la forca e il gallo che troverà una vasta eco nel *Miracolo dei tre pellegrini*, un dramma sacro che avrà un grande diffusione nel Cinquecento e inizio del Seicento. Nerida Newbiggin ne ricostruisce la trama secondo una narrazione che verrà ripresa nelle Sacre Rappresentazioni:

23 La pala, recentemente restaurata, si trovano ora presso l'*Accademia di Belle Arti* di Firenze, AA.VV., *Galleria dell'Accademia*, Firenze, Giunti, 1999.

24 P. CAUCCI VON SAUCKEN, *La tematica jacobea nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e del Seicento*, in *Atti del Convegno Teoría y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana* (Roma, 16-19 novembre 1978), a cura de Francisco Ramos Ortega, Salamanca Publicaciones del Instituto Español de Cultura y de Literatura de Roma, 1981, pp. 471-484.

25 N. NEWBIGGIN, *Le rappresentazioni fiorentine dei miracoli di San Iacopo Maggiore*, in "Compostella", 42 (2021), p. 13. La studiosa identifica il dramma rappresentato nella festa del pellegrino con "...*La rappresentazione di Sa' Iacopo Maggiore* che si trova nello zibaldone di Giovanni Antonio Scarlatti, compilato nel periodo 1470-1473 e conservato nella Veneranda biblioteca Ambrosiana di Milano. Lo stesso codice contiene anche *La Festa del pellegrino* contenuta in altri quattro codici e stampata nel secolo successivo in due redazioni diverse fra di loro e diverse dal testo manoscritto".

26 *Ibidem*.

...[la Festa del pellegrino] ...in tutte le sue versioni, presenta tre pellegrini, madre, padre e figlio, che vanno al santuario di San Jacopo di Compostella. Durante una tappa de loro pellegrinaggio, la figlia dissoluta di un oste tenta di sedurre il giovane, è quando è rifiutata, gli nasconde una tazza d'argento nella borsa per accusarlo di furto e, di conseguenza, per farlo arrestare ed impiccare. I genitori fidando nel Signore, continuano per Compostella, e tre mesi dopo, trovano il figlio ancora vivo sulla forca, perché tenuto in vita dal santo...²⁷

Seguirà poi il secondo evento prodigioso con la resurrezione dei galli di fronte all'incredulo giudice che aveva condannato il giovane.

Le Sacre Rappresentazioni del Cinquecento e Seicento daranno una grande diffusione alle tematiche compostellane come attestano i numerosi libretti che ne riportano il testo, pubblicati a Firenze e in Toscana perlomeno fino al 1621 con il titolo di:

Rappresentazione di un Miracolo di un pellegrino,
Rappresentazione di un Miracolo di due pellegrini,
Rappresentazioni di un Miracolo di tre pellegrini.

Se la più diffusa è senza dubbio la *Rappresentazione dei tre pellegrini*, anche le altre due ebbero un notevole successo e puntuale riscontro nell'iconografia, giacché si trattava di una materia che aveva la propria radice nel Codice Callistino e contestualmente proponevano temi ben conosciuti nel mondo e nelle confraternite legate al pellegrinaggio²⁸.

27 Ivi, p. 15.

28 CAUCCI – ARLOTTA, *San Giacomo, la forca e il gallo. Atlante delle opere d'arte in Italia*, cit., p. 22: "È possibile ricostruire facilmente le rispettive fonti. Tutte hanno origine nei miracoli riportati nel libro secondo del callistino. Il primo gruppo fa riferimento al miracolo in cui si narra la storia del pellegrino ingannato e spinto al suicidio dal diavolo e salvato poi da San Giacomo. Il secondo alla nota vicenda dei trenta pellegrini lorenese che abbandonano, tranne uno di loro, un pellegrino infermo, infrangendo una delle regole fondamentali del pellegrinaggio, mentre il terzo gruppo si riferisce al miracolo del pellegrino, la forca e il gallo. Trattandosi di elaborazioni tardive, vi sono molte varianti, molte contaminazioni, presenza di elementi spuri che peraltro rendono da un punto di vista teatrale più avvincente ed interessante la vicenda".



Fig. 7. Sacre Rappresentazioni fiorentine. *Miracolo di un Pellegrino.*

In tale contesto artistico e devozionale maturano i diari di tre pellegrini che iniziano il loro viaggio da Firenze²⁹. Il primo di Padre Lorenzo, Rettore della chiesa firolana di San Michele, che si mette in cammino prima del 1472³⁰ e di due anonimi pellegrini fiorentini che vanno a Santiago rispettivamente nel 1477³¹

29 Va detto che lo stesso interesse lo troviamo nella letteratura odeporica europea dell'epoca: nella seconda metà del Quattrocento vengono redatti i resoconti del nobile boemo Leo von Rozmital che unisce il pellegrinaggio a Santiago a quello di Gerusalemme (1465-67), del pellegrinaggio di Jean de Tournai (1488) che in un unico viaggio mette insieme Roma, Santiago, Gerusalemme e Loreto, di Geronimo Münzer (1494), di Hermann König von Vach (1495) che costituisce la prima preziosa descrizione dell'itinerario a Santiago pubblicata a stampa e lo straordinario resoconto dei pellegrinaggi a Roma Santiago e Gerusalemme del nobile cavaliere renano Harnold von Harff (1496-99). Si tratta di una letteratura di maggiore e migliore qualità di quella pellegrini italiani della stessa epoca che tuttavia, offrono una cospicua messe di informazioni su ogni aspetto del pellegrinaggio compostellano, in particolare sugli itinerari che in genere costituiscono la parte più estesa e curata del racconto. Non dobbiamo dimenticare che in questo periodo c'è una forte ripresa della cultura e civiltà dei pellegrinaggi, non solo a Santiago, ma anche a Roma e Gerusalemme a cui si raggiunge quello emergente di Loreto.

30 G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia* (ms. n. 900-8773 della Bibliothèque Nationale di Parigi), in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, a cura di ID. (Perugia 23-24-25 settembre 1983), Università degli Studi di Perugia, Perugia 1985, pp. 311-343.

31 M. DAMONTE, *Da Firenze a Santiago di Compostela: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477*, in «Studi medievali», XIII (1972), pp. 1043-1067.

e tra il 1450 e il 1482³². Se aggiungiamo che la più antica relazione di un viaggio a Santiago indica un itinerario che da Venezia³³ tocca Firenze, da dove probabilmente passa anche Gaugello Gaugelli, il quale si recherà da Urbino a Pisa³⁴, possiamo evidenziare un ruolo centrale di Firenze nell'ambito dei pellegrinaggi compostellani nel Quindicesimo secolo ed in particolare nella sua seconda metà.

Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia è riportato in un poemetto in ottava rima attribuito in passato a Francesco Piccardi, copista di professione e come tale suo trascrittore, mentre è opera, come ha chiarito Giovanna Scalia, di Padre Lorenzo, Rettore della parrocchia di San Michele a Castello nei pressi di Fiesole³⁵. Il testo fa parte di un manoscritto, conservato presso la *Bibliothèque Nationale de France* che contiene anche un *Viaggio d'andare al Sepolcro*³⁶.

Come in gran parte della letteratura odeporica e di viaggio se ne riscontrano gli elementi costitutivi: l'itinerario, le tappe, i luoghi dove alloggiare, le devozioni da compiere, la descrizione della città di Santiago. Condizioni che troviamo delineate con chiarezza nel testo e alle quali si aggiunge un forte afflato religioso concretizzato in continue esortazioni di carattere morale e spirituale.

Dopo un'invocazione a Dio Padre e alla Vergine, Padre Lorenzo rivolge al futuro pellegrino consigli e precise indicazioni; innanzitutto dovrà sistemare le faccende familiari ed economiche affinché non lo accompagnino nei pensieri durante il pellegrinaggio. Non dovrà abbandonarsi a chiacchiere disoneste, eleggere la sobrietà come regola fondamentale, non dovrà farsi coinvolgere dalla voglia di camminare oltre misura, né prendere come compagni di viaggio più di due pellegrini e soprattutto fare elemosine ai poveri. In special modo dovrà affidarsi alla protezione di San Jacopo verso il quale ha una devozione totale. Il Santo viene visto come protettore dei pellegrini: "tal barone farà tuo membri possenti" (c.101v), "ch'el barone ti difenda in ogni lato" (ivi); "da tal barone niuno fu 'mmai disolato / e la sua grazia aiuta ogni perregrino" (ivi); "o barone Santo Jacopo maggiore/ noi conosciamo te essere più potente/.../ da gran pericoli ogniuno fai esente" (ivi); come Apostolo tra i più importanti: "Primo segretario di Giesù se' posto" (c.102v); "Piantator se' della Chiesa santa / primo martire se' del numero sacrato"

32 R. DELFIOL, *Un altro "itinerario" tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella*, in «Archivio Storico Italiano», 1979 (CXXXVII), pp. 599-613.

33 *Da Veniexa per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via da Chioza*, a cura di A. Mariutti de Sánchez Rivero, in «Príncipe de Viana», Pamplona, 1967 (XXVIII), pp. 484-511.

34 G. GAUGELLI, *Viaggio de sam Iacomo de Gallicia*, a cura di A. Sulai Capponi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.

35 G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, cit., pp. 312-313: "L'autore del devoto poemetto è invece da identificare con un sacerdote di nome Lorenzo, (come si legge al f.4r della prima relazione del *Viaggio d'andare al Sepolcro*) 'rettore' come egli stesso si definisce della parrocchia di S. Michele a Castello, chiesa dipendente dalla Pieve di Santo Stefano in Pane, situata a Nord di Firenze e ad Est di Fiesole".

36 Ivi, p. 312.

(ivi 9); “In cielo e terra tuo nome è scritto/ per tutto il mondo tuo figura a santo è pinto” (ivi); quindi come intercessore presso Dio: “perpetuo interccioxore per noi sarai” (c108v); “te onoriamo e llui adoriamo / sotto il tuo patrociniò ci fondiamo” (ivi); “tu protettore e prochuratore grazioso/ de tuoi servi esser chustodia ài vanto” (c.110v); e Ma è anche colui che ha diffuso la chiesa in Spagna, colui che ha assistito alla trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor, che gli è stato vicino nell’orto degli olivi, che ha subito il martirio il 25 luglio...

Alcuni passaggi del poemetto sono strettamente legati alla cultura del pellegrinaggio come quando indica nei primi fogli il rituale della partenza che ricalca quello già delineato nel sermone *Veneranda Dies* del *Codex calixtinus*³⁷. Padre Lorenzo lo adatta ai suoi tempi:

Quel dì che vuoi pigliare il chamino
alla Chiesa bordone e tasccha porta
quivi udirai l’uficio divino
ivi chonfessa co’ mente achortta
a comunicharti abbi il cor fino...³⁸

Un’iniziazione al pellegrinaggio che dal *Veneranda Dies* a Nicola Albani segue lo stesso modello: la benedizione rituale del bordone e della scarsella (gli *Arnesi peregrineschi* per Nicola Albani, qui *bordone e tasccha*), la confessione, la comunione...³⁹

La parte centrale è costituita dalla descrizione dell’itinerario; Padre Lorenzo segue il cosiddetto Cammino della costa. Parte da Firenze in una data che non precisa, ma che non va oltre il settembre del 1472 come viene indica-

37 J. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2001. Lo stesso in lingua spagnola e galega.

38 G. SCALIA, *Il viaggio d’andare a Santo Jacopo di Galizia*, cit., p. 327 (c.100v).

39 N. ALBANI, *Veridica Historia, o’ sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia fatto dal Sig. Nicola Albani, Nativo della città di Melfi*, a cura di Francesco Corona e Raffaele Nigro, Melfi, Parco letterario Federico II, 2023, p. 18. “Onde avendo già parlato col Padre Rettore, che far dovevo Io il Viaggio di S. Giacomo di Galizia, ed il medemo mi disse già la maniera come Io far dovevo, che in un primo ci voleva la Messa nella propria Cappella di S. Giacomo, come Io già sborzaì 10. carlini per Celebrare detta Messa, poi il medemo Rettore mi confessò, ed il med^o. uscì con la Messa in detta Cappella di S. Giacomo, che lì dovevo Io comunicarmi e far la funzione di vestirmi da Peregrino, che mi diede l’ordine di tener preparati tutti l’Arnesi Peregrineschi che nella Communione mi dovevo Vestir, come già Io stavo genuflesso à piedi dell’Altare, che nel tempo già della Communione mi fece pigliar l’Abito da Peregrino accomodato come fusse un Camiso che alle volte si mette il Sacerdote quando si veste per dir Messa, e tutto il rimanente stava in terra sù del gradino dell’Altare che solo l’Abito avevo sù delle mie braccia, che prima di comunicarmi si voltò il Sacerdote, e lesse tutto quello che legger si doveva con un altra Messale, e mi diede la Santa Benedizione con l’acqua santa à me, e tutti l’Arnesi Peregrineschi che portar dovevo addosso con Nome del Padre, Figliolo, e Spirito Santo, e con le proprie mani il sacerdote mi pose l’Abito da Peregrino addosso, ed immediatamente mi cibò col Sacro Pane della Santa Communione”.

ta dal Piccardi nell'ultimo foglio del manoscritto⁴⁰ e, toccando Prato e Pistoia, raggiunge innanzitutto Lucca⁴¹. Il percorso è lineare e segue con alcune significative varianti di un tracciato che doveva essere usato da molti pellegrini che partivano dalla Toscana. Da Lucca percorre tutta la costa ligure fino a Nizza, transitando per quelle vie interne e quei luoghi in cui la tradizione riporta sia vissuta Santa Maddalena; in seguito punta su Avignone, già città dei Papi e per questo inserita appieno nell'immaginario medievale. Si dirige poi a Nîmes, attraverso la *via tolosana* che era stata ben descritta nel *Codex Calixtinus*, entrando però in Spagna e nel *Camino de Santiago* da Roncisvalle e non dal valico di Somport, classico inizio del pellegrinaggio per coloro che provenivano dalla *via tolosana*.

L'itinerario è molto dettagliato, anche se spesso i toponimi vengono storpiati e riportati privilegiando quello che viene percepito attraverso la fonetica in luogo del loro corretto etimo. Aggiunge brevi annotazioni come quando a Capostang afferma di piangere per "disagio e stracchezza", mentre a Tolosa può riposarsi "... con ogni cosa" e a un prezzo conveniente.

L'arrivo a Santiago è descritto con sincera emozione: giunto a Labacolla (*Vacchetta*), salirà il Monte del Gozo (*Mongioia*), da dove si scorgono le guglie della cattedrale e si dirigerà cantando il *Te Deum* verso la sospirata *Chiesa del Baron*:

A una legha Vacchetta schorgi
 una lega con gloria chantando
 benedetto Iddio che gli aiuti porgi
 alla Mongioia giungni lagrimando
 alla Chiesa del Baron ti volgi
 te 'Ddeo laudamus va' chantando
 questa e altre orazioni dirai
 contenplando Iddio il perdono arai⁴².

Il testo si conclude con lungo inno (dalla carta 108v, alla carta 112r)⁴³ indirizzato a *San Jacopo cittadino dell'alta patria*, in cui loda le virtù del *baron santo*, che con la sua protezione ha permesso la realizzazione del lungo e difficile viaggio.

40 G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, cit., p. 343, nel manoscritto c. 112r: "Finito per me Francescho Picchardi el viaggio del Sipolchro e di Santo Jacopo di Galizia. Scritto questo il 20 di settembre 1472".

41 Padre Lorenzo per raggiungere Lucca segue sostanzialmente un percorso ripreso in epoca attuale con la denominazione di *Cammino di San Jacopo*. Cfr. N. FERRARI, *Il Cammino di San Jacopo in Toscana*, Pistoia, Nuove esperienze, 2019.

42 G. SCALIA, *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia*, cit., p. 337 (nel ms. c. 108v).

43 Ivi, pp. 337-342.

Pochi anni dopo un altro pellegrino, questa volta anonimo, partirà da Firenze. Anche lui lascia un resoconto di viaggio oggi conservato nella Cornell University Library di Ithaca (New York) e fatto conoscere da Mario Damonte⁴⁴. Il racconto si inizia con un lungo incipit:

Al nome di Dio e della gloriosa Vergine Maria colla qual gratia daremo lume, a chi volesse andare al beato messere sancto Antonio e al glorioso apostolo messere sancto Iachopo, di tutto questo viaggio fatto l'anno 1477 partendosi di Firenze, di luogho in luogho chome si truova città, ville et chastella; e chosì porreno per ighura le miglia quante sono da uno luogho a un altro dal lato di fuori. E in prima ci partimo di Firenze, bella e nobilissima ciptà, bene popolata e piena d'artefici...⁴⁵

Da questo ampio inizio apprendiamo che il pellegrinaggio è iniziato a Firenze nel 1477 e che si pone come guida per chi volesse visitare i santuari di Sant'Antonio di Vienne e di Santiago de Compostela. Va segnalato questo abbinamento, perché lo troveremo in altri itinerari dell'epoca in cui le due devozioni sono unite; un legame che si riflette nell'iconografia, dove troviamo spesso vicini San Giacomo e Sant'Antonio Abate. Il Santuario della Motte-Saint-Didier poteva essere raggiunto abbastanza facilmente da chi era diretto a Santiago, passando per il valico del Moncenisio piuttosto che per quello del Monginevro, come farà anche l'altro anonimo pellegrino fiorentino di cui tratteremo.

44 Cfr. nota n. 31. Per il testo ci atterremo alla recente trascrizione di Giada Bettini riportata nella Tesi di Laurea diretta da Tommaso di Carpegna Gabrielli Falconieri, In *itinere stellarum: la letteratura odeporica compostellana, in particolare il viaggio fatto l'anno 1477 da un anonimo fiorentino*, discussa presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, anno accademico 2017-2018, pp.75-93. Consultabile in www.academia.edu/36927133/

45 Ivi, p. 75.

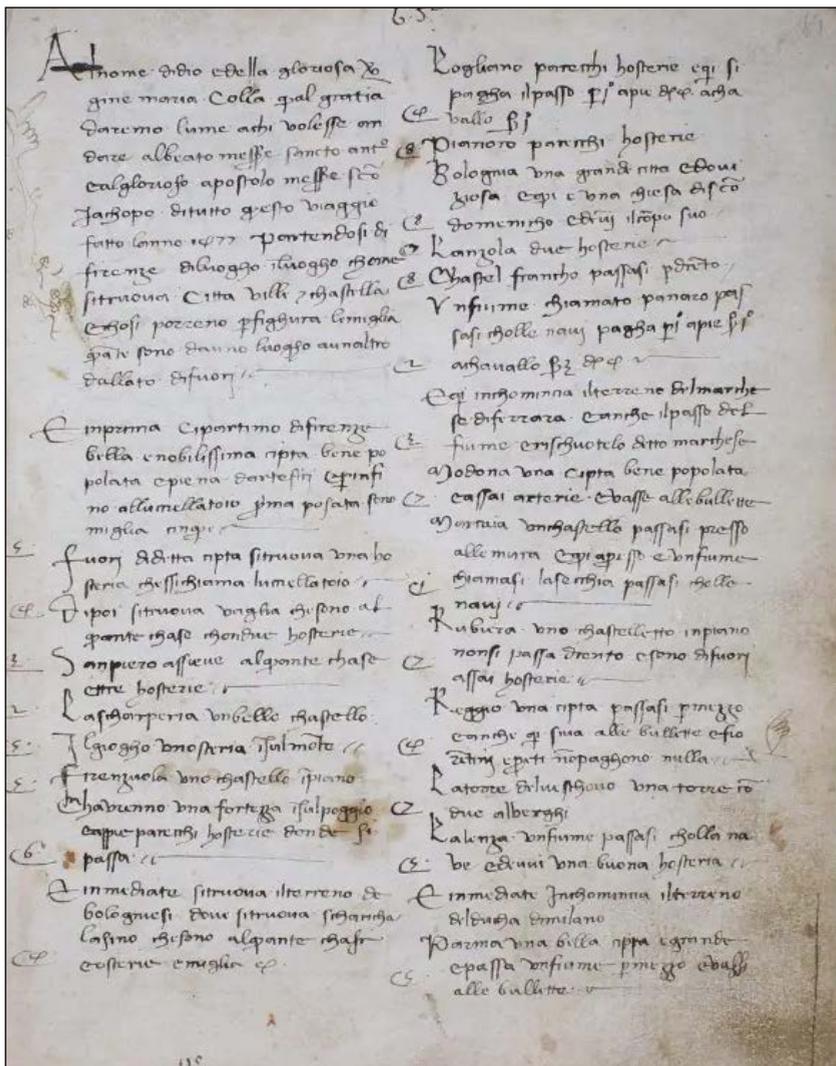


Fig. 8. Incipit della relazione del 1477 di un anonimo pellegrino fiorentino.

Il manoscritto descrive un itinerario che partendo da Firenze supera gli Appennini dal passo di Scarperia, raggiunge Bologna, si inserisce nella via Emilia che segue fino al Po; dal lato sinistro del fiume tocca Voghera, Alessandria, Asti e punta alle Alpi, superate attraverso il valico del Moncenisio, una scelta che permette di raggiungere il Santuario di Sant'Antonio di Vienne. Da lì ridiscende il Rodano, passa per Avignone entra nella *via tolosana* che lo porta a Roncisvalle e al *Camino de Santiago*. Come variante indica il percorso da seguire da León per raggiungere San Salvador di Oviedo.

L'anonimo pellegrino, probabilmente un artigiano o mercante fiorentino, è molto interessato ai luoghi dove trovare alloggio e alle attività artigianali che indica spesso, come a Tolosa che definisce ... *bella e grande città piena d'artefici d'ogni arte, e molto merchantile; e è e borghi da ogni lato grandi ed ècci molte buone hosterie...*⁴⁶ Non trascura, vicino alla descrizione degli alloggi e delle reliquie da venerare, annotazioni di carattere artistico. Le cattedrali di Burgos e León gli paiono molto belle, in special modo quest'ultima:

...E qui è una bella chiesa di Sancta Maria Maggiore, che è il duomo, ed è la più bella chiesa che noi abbiamo trovata per di qui a Firenze; e all'altare maggiore è una bella tavola alta braccia 20 et largha braccia 40 e molto bene lavorata di pennello e molte figure; e nel mezzo è l'Assunzione di Nostra Donna, quando ella n'andò in cielo, di rilievo chon molti angioi che è una mirabile chosa. Ècci el choro lavorato d'intaglio che sa le tre gradi tutto a ffighure di rilievo, che mai vidi la più bella chosa né più maravigliosa⁴⁷.

Meno interessante gli pare invece Compostella che descrive come *una ciptà picchola et drento porcinoso; e pochi artigiani*⁴⁸. Si salva solo la cattedrale che è una *bella chiesa secondo la ciptà ... ,officiata da preti; bella chericheria, molti chalonachi*⁴⁹. Addirittura non parla del corpo del Santo che in precedenza aveva detto di aver visto a Toulouse, mentre cita la testa di San Giacomo il Minore. In compenso afferma che *qui è il perdono a chi va a Sancto Iacopo*⁵⁰.

Infine nello stesso periodo troviamo un testo conservato nella Biblioteca Riccardiana di Firenze che descrive il pellegrinaggio a Santiago di un altro anonimo pellegrino che parte anch'egli da Firenze nella seconda metà del Quattrocento. Il manoscritto contiene un compendio delle "Mirabilia urbis Romae" e una "Magnificenza del prete Gianni" che mostrano le curiosità e gli interessi del compilatore per tematiche connesse al mondo e alla cultura dei pellegrinaggi. Renato Delfiol che ha fatto conoscere il testo, ritiene che possa essere stato scritto tra il 1450 e il 1484⁵¹. Delfiol pensa che nella seconda metà del Quattrocento si assista in Italia ad una ripresa della devozione connessa ai pellegrinaggi, anche se la considera di carattere popolare e miracolistica, in contrasto con la prima parte del secolo in cui la *devotio moderna*, e direi anche la mutata situazione epistemologica

46 Ivi, p. 83.

47 Ivi, p. 87.

48 Ivi, p. 89.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 R. DELFIOL, *Un altro «itinerario» tardo-quattrocentesco...*, cit., p. 600.

determinata dalla raffinata cultura dell'Umanesimo, avevano in parte emarginato la religiosità più devozionale⁵².

Come Padre Lorenzo, il nostro anonimo pellegrino raggiunge innanzitutto Lucca, da dove segue fino a Piacenza il tracciato della via francigena. Da lì costeggia la sponda destra del Po, passando per Alessandria, Asti e Rivoli fino ad immergersi nel valico del Moncenisio. Un percorso che permetterà a lui, come a molti pellegrini italiani, di visitare il famoso Santuario de La-Motte-Saint-Didier a cui dedica la descrizione più lunga e dettagliata del racconto:

Nella Mota è la chiesa di santo Antonio et è una bella terra piena di artefici et la chiesa è bella et richa et ha cinque navi et di intorno intorno ha le cappelle di gradi signori et è l'altare magiore tutto d'ariento; la tavola d'in sull'altare e dinanzi l'altare et di sopra l'altare è uno cassono d'ariento nel quale dicono essere el corpo di santo Antonio et in una cappella a mano ritta ch'è del duca di Milano vi è el braccio di santo Antonio richo e bene adorno; e nella cappella maggiore ve n'è di molti frammenti e imagine d'ariento di miracoli ha facto dicto santo et più in una cappella pure a man ritta vi è uno bellissimo sipolcro con le Marie, una delle belle cose che si vedessi mai et molte altre cose per la chiesa vi è d'evore, che chi vi andrà le vedrà...⁵³

Continuerà poi per la *via tolosana*, Roncisvalle (È una bella chiesa e evi una crocie d'ariento grandissima et grossa che lla rechò Carlo di Jerusalem; e evi de capegli della nostra donna e evi la staffa del vescovo Turpino, e un corno d'Orlando, e evi sotterrato el vescovo con dodici paladini...) ⁵⁴ e il classico *Camino de Santiago*. Va notato che a León viene descritta la deviazione per San Salvador de Oviedo (*Dal Leone si piglia la via a man ritta e vassi a Campomagnio, andando dal Salvatore...*) ⁵⁵ con l'intento di visitarvi il gran numero di reliquie contenute nella *Cámara Santa* della cattedrale di San Salvador, mentre una volta a Santiago aggiunge la prosecuzione per Finisterre.

Mentre è molto attento alle reliquie e alle devozioni che trova lungo l'itinerario dedica solo poche parole alla meta:

52 Ivi, p. 601: "Per un testo che, almeno nella sua forma esterna, si presenta come uno scritto religioso è d'obbligo chiedersi di quale tipo di mentalità sia espressione [...]. L'epoca ormai ha visto la decadenza del pellegrinaggio in quanto tale, in quanto *peregrinatio*; l'atmosfera religiosa della *devotio moderna* ha fatto sentire la sua influenza anche negli ambienti comunali italiani, sono ormai diffuse le guide spirituali che permettono di lucrare l'indulgenza prima connessa col pellegrinaggio semplicemente meditando su un elenco di luoghi pii; i resoconti abbondano di particolari "turistici" oppure di elementi che li riavvicinano alle pratiche di mercatura e ai vari rattati *De recuperatione Terrae Sanctae*. Questo processo di snaturamento di questa categoria di scritti devoti cessa durante il '400 e si ha un'inversione di tendenza: vengono recuperati elementi di religiosità spicciola – oseremmo dire – feticistica che sembravano ormai abbandonati. A una fase analoga appartiene questo itinerario consistente, oltre che nella sommaria descrizione dei luoghi, nella elencazione delle reliquie conservate nei santuari, la cui meravigliosità sembra superare quella del santuario maggiore la cui visita costituisce il motivo – o il pretesto – del viaggio".

53 Ivi, p. 604.

54 Ivi, p. 608.

55 Ivi, p. 611.

...col nome di Dio si giunge a santo Iacopo; et bella città chiamata Compostella e nella chiesa et avi la testa di santo Iacopo; così dicono havervi el corpo⁵⁶.

Possiamo notare che i due testi anonimi mostrano alcune similitudini: la stringatezza del linguaggio, la cura con cui vengono indicate le distanze, il maggior rilievo che viene dato all'itinerario piuttosto che a Santiago de Compostela, l'indicazione della deviazione per il santuario di Sant'Antonio di Vienne, l'inserimento della possibilità della visita ad Oviedo al santuario di San Salvador e infine il prolungamento per Finisterre; è singolare notare come, per entrambi gli anonimi pellegrini, la città compostellana non susciti alcun apprezzamento estetico.

Comparando i due itinerari con quello di padre Lorenzo, possiamo vedere che tutti transitano per Avignone, tutti seguono la *via tolosana* e il *Camino de Santiago* evidentemente considerate come le vie più utilizzate dai pellegrini italiani per raggiungere Compostella.

Per arrivare alla Francia da Firenze, invece, ci sono varie possibilità; due dei nostri pellegrini scrittori raggiungono innanzitutto Lucca e si immettono nella *Francigena* utilizzata verso Nord dai pellegrini compostellani. Padre Lorenzo, in seguito, sceglie la costa ligure, mentre i due anonimi valicano le Alpi con il chiaro intento di collegare al loro pellegrinaggio la visita a Sant'Antonio di Vienne; da Avignone il cammino sarà pressoché identico.

In conclusione possiamo dire che effettivamente nel Quattrocento, ed in particolare nella sua seconda metà, si può notare a Firenze un significativo interesse per le tradizioni compostellane, che si manifesta a nostro avviso su due livelli: quello artistico e quello devozionale; più colto e raffinato il primo, più legato alla pietà popolare il secondo. Artisti come il Pollaiuolo, Lorenzo Monaco, Domenico Ghirlandaio Niccolò di Pietro Lamberti, Arcangelo del Sellaio, Desiderio da Settignano, i della Robbia... attingono all'iconografia jacoepa, lasciandoci opere di notevole qualità. Sul piano della religiosità popolare l'espressione più evidente la troviamo nelle *Sacre Rappresentazioni* di tematica compostellana che venivano portate in scena in occasione delle festività del Santo patrono.

Le costruzioni narrative dell'odeopora fiorentina del Quattrocento plasmano un genere ancora essenziale, ancora lontano dalla produzione più letteraria che si manifesterà nei secoli seguenti e che si configurerà, sempre di più, accanto alle finalità devozionali, come letteratura di viaggio.

Completano il quadro alcune confraternite, come quella di San Jacopo d'Oltrarno o di San Jacopo in Campo Corbolini che si dedicano all'assistenza dei pellegrini, ovunque essi vadano e si pongono, per ribadire le proprie funzioni e finalità, sotto il patrocinio dell'apostolo di Galizia.

56 Ivi, p. 612.

Bibliografia

- ALBANI N., *Veridica Historia, o' sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galizia fatto dal Sig. Nicola Albani, Nativo della città di Melfi*, a cura di Francesco Corona e Raffaele Nigro, Melfi, Parco letterario Federico II, 2023.
- ARTUSI L., PATRUNO A., *Gli antichi ospedali di Firenze. Un viaggio nel tempo alla riscoperta dei luoghi di accoglienza e di cura*, Firenze, Semper Editrice, 2000.
- IDEM, *Deo Gratias, storia, tradizioni, culti e personaggi delle antiche confraternite fiorentine*, Roma, Newton Compton Editori, 1994.
- AA.VV., *Galleria dell'Accademia*, Firenze, Giunti, 1999.
- BETTINI G., *In itinere stellarum: la letteratura odeporica compostellana, in particolare il viaggio fatto l'anno 1477 da un anonimo fiorentino*, Tesi di Laurea diretta da Tommaso di Carpegna Gabrielli Falconieri discussa presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, anno accademico 2017-2018. Consultabile in www.academia.edu/36927133/
- CARDINI F., RUSSO L., *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio, La Vela, 2019.
- CAUCCI VON SAUCKEN J., *Il sermone Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Senso e valore del pellegrinaggio compostellano*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2001. Lo stesso in lingua spagnola e galega.
- CAUCCI VON SAUCKEN P., *La tematica jacoepa nelle Sacre Rappresentazioni italiane del Cinquecento e del Seicento*, in *Atti del Convegno Teoría y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana* (Roma, 16-19 novembre 1978), a cura de Francisco Ramos Ortega, Salamanca, Publicaciones del Instituto Español de Cultura y de Literatura de Roma, 1981, pp. 471-484.
- CAUCCI VON SAUCKEN P., ARLOTTA G., *San Giacomo, la forca e il gallo. Atlante delle opere d'arte in Italia*, Pomigliano d'Arco-Perugia, Edizioni Compostellane-Centro Italiano Studi Compostellani, 2021.
- CONCAS R., *Le regole della Divina proporzione nel San Giacomo in trono di Lorenzo Monaco*, in "Compostella", 42 (2021), pp. 4-12.
- CRESTI C., *Le fontane di Firenze*, Firenze, Bonechi, 1982.
- DAMONTE M., *Da Firenze a Santiago di Compostela: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477*, in "Studi medievali", XIII (1972), pp. 1043-1067.
- DELLA BARTOLA C., GALLO A., *Luca e Andrea Della Robbia Un archetipo: storia, restauro e ricollocazione*, Pisa, Pacini editore, 2002.

- DE VECCHI P., CERCHIARI E., *I tempi dell'arte*, vol. 2, Milano, Bompiani, 1999.
- DELFIOL R., *Un altro "itinerario" tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella*, in "Archivio Storico Italiano", CXXXVII (1979), pp. 599-613.
- D'INDICO L., *La Confraternita di Santa Maria della Croce al Tempio*, Firenze, Stabilimento tipografico E. Ducci, 1912.
- FERRARI N., *Il Cammino di San Jacopo in Toscana*, Pistoia, Nuove esperienze, 2019.
- GARGANI F., *La Cappella Pazzi a Santa Croce*, in AA.VV., *Cappelle del Rinascimento a Firenze*, Editrice Giusti, Firenze 1998.
- GAUGELLI G., *Viaggio de sam Iacomo de Gallicia*, a cura di A. Sulai Capponi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
- GUIDETTI, G. M., *La Cappella del Cardinale del Portogallo a San Miniato al Monte*, in AA.VV., *Cappelle del Rinascimento a Firenze*, Firenze, Editrice Giusti, 1998.
- GRIFONI P., NANNELLI F., *Le statue dei santi protettori delle arti fiorentine e il Museo di Orsanmichele*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2006.
- LÓPEZ ALSINA F., *Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos*, in *Santiago, Roma,, Jerusalén*, Actas del III Congreso internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, pp. 213-242.
- MARIUTTI DE SÁNCHEZ RIVERO A., *Da Veniexa per andar a meser San Zacomo de Galizia per la via da Chioza*, in "Príncipe de Viana", Pamplona, XXVIII (1967), pp. 484-511.
- MOCHI M., *Cosimo III e le sinistre informazioni, Pietre Medicee da San Donato a Scopeto, a San Iacopo Sopr'Arno*, Firenze, Press & Archeos, 2017.
- NEWBIGIN N., *Le rappresentazioni fiorentine dei miracoli di San Iacopo Maggiore*, in "Compostella", 42 (2021), pp. 13-23.
- PICCAT M., *Il miracolo jacoepo del pellegrino impiccato*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*. Atti del Convegno internazionale di Studi, a cura di Giovanna Scalia, Perugia, Università degli Studi di Perugia-Centro Italiano Studi Compostellani, 1985, pp. 287-310.
- SCALIA G., *Il viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia (ms. n. 900-8773 della Bibliothèque Nationale di Parigi)*, in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la Letteratura Jacopea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, a cura di ID. Perugia, Università degli Studi di Perugia-Centro Italiano Studi Compostellani, 1985, pp. 311-343.
- SINGUL F., SUÁREZ OTERO J., *Santiago*, Xunta de Galicia, 2004.

- SEBREGONDI L., *San Jacopo in Campo Corbolini a Firenze. Percorsi storici dai Templari all'Ordine di Malta, all'era moderna*, Firenze, Edifir, 2005.
- STORRS C. M., *Jacobean Pilgrims from England to St. James of Compostela. From the Early Twelfth to the Late Fifteenth Century*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994.
- TORDI D., *Compagnia di S. Jacopo d'Oltrarno detta del Nicchio o della Notte: fatti principali di vita esteriore*, Firenze, Tip. Rinaldi, 1927.
- TORTI S., *La chiesa di San Jacopo trafossi e le sue opere d'arte*, Firenze, Tip. Ciardelli, 1909.
- VASARI G., *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Sant'Arcangelo di Romagna, Rusconi libri, 2021.
- VÁZQUEZ DE PARGA L., LACARRA J.M., URÍA RÍU J., *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948.

Santiago y el Grial. Un camino de peregrinación sublimado en el siglo XIV por la literatura caballerescas

Francisco Singul

Abstract

Il XIV secolo fu un periodo di grave crisi per l'Europa, sia demografica ed economica, sia spirituale e istituzionale; un contesto avverso in cui la pietà cristiana continuava ad ispirare il pellegrinaggio a Santiago. Un caso particolare fu quello di quei nobili cavalieri che unirono al loro pio cammino la partecipazione ai tornei e alla crociata contro i musulmani andalusi. La visione del mondo di molti di loro, mediata dall'immaginario del ciclo arturiano, di moda all'epoca, e la situazione reale di un'Europa devastata, conferirono al pellegrinaggio giacobeo una dimensione speciale, impregnata dell'idealismo cavalleresco emanato dalla *Materia di Bretagna*.

Parole chiave: Europa tardo medievale, violenza, guerra, pandemia, decadenza, pietà, pellegrinaggio, Cammino di Santiago, ciclo arturiano, letteratura cavalleresca, visione del mondo medievale.

The 14th century was a time of serious crisis in Europe, both demographic and economic, as well as spiritual and institutional; an adverse context in which Christian piety continued to inspire the pilgrimage to Santiago. A special case was that of those noble knights who combined their pious journey with participation in tournaments and the crusade against the Andalusian Muslims. The worldview of many of them, mediated by the imagery of the Arthurian cycle, fashionable at the time, and the real situation of a devastated Europe, gave the Jacobean pilgrimage a special dimension, impregnated with the chivalric idealism emanating from the *Brittany Matter*.

Keywords: Late medieval Europe, violence, war, pandemic, decadence, piety, pilgrimage, Way of St. James, Arthurian cycle, chivalric literature, medieval worldview.

El siglo XIV constituyó una época de grave crisis en Europa, tanto demográfica y económica como espiritual e institucional; un contexto avverso en el que la piedad cristiana continuó inspirando la peregrinación a Santiago. Un caso especial fue el de aquellos caballeros nobles que compaginaban su viaje piadoso con la participación en torneos y en la cruzada contra los musulmanes andalusíes. La cosmovisión de muchos de ellos, mediatizada por el imaginario del ciclo artúrico, de moda en la época, y la situación real de una Europa devastada, dotó a la peregrinación jacobea de una dimensión especial, impregnada del idealismo caballeresco emanado de la *Materia de Bretaña*.

Palabras clave: Europa bajomedieval, violencia, guerra, pandemia, decadenza, piedad, peregrinación, Camino de Santiago, ciclo artúrico, literatura caballescica, cosmovisión medieval.

Francisco Singul dottore in Storia dell'Arte è uno dei massimi esperti dei temi legati alla cultura jacobea. Collabora con numerose riviste specializzate, oltre a tenere corsi e conferenze; ha organizzato e organizza esposizioni in Spagna e all'estero.

Francisco Singul doctor in History of Art is one of the leading experts on topics related to Jacobean culture. He collaborates with numerous specialized magazines, as well as holding courses and conferences; has organized and organizes exhibitions in Spain and abroad.

Francisco Singul doctor en historia del arte es uno de los principales expertos en temas relacionados con la cultura jacobea. Colabora con numerosas revistas especializadas, además de realizar cursos y congresos; ha organizado y organiza exposiciones en España y en el extranjero.

1. *El contexto internacional*

La peregrinación a Santiago en el siglo XIV mantuvo su vitalidad, trascendiendo los graves problemas de una época caracterizada por sus crisis de subsistencia, pensamiento y espiritualidad. Un ambiente de pesimismo y decadencia en el que el Camino de Santiago siguió jugando un papel determinante en el proyecto colectivo de regeneración social iniciado en el siglo XII¹. Pero además, durante el siglo XIV participaron de modo significativo los *pugnatores*, uno de los tres órdenes del cuerpo social del medievo², quienes hacían compatible su viaje piadoso hasta la tumba de Santiago el Mayor con su participación en torneos y en campañas militares contra los musulmanes de Al Ándalus.



Fig. 1. Burgos. Monasterio de Santa María la Real de las Huelgas. Santiago del Espaldarazo.

1 G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 257-261.

2 Según el sistema ideológico enunciado entre 1025 y 1030 por Gerardo de Cambrai y Adalberón de Laon; cfr. J. LE GOFF, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 76-85; Idem, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 233-236.

El siglo XIV se inicia en Europa con un cambio climático, un enfriamiento generalizado de la temperatura³, que en el campo dará lugar a malas cosechas⁴, provocando hambre, bajas defensas en la población, epidemias y muerte⁵. A este primer golpe de la adversidad le seguirá la pandemia de mediados de siglo, que dará lugar a un terrible descenso demográfico, con su punto de inflexión en la generalización de la Peste Negra de 1347-1350⁶, que produjo la muerte de un 45%-65% de la población europea. Los datos referentes a la mortandad se basan en muchas fuentes, abundantes en Inglaterra, España, Francia e Italia, siendo exhaustivas en Inglaterra, Navarra, Cataluña, Toscana, Saboya y Provenza. Para estas zonas bien documentadas se puede decir que la mortandad fue cercana al 60% de la población⁷. Este drama humano causó un ambiente sicosocial de terror e inseguridad, incrementado por las guerras, la despoblación del campo, la recesión económica y una depresión que afectó a toda Europa⁸.

Antes del estallido pandémico la guerra ya asolaba el corazón de Occidente, pues el conflicto entre Francia e Inglaterra conocido como Guerra de los Cien Años, se extendió en varias fases desde 1337 hasta 1453⁹. A la crisis demográfica causada por la Peste Negra se sumó la mortandad de esta contienda, tanto en las ciudades como en los campos de los dos reinos en guerra¹⁰, aunque a partir de la segunda mitad del siglo XIV se vivió un ligero repunte demográfico, sobre todo en las ciudades, que acogieron inmigración procedente del campo, anunciando a fin de siglo una tímida

3 E. PERROY, *At the origin of a contracted economy: the crisis of the 14th century*, in R. Cameon (ed.), *Essays in French Economic History*, Illinois, Homewood, 1970, pp. 91-105; B.F. HARVEY, *Introduction: the crisis of the early fourteenth century*, in B.M.S. Campbell (ed.), *Before the Black Death. Studies in the crisis of the early fourteenth century*, Manchester & New York, University Press, 1991, pp. 1-24.

4 M. MATE, *The agrarian economy of south-east England before the Black Death: depressed or buoyant?*, in B.M.S. Campbell (ed.), *Before the Black Death...*, op. cit., 1991, pp. 79-109.

5 M. MONTANARI, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 74-75; W. PARAVICINI, *La crisis de la sociedad francesa en tiempos de la Guerra de los Cien Años*, in Seibt, F. y Eberhard, W. (eds.), *Europa 1400. La crisis de la baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 167-175.

6 J.P. BYRNE, *The Black Death*, Westport & London, Greenwood Press, 2004, pp. 57-72; D. ZAHLER, *The Black Death*, Minneapolis, Twenty-First Century Books, 2009, pp. 86-101.

7 El período 1347-48 fue el más devastador, con rebrotes pestíferos entre 1360-62, 1380-83 y 1399-1400. Para el conjunto de las zonas afectadas en Europa, el cálculo de mortandad varía entre el 45% y el 65% de la población, que de unos 80 millones antes del comienzo de la peste se vio reducida a 30 millones; cfr. A. BRYANT, *The Age of Chivalry*, London, The Reprint Society, 1965, pp. 379-398; J.P. BYRNE, *The Black Death*, op. cit., 2004, pp. 73-88; O.J. BENEDICTOW, *La Peste Negra, 1346-1353: la historia completa*, Madrid, Akal, 2011, pp. 87-302 y 503-509.

8 G. BOIS, *La gran depresión medieval: siglos XIV y XV*, Valencia, Universitat, 2001, pp. 117-193.

9 C.H. ALLMAND, *La Guerra de los Cien Años. Inglaterra y Francia en guerra, c. 1300-c. 1450*, Barcelona, Crítica, 1990; R. NEILLANDS, *The Hundred Years War*, London & New York, Routledge, 2002; E. MITRE FERNÁNDEZ, *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, Alba Libros, 2005; D. GREEN, *The Hundred Years War. A people's history*, New Haven & London, Yale University Press, 2014, pp. 57-59.

10 W. RÖSENER, *Los campesinos en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 267-287.

recuperación de la industria y el comercio, que dará lugar en Occidente al inicio de una etapa de expansión económica, afianzada en el siglo XV¹¹.

La situación del tercio central del siglo XIV no dejó de ser compleja, haciendo sentir su nefasta influencia en las tierras recorridas por el Camino de Santiago y en la propia Compostela. Galicia padece en este período los mismos problemas de inseguridad que el resto del reino de Castilla, y en la ciudad de Santiago estalla una revuelta urbana entre 1317 y 1320 contra el poder señorial del arzobispo Berenguel de Landoria¹²; a mediados de siglo la Peste Negra llega por vía marítima - en un barco de peregrinos procedente de Burdeos¹³ - y poco después, en el reinado de Pedro I (1350-69), Compostela participa de los problemas políticos y sociales del conjunto del reino castellano, enemistado con Aragón, Francia y el papado. Las tensiones derivaron en guerra civil en Castilla, que terminó en marzo de 1369 en la batalla de Montiel, con la muerte de Pedro I y la entronización de Enrique II y la dinastía Trastámara¹⁴.

2. Roma y Tierra Santa

La crisis del siglo XIV también afectó a la vivencia religiosa y al prestigio del papado. Con Bonifacio VIII el papel de Roma se había relanzado, con el éxito de peregrinos del Jubileo de 1300, pero poco después la Santa Sede se traslada al sur de Francia, dilatando su estancia hasta casi fines de siglo y dando lugar a lo que se denominará el *destierro de Aviñón* (1309-1377). En este tiempo se sucedieron siete papas, con un poder temporal sometido al rey de Francia, que no consentía prestar vasallaje a nadie, ni siquiera al sumo pontífice. En 1378, con Gregorio XI se produce el regreso a Roma de la Sede Petrina, aunque el nuevo papa no será capaz de acallar una nueva crisis moral y política, conocida por su gravedad como el Gran Cisma de Occidente, que se dilató entre 1378 y 1417, con dos papas coexistiendo en enemistad, uno en Roma y otro en Aviñón, excomulgados entre sí, junto con sus respectivas curias y fieles¹⁵. Europa se dividió en su obediencia al papado: Alemania, Flandes e Italia, excepto el reino de Nápoles, se decantaron

11 W. EBERHARD, *La crisis de la baja Edad Media: hacia una síntesis final*, in F. Seibt y W. Eberhard (eds.), *Europa 1400...*, op. cit., 1993, pp. 247 y 250-251.

12 C.J. GALBÁN MALAGÓN Y J. ROUCO COLLAZO, *Berenguel de Landoria. Maestro de armas, maestro de obras*, in A. Rucquoi (coord.), *Berenguel de Landoria. XI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 2021, pp. 127-147.

13 O.J. BENEDICTOW, *La Peste Negra, 1346-1353...*, op. cit., 2011, pp. 120-123.

14 L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Los Trastámara y los Reyes Católicos*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 7-26; J. VALDEÓN BARUQUE, J.M. SALRACH Y J. ZABALO, *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)*, *Historia de España*, IV, Barcelona, Labor, 1987, pp. 125-131.

15 W. ULLMANN, *The origins of the Great Schism. A study in fourteenth-century ecclesiastical history*, Hamden (Connecticut), Archon Books, 1967, pp. 44-89.

por Urbano VI, cuya elección había sido canónica, mientras que Nápoles, Sicilia, Francia, Escocia y el resto de la Europa cristiana apoyaron al antipapa Clemente VII¹⁶; por su parte, Aragón, Navarra y Castilla agudaron a la resolución del conflicto, aunque parecían inclinarse a favor de Aviñón¹⁷.

En medio de esta guerra cismática entre seguidores de uno y otro papa, Urbano VI fijó el intervalo entre jubileos romanos en 33 años – la duración de la vida humana de Cristo –, proclamando un año santo romano para 1390. El fallecimiento de Urbano VI en 1389 no impidió esta celebración, impulsada por Bonifacio IX, pero con el inconveniente de que el papa de Aviñón prohibió peregrinar a Roma a los cristianos fieles a su pontificado. Tras el jubileo extraordinario de 1390, convocado con el ánimo de cerrar la herida del Gran Cisma, Roma se preparó para el Año Santo de 1400, con resultados igualmente modestos en participación¹⁸. La Iglesia occidental concluye el siglo XIV dividida y convulsa, con una intervención hispana significativa a favor de Aviñón, pues el aragonés Pedro Martínez de Luna es elegido papa en 1394, asumiendo su coronación como Benedicto XIII y contando con el apoyo del predicador san Vicente Ferrer¹⁹, quien a principios del siglo XV estará en Santo Domingo de Bonaval, promoviendo en Santiago la peregrinación a la tumba del apóstol.

Roma no fue, por tanto, tras el popular jubileo de 1300, una gran meta de peregrinación durante el siglo XIV. Desdeñada por el papado de Aviñón, la Ciudad Eterna se degradó y perdió población. Con respecto a la liberación de Tierra Santa, la corte papal de Aviñón intentó sin éxito convocar a la cruzada a las monarquías cristianas²⁰, entregadas a luchas intestinas. El único momento victorioso se vivió a principios de la centuria, entre 1306 y 1310, con la conquista y colonización de Rodas por parte de la Orden de San Juan de Jerusalén²¹; y habría que esperar medio siglo para ver algún avance, aunque limitado, en el intento de recuperar Jerusalén, concretado en el ataque a Egipto y saqueo de Alejandría, en 1365, de una flota combinada de ingleses, escoceses, franceses y caballeros hospitalarios, al mando de Pedro I de Chipre.

16 *Ibidem*, pp. 90-101.

17 J. FERNÁNDEZ CONDE Y A. OLIVER, *El Cisma de Occidente y los reinos peninsulares*, in R. García-Villoslada (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV. Historia de la Iglesia en España*, t. II-2º, Madrid, BAC, 1982, pp. 463-495.

18 No se conoce la bula del Año Santo romano de 1400, celebrado en pleno Cisma de Occidente, y al que acudieron peregrinos flagelantes procedentes de los países fieles a Bonifacio IX y contrarios al papa de Aviñón; cfr. J. CHAMPS, *The English Pilgrimage to Rome. A dwelling for the soul*, Leominster (Herefordshire, UK), Gracewing, 2000, pp. 43-45.

19 A. OLIVER, “El papa Luna. San Vicente Ferrer, defensor de la causa del pontífice aviñonés”, in R. García-Villoslada (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos VIII – XIV*, op. cit., 1982, pp. 486-495.

20 N. HOUSLEY, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 82-158.

21 Las órdenes militares cuidaron de los peregrinos desde el siglo XII, arropadas de un espíritu caballeresco movido por un ideal humanitario y espiritual; cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Militia Sacra e cura peregrinorum. Ordini militari ed ospitalieri e pellegrinaggio*, in *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999, pp. 29-49.

La peregrinación a Santiago tenía sus problemas, es innegable, pero las otras dos sedes de las peregrinaciones mayores tampoco vivían tiempos felices, con Roma en plena decadencia y Jerusalén y el resto de los Santos Lugares en manos del Islam. Con los peregrinos cristianos aventurándose en tierra hostil y teniendo que pagar unas tasas al sultán²², la única esperanza para los palmeros era la presencia abnegada de los franciscanos²³.

3. Santiago de Compostela: de las tensiones sociales a la esperanza de las indulgencias

En tan complejo contexto internacional la peregrinación jacobea, pese a las dificultades del siglo, continuó siendo una experiencia espiritual con ciertas garantías de seguridad, sin trabas administrativas y protegida por las autoridades y las instituciones hispanocristianas. Los reinos de Castilla y Aragón persistieron en su cruzada contra Al Ándalus, reducido al reino nazarí de Granada, acosado por una presión impulsada por la idea de cruzada de inspiración papal²⁴.

Tras la revuelta urbana vivida en Compostela entre 1317-20, en la que la burguesía local se enfrentó a su prelado, la ciudad recupera la calma y recibe al nuevo arzobispo, el dominico Berenguel de Landoria, que hace su entrada el 16 de septiembre de 1320²⁵. Con la apertura de las puertas de la ciudad se reactiva el comercio y regresan los peregrinos²⁶, que podrán asistir a una gran ceremonia el domingo 25 de julio de 1322, cuando don Berenguel escenifique en la catedral el perdón y la absolución de los compostelanos que se había rebelado contra él. Se otorga en esa liturgia solemne la general perdonanza²⁷ y se levantaba la excomunión y las otras penas canónicas que el arzobispo había lanzado desde su exilio

22 C.H. TYERMAN, *Las Guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 1.063-1.083; S. RUCIMAN, *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 927-939.

23 F. SINGUL, *Franciscanos en Tierra Santa: espacios y peregrinaciones en la Baja Edad Media, Sémata, Ciencias Sociales e Humanidades*, 2014, vol. 26, pp. 407-424; ÍDEM, *Del milenarismo de los franciscanos espirituales a la función salvífica de los frailes menores en Jerusalén, Linceo Franciscano*, año LXVI (2ª época), 2016, pp. 105-120.

24 N. HOUSLEY, *The Avignon Papacy and the Crusades...*, op. cit., 1986, pp. 57-58.

25 A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Perfil de una época*, in *Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, Salamanca, Fundación Caixa Galicia, 1993, p. 67; E. CARRERO SANTAMARÍA, *La catedral de Santiago de Compostela en tiempos de Berenguel de Landoria. Sobrevivir a una obra maestra de la arquitectura*, in A. Rucquoi (coord.), *Berenguel de Landoria...*, op. cit., 2021, pp. 253-275.

26 X.M. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio entre los siglos XII y XV*, in *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 1, Santiago, Xunta de Galicia, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2010, pp. 195-200.

27 J. PRECEDO LAFUENTE, *Origen y significado del Año Santo Compostelano, Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, op. cit., 1993, pp. 15-26; J.J. CEBRIÁN FRANCO, *Obispos de Iria y Arzobispos de Santiago de Compostela*, Santiago, Instituto Teológico Compostelano / Agencia Gráfica, 1997, pp. 128 y 132.

contra los rebeldes²⁸. Con la paz social se reactivó el flujo de peregrinos, cuya huella se detecta en los ritos tradicionales, como las vigili­as ante el altar mayor y las ofrendas al apóstol²⁹. En ocasiones estas vigili­as ante el presbiterio catedralicio devenían en disputas y otras turbulencias, llegando incluso a la efusión e sangre en suelo sagrado; tragedias de compleja comprensión que en 1329 inspiraron una bula específica de Juan XXII, por la cual se capacitaba a la Iglesia de Santiago para reconciliar la Basílica jacobea, en caso de producirse una muerte violenta en su interior y de ausencia del prelado, con un ceremonial dirigido por un canónigo o un presbítero con funciones de delegado episcopal³⁰.

4. El flujo de la peregrinación jacobea

El general ambiente de incertidumbre e inseguridad del siglo XIV influyó negativamente en la vivencia espiritual del Camino de Santiago, pues los peregrinos no podían escudarse en su condición de viajeros sagrados para librarse de atropellos y abusos que, en algunos casos documentados en Francia, los arrojaba a situaciones deplorables, *in maxima miseria*³¹. Pero precisamente, como contrapeso a las penurias del mundo, el pueblo se refugió en sus sentimientos de piedad y en las prácticas religiosas, con el incentivo de recibir compensaciones en el Más Allá, a través de sufragios, funerales, misas perpetuas e indulgencias ganadas en los santuarios de peregrinación. La fe en la mediación de Santiago el Mayor y en la existencia del purgatorio³² impulsaron a muchos peregrinos jacobeos, persuadidos de que, tras la muerte del cuerpo, el alma comparece ante Dios para un juicio particular, para el que se precisa la abogacía de los santos, en general, y del apóstol en particular. En este sentido, Juan XXII otorgó una bula en 1325 a la Cofradía de Peregrinos de París, por la que se permitía que aquellos enfermos o impedidos que no pudiesen peregrinar a Compostela, podían enviar en su nombre a otro

28 Se escenifica el perdón para la ciudad un 25 de julio que fue domingo; una circunstancia que quizá sea el germen o precedente de la celebración del año santo compostelano; un período de jubileo pleno que se establecerá periódicamente en el siglo XV. El eco de la ceremonia celebrada por don Berenguel, en la que participaron vecinos y extranjeros, tuvo gran difusión al tratarse del final oficial de la guerra entre la ciudad y su señor; cfr. D. PÉRICARD-MÉA, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 271-279.

29 Se preparó ante el presbiterio un arca guardada por un custodio, que era el encargado de recoger las limosnas, en su mayoría imágenes de cera, velas y monedas; cfr. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, VI, Santiago, Seminario Conciliar, 1903, pp. 68 y 256.

30 F.J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo Catedralicio (1110-1400)*, Santiago, Xunta de Galicia, 1996, p. 145.

31 M.E. GOODICH, *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1995, pp. 56-57 y 127.

32 J. LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 151-177 y 190-200; P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 132-134.

peregrino para obtener de modo vicario las indulgencias; unas gracias espirituales que, a través de una peregrinación por encomienda, también alcanzaban a los fieles difuntos³³. No faltaron tampoco los altos personajes que buscaron en Compostela consuelo espiritual para su vida de ultratumba, como el rey francés Carlos V, fallecido en 1380, quien en su testamento dejó tres mil florines para sufragar misas diarias por su alma en la Basílica jacobea³⁴.

El misticismo de una época tan dura también estimuló la peregrinación a la tumba del apóstol de personalidades célebres en su tiempo, como santa Isabel de Aragón, reina de Portugal, y santa Brígida de Suecia. La *rainha santa* realizó su peregrinación tras la muerte de su esposo, el rey don Dinís, como forma expiatoria en beneficio del alma del soberano difunto, llegando la reina a Compostela el 25 de julio de 1325³⁵. Célebres son sus ricas ofrendas³⁶ ante el altar jacobeo y los regalos recibidos del prelado: la escarcela de peregrina con la concha de vieira y un bordón rematado en *tau*³⁷.

A finales de 1342 o inicios de 1343 santa Brígida entra en Santiago, acompañada de su marido y de un nutrido séquito de religiosos, concluyendo una peregrinación realizada bajo inspiración de su piedad y de su tradición familiar. Su padre, Birger Peterson, había peregrinado a Santiago en 1321, como habían hecho antes su abuelo, su bisabuelo y su tatarabuelo. La experiencia mística fue muy significativa en la peregrinación de Brígida, tanto para la protagonista como para varios de sus compañeros, siendo el interior de la catedral compostelana el marco de tales revelaciones³⁸. Para el viaje, el grupo sueco pudo utilizar alguna nave hanseática zarpada de Estocolmo para llegar a Dinamarca; pasaron por la ciudad danesa de Slesvig (hoy Schleswig, Alemania), después por Colonia –donde se veneran las reliquias de los Reyes Magos- y Aquisgrán. Cruzaron Francia

33 H. JACOMET, *Bula de Juan XXII*, in S. Moralejo (dir.), *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, p. 312.

34 A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia...*, op. cit., VI, 1903, pp. 210-211.

35 V. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Santa Isabel de Aragón, Infanta y Reina de Portugal*, Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1971; F.G. CUÉLLAR, *Santa Isabel de Portugal, Gran Enciclopedia Rialp*, XIII, 1973, pp. 108-109; H. BAQUERO MORENO Y A.M. DE OLIVEIRA MARTINS, *Figuras de la realeza portuguesa en peregrinación a Santiago*, in S. Moralejo (ed.), *Santiago Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 99-119, especialmente 109-112; M. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, pp. 24-25 y 31-35; M.J. AZEVEDO SANTOS, *La peregrinación de la Reina Santa Isabel de Portugal y don Berenguel de Landoria*, in A. Rucquoi (coord.), *Berenguel de Landoria...*, op. cit., 2021, pp. 205-217.

36 H. BAQUERO MORENO Y A.M. DE OLIVEIRA MARTINS, *Figuras de la realeza portuguesa en peregrinación...*, op. cit., 1993, p. 110; F. SINGUL, *Vino y cultura medieval: Galicia y los caminos de Santiago*, Santiago, Apepsa, 2010, pp. 61-62.

37 S. MORALEJO Y M. REAL, *Báculo de Santa Isabel de Portugal*, in S. Moralejo (ed.), *Santiago, Camino de Europa...*, op. cit., 1993, pp. 434-435.

38 V. ALMAZÁN, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, mística, escritora*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, pp. 105-119; E. ZOLLA, *Los místicos de Occidente: místicos medievales*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000, pp. 337-340.

evitando el área noroccidental, teatro de la guerra contra Inglaterra, llegando a Tarascon-sur-Rhône, cerca de Aviñón, pasando después a Marsella. El resto de la ruta no está clara, pero lo más probable es que tomaran un barco con destino a Barcelona, para continuar a pie hasta Zaragoza y después, enlazando con el Camino Francés, hasta Santiago. Así parece desprenderse de la documentación del proceso de canonización de la religiosa (1391), que indica que había visitado “muchos lugares de peregrinación en España”³⁹.

El uso de barcos en el siglo XIV para alcanzar los muelles de A Coruña se generalizó en la segunda mitad de la centuria, teniendo como principales puertos de partida el sur de Inglaterra y la costa de Aquitania. En paralelo con el auge del comercio internacional a larga distancia se desarrollaron las peregrinaciones marítimas, salvando el terror que a las gentes del común le inspiraba el mar, un ámbito misterioso y terrible habitado por el diablo⁴⁰. En el reinado de Enrique II de Castilla, entre 1369-79, se desarrolló un período de paz que facilitó este tránsito marítimo de personas y mercancías. Los puertos gallegos aprovecharon la contienda entre Francia e Inglaterra y la crisis que afectó en el último tercio del siglo XIV a países de la fachada atlántica europea, como Inglaterra, Francia y Flandes, beneficiándose del tráfico de mercancías y del transporte de peregrinos de Inglaterra, Flandes, Bretaña, Andalucía, Cataluña, Génova y Venecia. El puerto coruñés exportaba cereales y pescado ahumado al Mediterráneo, y vino del Ribeiro a la Europa atlántica⁴¹, complementando este negocio con la llegada de naves con peregrinos y paños flamencos o mercancías venecianas. También fue positivo el tráfico comercial impulsado en el Báltico por Lübeck, Hamburgo, Wismar, y Rostock, ciudades unidas en la Hansa, una confederación con intereses comerciales en los países bálticos y en el Atlántico, fortalecida en la segunda mitad del siglo XIV. Las naves de la liga hanseática crearon una ruta entre el norte de Europa y la península ibérica, con capacidad de transportar mercancías y peregrinos procedentes del norte de Alemania, Escandinavia y Polonia⁴².

Además de campesinos, burgueses, religiosos y personajes de gran vivencia mística, también peregrinaron en el siglo XIV a Compostela guerreros profesionales de espíritu caballeresco, muchos de ellos impregnados de una cosmovisión de origen legendario y literario, capaz de transformar la visión de un mundo vio-

39 V. ALMAZÁN, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén*, in P. Caucci von Saucken (ed.), *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999, p. 18.

40 M.E. GOODICH, *Violence and Miracle in the Fourteenth Century...*, op. cit., 1995, pp. 110-113.

41 E. FERREIRA PRIEGUE, *Galicia en el comercio marítimo medieval*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988, pp. 2, 107-108, 173 y 180-195; F. SINGUL, *Vino y cultura medieval: Galicia y los caminos de Santiago*, Santiago, Apepsa, 2010, pp. 59-60.

42 C.H. KRÖTZL, *Del mar Báltico a Santiago de Compostela. Peregrinajes e influencias culturales*, in P. Caucci von Saucken (ed.), *Santiago. La Europa del Peregrinaje*, Barcelona, Lunwerg, 1993, pp. 386-390.

lento y atroz, sublimando sus aspectos negativos bajo el particular prisma de un pensamiento mágico, trufado de imágenes e ideales extraídos del ciclo artúrico, no difícilmente aplicables al Camino de Santiago.

Estos nobles señores, persuadidos de afán de aventura y peregrinación, compaginaron su viaje piadoso a Compostela con su participación en torneos y escaramuzas o campañas militares contra los musulmanes andalusíes. La catedral de Santiago vio la entrada de estos caballeros armados, que dejaban sus escudos de armas en las fachadas del coro pétreo, y en algunas ocasiones celebraban su ceremonia iniciática en la vida militar, como ejemplificó Alfonso XI de Castilla poco antes de su coronación en Burgos.



Fig. 1. Real Biblioteca de El Escorial. Libro de coronación de los Reyes de Castilla. Ritual de coronación de Alfonso XI.

5. Literatura caballerescas y peregrinación. La mística artúrica y el Camino de Santiago

Además de una acendrada sensibilidad espiritual, propia de la religiosidad bajomedieval, la peregrinación a Santiago en el siglo XIV contó con estímulos procedentes de la cultura libresco y del imaginario legendario y caballeresco. Ciertamente que la fascinación por las reliquias y la abogacía espiritual del apóstol inspiraron a muchos peregrinos a cumplir las exigencias de la ruta y trascender la realidad de los tiempos. Pero el imaginario que nutre la cosmovisión del momento y que sirve de marco al peregrinaje, se impregnará también de los aportes de la ideología heroica⁴³ de la literatura caballerescas, en particular de la mística artúrica.

La práctica de la guerra alimentó el prestigio de los caballeros de origen noble, un orden social de arrogante ideal que compartió su puesto ante el altar de Santiago con las gentes más humildes. Su ideología y su particular marco interpretativo inspiraron el culto de Santiago como *Miles Christi*, sublimación del guerrero celeste como modelo de este poderoso grupo social, cuya principal actividad residía en el ejercicio de las armas, la exaltación de la guerra y de las cruzadas⁴⁴. En



Fig. 3. Salamanca, Universidad de Salamanca. Codex calixtinus. Santiago caballero.

43 C. TAYLOR, *Chivalry and the Ideals of Knighthood in France during the Hundred Years War*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 54-86.

44 J. HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 127-144; C. BALIÑAS PÉREZ, *El ideal caballeresco: transmisión, crítica y reformulación del legado medieval en El Quijote*, in A. Goy

tiempos caballeros ingleses y franceses que peregrinaban en tiempos de tregua, acompañados de salvoconductos del bando enemigo⁴⁵ que les servían para cruzar el territorio contrario, buscaban su particular santo Grial en la ruta y en su meta. La llegada a Santiago de caballeros armados fue tan corriente en la baja Edad Media que llamó la atención de Martín Lutero, para acendrar sus críticas contra el Camino de Santiago, resaltando lo inadecuado que le parecía entrar en una iglesia con armadura, como sucedía en la catedral compostelana⁴⁶.

La mística artúrica empapó a muchos caballeros del siglo XIV⁴⁷, a través de la lectura de la *Queste del Saint Graal* y del resto del ciclo de La Vulgata. Estos textos fueron expresión culta y escrita de una tradición oral que forjó en el imaginario de los lectores un vínculo inefable entre ficción y realidad, en especial en círculos cortesianos y caballerescos. Las hazañas de los nobles caballeros de Camelot, leídas y difundidas de forma oral y formando parte del folclore inglés y francés, podían interpretarse como particular lectura de las vicisitudes sufridas por la sociedad del momento. La literatura y la leyenda se mezclan e interaccionan, forjando relaciones sin fronteras nítidas con el mundo real.

El Occidente del siglo XIV, devastado por hambres, guerras y pestes, se convertía en la *tierra yerma*, un lugar común en las narraciones del ciclo artúrico, iniciado a fines del siglo XII⁴⁸ con la obra de Chretien de Troyes *Perceval o el cuento del Grial*, narración espiritual y alegórica⁴⁹ escrita en verso, un cuento alegórico y poético en el que el castillo del Grial representa alegóricamente al templo de Salomón, la lanza sangrante del texto es imagen de la de Longinos, el grial es el cáliz de la Última Cena, la doncella del grial simboliza a la Iglesia, el Rey Pescador es el sumo sacerdote Jacob y Perceval simboliza a san Pablo.

La *Materia de Bretaña*, desarrollada en la Francia del siglo XIII y con pervivencia en el XIV, crea una moda literaria que penetra en la cosmovisión simbólica de los receptores de la época, fuesen lectores o miembros de grupo de cortesianos y/o caballeros que escuchan atentos la lectura de los textos. La *Queste* y el resto de las

Diz y C. Patiño Eirín (coord.), *El tapiz humanista. Actas del I curso de primavera. IV Centenario del Quijote* (Lugo 9-12 de mayo 2005), Universidad de Santiago de Compostela, 2006, pp. 199-206.

45 P. CONTAMINE Y J. PAVIOT, *Nobles français du XV^e siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités du pèlerinage*, in *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, III, 2012, pp. 122 y 128-129.

46 V. ALMAZÁN, *Lutero y Santiago de Compostela*, *Compostellanum*, XXXII, nº 3-4, 1987, pp. 548 y 555-556.

47 C. GARCÍA GUAL, *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda*, Madrid, Alianza, 1983; V. CIRLOT, *La novela artúrica*, Barcelona, Montesinos, 1987; V.M. Lagorio & M. Leake Day (eds.), *King Arthur through the Ages*, 2 vols., New York & London, Garland, 1990.

48 J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, París, Sedes, 1972 (reed. 1979).

49 M.A. KLENKE, O.P., *Chrétien de Troyes and Le Conte del Graal. A Study of Sources and Symbolism*, Potomac (Maryland, USA) / Madrid, Studia Humanitatis / José Porrúa Turanzas, S.A., 1981, pp. 1-43.

narraciones de la Tabla Redonda conforman un ciclo literario y un particular folclore de resultados fecundos para el imaginario de los grupos sociales conocedores de tan embriagador mundo⁵⁰. La tradición oral y la cultura escrita, leyenda y literatura, se funden en un rico mundo imaginario y simbólico, que concluye dramáticamente en *La Mort le roi Artu* (ca. 1230-35), con el colapso del mundo artúrico y la muerte del soberano⁵¹. Una creación cultural monumental que influirá en la concepción global de la mentalidad caballerescas y de muchos jóvenes con afán de aventura y peregrinación, con la unión de lo legendario y lo literario fusionada con las corrientes espirituales del momento, pues *La Queste del Saint Graal*, escrita hacia 1225-30, es obra de un autor formado en una escuela monástica del Císter, que destaca la presencia de un eremita que muestra a Lancelot las virtudes – humildad, rectitud y caridad – que deben adornar a un caballero entregado a la búsqueda del Grial⁵².

Al igual que la búsqueda del santo cáliz, símbolo de la inmortalidad, obligaba a los compañeros de Arturo a su paso por un espacio de caos, desolación y sombras, los peregrinos del siglo XIV –y en especial los conocedores de La Vulgata– que aspiraban a una nueva vida del espíritu, una existencia plena de sacralidad, se aventuraban a una peregrinación por una Europa desolada. Una *tierra yerma* afligida por el hambre, la enfermedad, la peste y la guerra, que también les conducía hacia ese simbólico Grial compostelano, el sepulcro de Santiago. La búsqueda de la sagrada copa es alegoría de la inquietud espiritual⁵³ que mueve al peregrino jacobeo que pasa a través de un espacio sufriente, siguiendo un camino de peregrinación hacia el extremo de Occidente pautado por cuerpos santos⁵⁴, monjes angélicos⁵⁵ y reliquias cristológicas.

50 J. FRAPPIER, *La naissance et l'évolution du roman en prose*, in H. Robert & E. Köhler (eds.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heilderberg, Carl Winter, 1978, vol. IV/1, pp. 503-512; M.A. ARAGÓN FERNÁNDEZ, *Literatura del Grial. Siglos XII y XIII, Historia de la literatura universal*, vol. 42, Madrid, Síntesis, 2003; R. LENDO, *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa: La suite du Merlin*, México, Universidad Nacional Autónoma, Dgapa, 2003, pp. 15-114; G. Allaire & F.R. Psaki (eds.), *The Arthur of the italians. The Arthurian Legend in Medieval Italian Literature and Culture*, Cardiff, University of Wales Press, 2014.

51 Hay que hacer notar una evidente contraposición cristiano-pagano en esta relación entre práctica iadosa y texto profano; mientras la peregrinación conduce al fiel a su regeneración espiritual, el final del ciclo de La Vulgata o ciclo de Lancelot-Grial advierte sobre el papel determinante de Fortuna, una fuerza mítica y pagana que conducirá a los protagonistas a un tráfico final; cfr. R.W. KAEUPER, *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 261-265.

52 *La Queste del Saint Graal* expresa un pensamiento bíblico y patristico vinculado con la espiritualidad cisterciense, cfr. R.W. KAEUPER, *Chivalry and Violence...*, op. cit., 1999, pp. 253-261.

53 M.A. KLENKE, O.P., *Chrétien de Troyes and Le Conte del Graal...*, op. cit., 1981, pp. 77-79.

54 En su arduo caminar por un mundo de sombras y padecimientos, el fiel transitaba por un fino espacio o hilo conductor; una ruta que era en sí misma un lugar sagrado, pautado por múltiples reliquias atesoradas en sus santuarios, monasterios y cementerios, como el de Alyscamps, en Arlés, donde "... descansan los cuerpos de muchos santos mártires y confesores, cuyas almas gozan ya en la paradisíaca morada"; cfr. *Liber Sancti Jacobi*, "Codex Calixtinus", Libro V, capítulo 9, trad. de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, ed. revisada por M^aJ. García Blanco, Santiago, Xunta de Galicia, 2014, pp. 554-555.

55 F. SINGUL, *Al amparo de los monjes de Samos. La antesala del Paraíso en el Camino Francés*, in *San Xulián de Samos. Historia y Arte en un monasterio. Opus Monasticorum* (II), Santiago, Xunta de Galicia, 2008,

Algunos de estos tesoros del espíritu eran el cáliz de san Evurcio conservado junto con un *lignum crucis* en la iglesia de la Santa Cruz de Orleans⁵⁶. Otra de estas copas sagradas era la conservada en el monasterio de San Juan de la Peña, en el Camino Francés en Aragón; un Grial trasladado años después a la catedral de Valencia. Y el tercer cáliz sagrado conocido en el siglo XIV era el de Santa María de O Cebreiro, en la entrada de Galicia.

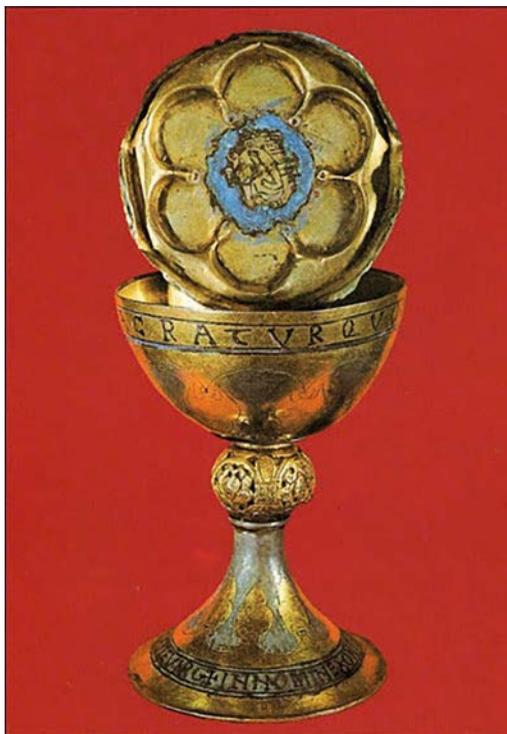


Fig. 2. Lugo, Cebreiro.
Iglesia de Santa María la Real, Caliz del Milagro “del Santo Grial” (XII siglo).

La tradición del cáliz de San Juan de la Peña lo liga directamente a la Santa Cena, pero también con la culminación de la Pasión, pues también se identificaba con la copa usada por José de Arimatea para recoger en el Calvario la sangre de Cristo. Este cáliz fue conservado por la comunidad cristiana de Roma, pero en el siglo III, huyendo de las persecuciones de Septimio Severo, Maximino, Decio y Valeriano, el diácono san Lorenzo lo llevó a Huesca. Durante el siglo XIV fue conservado por los monjes de San Juan de la Peña, pasando en 1399 al tesoro real

pp. 95-107; IDEM, *Caridad suprema y huida del mundo. Cluny en el Camino de Santiago, Abrente*, 44, 2012, pp. 127-142.

56 *Liber Sancti Jacobi*, “*Codex Calixtinus*”, Libro V, capítulo 8, op. cit., 2014, pp. 565-566.

de Aragón, en la Aljafería de Zaragoza; lo llevaron después a Barcelona y terminó en la catedral de Valencia⁵⁷. El cáliz de O Cebreiro es un santo cáliz bendecido por un milagro eucarístico, bien conocido por los peregrinos⁵⁸. El Camino de Santiago y su fluencia cultural sirvió para difundir por Europa la fama del cáliz gallego, impresionando a devotos y peregrinos mucho más que el cáliz del abad Suger de Saint Denis, posible modelo del que se valió Chrétien de Troyes en su descripción del Grial literario⁵⁹.

Las reliquias cristológicas que representan al Grial cobraron celebridad entre los peregrinos del siglo XIV, a través de la caja de resonancia de la ruta jacobea, transmisora de los hechos y milagros acaecidos en su entorno. El encuentro con lo maravilloso, al que eran sensibles los más humildes, se reforzaba con los sentimientos propios de la nobleza y del mundo caballeresco; con ese imaginario surgido de las leyendas artúricas escuchadas o leídas⁶⁰. En 1332, cuando comienza a difundirse en Castilla la literatura caballeresca, el futuro monarca Alfonso XI peregrina a Santiago para ser investido caballero por el propio apóstol, evocando después en Padrón⁶¹ las tradiciones jacobeanas de la evangelización de Hispania por Santiago y el traslado de su cuerpo a Galicia, tras su martirio en Jerusalén. Por su parte, inspirado en ese mundo literario y legendario, y animado por la práctica de los torneos y los éxitos militares contra los franceses, Eduardo III de Inglaterra evocará en el castillo de Windsor a la corte de Camelot y la Orden de la Tabla Redonda⁶². Una emulación artúrica en la que los ingleses enmarcaban y contextualizaban sus recientes victorias en Crécy y Calais, buscando inspiración para nuevos hechos de armas.

57 La parte original es una taza de cornerina datada entre los siglos III-I a.C. y realizada en Antioquía o Alejandría; cfr. A. BELTRÁN, *Digresión sobre aplicaciones del método arqueológico a temas medievales*, in *Spain. Studies d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1996, pp. 65-67.

58 B.S. DE MOLINA, *Descripción del Reyno de Galicia*, Mondoñedo, Agustín Paz, 1550, fol. 21v. El padre Yepes informa sobre este milagro, sucedido en un día de invierno, hacia 1300, en la iglesia de O Cebreiro donde oficiaba misa un clérigo ante el campesino Juan Santín. El oficiante despreció el esfuerzo del humilde labrador por asistir a misa en día tan desapacible, pero ante su estupor, en el momento de la consagración, el pan y el vino se convirtieron en carne y sangre de Cristo; véanse L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M^a LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, II, Madrid, 1949 y Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992, pp. 316-318; sobre el cáliz románico, del siglo XII, véase M. LARRIBA LEIRA, *Cáliz y patena. Santuario do Cebreiro*, in *Galicia no Tempo*, Santiago, Xunta de Galicia, 1990, pp. 217-218.

59 M.A. KLENKE, O.P., *Chrétien de Troyes and Le Conte del Graal...*, op. cit., 1981, p. 50.

60 A. TUCK, *Crown and Nobility. England, 1272-1461*, Oxford (UK), Blackwell Publishers, 1999, pp. 135-138; J.M. CACHO BLECUA, *Novelas de caballerías*, in R. Gutiérrez Sebastián y B. Rodríguez Gutiérrez (eds.), *Orígenes de la Novela*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2007, p. 154.

61 A. LÓPEZ FERRERO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia...*, op. cit., VI, 1903, pp. 89-90.

62 R. BARBER, *Edward III and the Triumph of England. The Battle of Crécy and the Company of the Garter*, London, Penguin, 2014, pp. 264-292 y 343-361.

Siguiendo esta línea de pensamiento mágico, Eduardo III crea en 1348 la Orden de la Jarretera, a imagen y semejanza de la orden artúrica, formada por un pequeño grupo de caballeros, unidos con juramento de apoyo mutuo, y con la obligación de ayudar a su rey. Formaban parte de este Camelot el soberano inglés, su primogénito Eduardo de Woodstock, el Príncipe Negro, y varios miembros de la nobleza⁶³.

La cultura jacobea no era ajena en el siglo XIV a la mística de la caballería feudal, pues desde el siglo XII el Libro IV del Códice “Calixtino”⁶⁴ ofrecía en lengua latina una narración épica y fantástica de las aventuras en España de Carlomagno y los héroes de Francia. Esta pieza literaria integrada en el Codex fue traducida en el siglo XIII a varias lenguas vernáculas europeas, logrando una difusión notable a través de las copias del *Libellus Sancti Iacobi*. Con este librito ampliamente conocido se certificaba la consagración de la épica inspirada en el mundo jacobeo, con Carlomagno como personaje principal y literario⁶⁵. No pertenece al mundo legendario y literario de Camelot, pero su recuerdo como campeón de la cristianidad reforzaba la mística guerrera de quienes sentían como propias las vicisitudes espirituales de la caballería artúrica.

6. Conclusiones

En una Europa en franca decadencia, con una sociedad angustiada por el hambre, la peste y la guerra, con los reinos cristianos enfrentados entre sí y un papado disminuido por su propia crisis moral, el siglo XIV creó el marco ideal para un ambiente de ansiedad y desasosiego.

Ante la desesperanza de la *tierra yerma*, la sociedad europea del siglo XIV buscó una explicación sobrenatural a tales males y, en buena medida, se refugió en las prácticas religiosas. Nobles y plebeyos siguieron peregrinando a Santiago por devoción o encomienda, con el encargo de un enfermo o en representación de un difunto. La peregrinación jacobea y su vía ascética y mística cumplieron en este siglo de hierro un papel decisivo, dando consuelo espiritual a gentes afligidas, a través de las indulgencias y del poder mediador del apóstol.

Pero para aquellos que se empaparon en la mentalidad artúrica y en la mística de Camelot, en concreto los caballeros nobles que realizaban el Camino de

63 A. TUCK, *Crown and Nobility*, op. cit., 1999, pp. 111-112; D. Green, *Edward The Black Prince. Power in Medieval Europe*, Harlow (UK), Pearson Education Limited, 2007, pp. 12-13.

64 C. MEREDITH-JONES, *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris, E. Droz, 1936; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *La posición del Pseudo-Turpín en el Liber Sancti Iacobi*, in K. Herbers (coord.), *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 2003, pp. 99-111.

65 M.C. DÍAZ Y DÍAZ (con la colaboración de M^a A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, pp. 38-42.

Santiago, antes o después de haber participado en torneos y combates contra los musulmanes de Al Ándalus, la ruta jacobea proponía además una prueba de iniciación y búsqueda, una vía ascética y penitencial a través de un dilatado territorio devastado, que concluía con un renacimiento personal en espíritu, tras la persecución a lo largo del itinerario y en su meta de un particular Grial, símbolo de la inmortalidad.

Bibliografía

- ALMAZÁN V., *Lutero y Santiago de Compostela*, in *Compostellanum*, XXXII, nº 3-4, 1987.
- IDEM, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina a Santiago, Roma y Jerusalén*, in *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, P. Caucci von Saucken (ed.), Santiago, Xunta de Galicia, 1999.
- IDEM, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, mística, escritora*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000.
- ALLAIRE G. Y., PSAKI F.R., *The Arthur of the italians. The Arthurian Legend in Medieval Italian Literature and Culture*, Cardiff, University of Wales Press, 2014.
- ALLMAND C.H., *La Guerra de los Cien Años. Inglaterra y Francia en guerra, c. 1300-c. 1450*, Barcelona, Crítica, 1990.
- ARAGÓN FERNÁNDEZ M.A., *Literatura del Grial. Siglos XII y XIII, Historia de la literatura universal*, vol. 42, Madrid, Síntesis, 2000.
- ARIÈS P., *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983.
- BALIÑAS PÉREZ C., *El ideal caballeresco: transmisión, crítica y reformulación del legado medieval en El Quijote*, in *El tapiz humanista. Actas del I curso de primavera. IV Centenario del Quijote*, A. Goy Diz y C. Patiño Eirín (coord.), (Lugo 9-12 de mayo 2005), Universidad de Santiago de Compostela, 2006, pp. 199-206.
- BAQUERO MORENO H., y DE OLIVEIRA MARTINS A. M., *Figuras de la realeza portuguesa en peregrinación a Santiago*, in *Santiago Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, S. Moralejo (ed.), Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 99-119, especialmente pp. 109-112.
- BARBER R., *Edward III and the Triumph of England. The Battle of Crécy and the Company of the Garter*, London, Penguin, 2014, pp. 264-292 y 343-361.
- BELTRÁN A., *Digresión sobre aplicaciones del método arqueológico a temas medievales, Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1996, pp. 65-67.
- BENEDICTOW O.J., *La Peste Negra, 1346-1353: la historia completa*, Madrid, Akal, 2011, pp. 87-302 y 503-509.
- BOIS G., *La gran depresión medieval: siglos XIV y XV*, Valencia, Universitat, 2001, pp. 117-193.
- BRYANT A., *The Age of Chivalry*, London, The Reprint Society, 1965, pp. 379-398.

- BYRNE J.P., *The Black Death*, Westport & London, Greenwood Press, 2004, pp. 57-72.
- GARCÍA GUAL C., *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda*, Madrid, Alianza, 1983.
- CACHO BLECUA J.M., *Novelas de caballerías*, in *Orígenes de la Novela*, R. Gutiérrez Sebastián y B. Rodríguez Gutiérrez (eds.), Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2007, p. 154.
- CAUCCI VON SAUCKEN P., *Militia Sacra e cura peregrinorum: Ordini militari ed ospitalieri e pellegrinaggio*, in *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago, Xunta de Galicia, 1999, pp. 29-49.
- CEBRIÁN FRANCO J.J., *Obispos de Iria y Arzobispos de Santiago de Compostela*, Santiago, Instituto Teológico Compostelano / Agencia Gráfica, 1997, pp. 128 y 132.
- CIRLOT V., *La novela artúrica*, Barcelona, Montesinos, 1987.
- CONSTABLE G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 257-261.
- CONTAMINE P. y PAVIOT J., *Nobles français du XVe siècle à Saint-Jacques en Galice. Motivations et modalités du pèlerinage*, in *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, III, 2012, pp. 122 y 128-129.
- CUÉLLAR F. G., *Santa Isabel de Portugal*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, XIII, 1973, pp. 108-109.
- DÍAZ y DÍAZ M.C., (con la colaboración de M^a A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, pp. 38-42.
- IDEM, *La posición del Pseudo-Turpín en el Liber Sancti Iacobi*, in *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, K. Herbers (coord.), Santiago, Xunta de Galicia, 2003, pp. 99-111.
- DE MOLINA B.S., *Descripción del Reyno de Galicia*, Mondoñedo, Agustín Paz, 1550, fol. 21v.
- FERNÁNDEZ CONDE J. y OLIVER A., *El Cisma de Occidente y los reinos peninsulares*, in *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV. Historia de la Iglesia en España*, R. García-Villoslada (dir.), t. II-2º, Madrid, BAC, 1982, pp. 463-495.
- FERREIRA PRIEGUE F., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, A. Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988, pp. 2, 107-108, 173 y 180-195.

- FRAPPIER J., *La naissance et l'évolution du roman en prose*, in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, H. Robert & E. Köhler (eds.), Heilderberg, Carl Winter, 1978, vol. IV/1, pp. 503-512.
- FRAPPIER J., *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris, SEDES, 1972 (reed. 1979).
- GALBÁN MALAGÓN C.J. y ROUCO COLLAZO J., *Berenguel de Landoria. Maestro de armas, maestro de obras*, in *Berenguel de Landoria. XI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, A. Rucquoi (coord.), Santiago, Xunta de Galicia, 2021, pp. 127-147.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ V., *Santa Isabel de Aragón, Infanta y Reina de Portugal*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1971.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ M., *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 2000, pp. 24-25 y 31-35.
- GOODICH M.E., *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1995, pp. 56-57 y 127.
- GREEN D., *The Hundred Years War. A people's history*, New Haven & London, Yale University Press, 2014, pp. 57-59.
- IDEM, *Edward The Black Prince. Power in Medieval Europe*, Harlow (UK), Pearson Education Limited, 2007, pp. 12-13.
- HARVEY B. F., *Introduction: the crisis of the early fourteenth century*, in *Before the Black Death. Studies in the crisis of the early fourteenth century*, B.M.S. Campbell (ed.), Manchester & New York, University Press, 1991, pp. 1-24.
- HOUSLEY N., *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 82-158.
- HUIZINGA J., *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 127-144.
- JACOMET H., *Bula de Juan XXII*, in *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, S. Moralejo (dir.), Santiago, Xunta de Galicia, 1993, p. 312.
- KAEUPER R.W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 261-265.
- KLENKE M.A., O.P., *Chrétien de Troyes and Le Conte del Graal. A Study of Sources and Symbolism*, Potomac (Maryland, USA) / Madrid, Studia Humanitatis / José Porrúa Turanzas, S.A., 1981, pp. 1-43.

- KRÖTZL C. H., *Del mar Báltico a Santiago de Compostela. Peregrinajes e influencias culturales*, in *Santiago. La Europa del Peregrinaje*, P. Caucci von Saucken (ed.), Barcelona, Lunwerg, 1993, pp. 386-3.90.
- LAGORIO V.M. & LEAKE DAY (eds.), *King Arthur through the Ages*, 2 vols., New York & London, Garland, 1990.
- LARRIBA LEIRA M., *Cáliz y patena. Santuario do Cebreiro*, in *Galicia no Tempo*, Santiago, Xunta de Galicia, 1990, pp. 217-218.
- LE GOFF J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 233-236.
- IDEM, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 76-85.
- IDEM, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 151-177 y 190-200.
- LENDO R., *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa: La suite du Merlin*, México, Universidad Nacional Autónoma, DGAPA, 2003, pp. 15-114.
- LÓPEZ FERREIRO A., *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, VI, Santiago, Seminario Conciliar, 1903, pp. 68 y 256.
- MEREDITH-JONES C., *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris, E. Droz, 1936.
- MITRE FERNÁNDEZ E., *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, Alba Libros, 2005.
- MONTANARI M., *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 74-75.
- NEILLANDS R., *The Hundred Years War*, London & New York, Routledge, 2002.
- PARAVICINI W., *La crisis de la sociedad francesa en tiempos de la Guerra de los Cien Años*, in *Europa 1400. La crisis de la baja Edad Media*, Seibt F. y Eberhard W. (eds.), Barcelona, Crítica, 1993, pp. 167-175.
- PÉREZ RODRÍGUEZ F.J., *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo Catedralicio (1110-1400)*, Santiago, Xunta de Galicia, 1996, p. 145.
- PÉRICARD-MÉA D., *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 271-279.
- PERROY E., *Essays in French Economic History*, in *At the origin of a contracted economy: the crisis of the 14th century*, Cameron R. (ed.), *Essays in French Economic History*, Illinois, Homewood, 1970, pp. 91-105.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ A., *Perfil de una época*, in *Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, Salamanca, Fundación Caixa Galicia, 1993, p. 67.
- RÖSENER W., *Los campesinos en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 267-287.

- RUCIMAN S., *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 927-939.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ X.M., *La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio entre los siglos XII y XV*, in *Ad limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 1, Santiago, Xunta de Galicia, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2010, pp. 195-200.
- SINGUL F., *Al amparo de los monjes de Samos. La antesala del Paraíso en el Camino Francés*, in *San Xulián de Samos. Historia y Arte en un monasterio. Opus Monasticorum* (II), Santiago, Xunta de Galicia, 2008, pp. 95-107.
- IDEM, *Franciscanos en Tierra Santa: espacios y peregrinaciones en la Baja Edad Media*, in *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 2014, vol. 26, pp. 407-424.
- IDEM, *Vino y cultura medieval: Galicia y los caminos de Santiago*, Santiago, Apepsa, 2010, pp. 59-60.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ L., *Los Trastámara y los Reyes Católicos*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 7-26.
- TAYLOR C., *Chivalry and the Ideals of Knighthood in France during the Hundred Years War*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 54-86.
- TUCK A., *Crown and Nobility. England, 1272-1461*, Oxford (UK), Blackwell Publishers, 1999, pp. 135-138.
- TYERMAN C.H., *Las Guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 1.063-1.083.
- ULLMANN W., *The origins of the Great Schism. A study in fourteenth-century ecclesiastical history*, Hamden (Connecticut), Archon Books, 1967, pp. 44-89.
- VALDEÓN BARUQUE J., SALRACH J. M. y ZABALO J., *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)*, in *Historia de España*, IV, Barcelona, Labor, 1987, pp. 125-131.
- VÁZQUEZ DE PARGA L., LACARRA J.M^a y URÍA J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, II, Madrid, 1949 y Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992, pp. 316-318.
- ZAHLER D., *The Black Death*, Minneapolis, Twenty-First Century Books, 2009, pp. 86-101.
- ZOLLA E., *Los místicos de Occidente: místicos medievales*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000, pp. 337-340.

Il pellegrinaggio e il pellegrino come figure teologiche. Ampliamenti semantici e usi simbolici in Agostino d'Ippona e Anselmo d'Aosta

Matteo Zoppi

Abstract

Il saggio investiga le rivisitazioni filosofico-teologiche delle figure del pellegrinaggio e del pellegrino maturate in epoca tardo-antica e medievale negli scritti di Agostino d'Ippona e di Anselmo d'Aosta. Attraverso l'esame di alcuni snodi dottrinali centrali di questi autori, dove l'immaginario odeporico svolge un ruolo simbolico decisivo, il contributo lascia emergere pure le suggestioni di significato che i due termini assumono, alla luce di reminiscenze della tradizione neoplatonica (la navigazione) e nel contesto della vita monastica (la stabilità).

Parole chiave

Pellegrinaggio, pellegrino, teologia, filosofia, Agostino d'Ippona, Anselmo d'Aosta, tradizione neoplatonica, vita monastica.

The essay investigates the philosophical-theological revisitations of the figures of pilgrimage and pilgrim matured in late ancient and medieval times in the writings of Augustine of Hippo and Anselm of Aosta. By examining some of the central doctrinal junctures of these authors, where odeporic imagery plays a decisive symbolic role, the contribution also reveals the suggestions of meaning that the two terms take on, in the light of reminiscences of the neoplatonic tradition (navigation) and in the context of monastic life (stability).

Keywords: Pilgrimage, pilgrim, theology, philosophy, Augustine of Hippo, Anselm of Aosta, Neoplatonic tradition, monastic life.

El ensayo investiga las reinterpretaciones filosófico-teológicas de las imágenes de la peregrinación y del peregrino maduradas a finales de la antigüedad y en la edad media en los escritos de Agustín de Hipona y Anselmo de Aosta. Mediante el examen de algunas coyunturas doctrinales centrales de estos autores, en las que la imaginaria odeporica desempeña un papel simbólico decisivo, la contribución revela también las sugerencias de sentido que adquieren los dos términos, a la luz de reminiscencias de la tradición neoplatónica (navegación) y en el contexto de la vida monástica (estabilidad).

Palabras clave: Peregrinación, peregrino, teología, filosofía, Agustín de Hipona, Anselmo de Aosta, tradición neoplatónica, vida monástica.

Matteo Zoppi docente presso Istituto Superiore di Scienze Religiose Ligure, dottore in Filosofia nell'Università di Genova, baccellierato e licenza in Teologia sistematica, specializzazione in Cristologia, nella Pontificia Università Lateranense di Roma. È membro dell'Académie Saint-Anselme d'Aoste, della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, e collabora con diverse riviste scientifiche.

Matteo Zoppi professor at the Ligurian Higher Institute of Religious Sciences, doctor in Philosophy at the University of Genoa, bachelor's degree and license in Systematic Theology, specialization in Christology, at the Pontifical Lateran University of Rome. He is a member of the Académie Saint-Anselme d'Aoste, of the Italian Society for the Study of Medieval Thought, and collaborates with various scientific journals.

Matteo Zoppi profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Liguria, doctor en Filosofía por la Universidad de Génova, licenciado en Teología Sistemática, especialización en Cristología en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Es miembro de la Académie Saint-Anselme d'Aoste, de la Sociedad Italiana para el Estudio del Pensamiento Medieval, y colabora con diversas revistas científicas.

1. *Agostino d'Ipbona: la (terza) navigazione come pellegrinaggio del Verbo incarnato*

Lo studio di Maria Serena Mazzi, *In viaggio nel Medioevo*¹, esordisce affermando che rispetto a quella peculiare esperienza di viaggio, connotata in termini prettamente religiosi e denominata pellegrinaggio cristiano, è possibile ravvisare ben presto la tendenza a smarrirne le specificità che ne qualificano e contraddistinguono la natura e che concorrono, di conseguenza, a caratterizzare e definire l'identità della figura antropologica del pellegrino:

L'idea del viaggio è qualcosa che muta nel tempo e a seconda dello scopo. Al di là dei viaggi per lavoro, compiuti da «professionisti» della strada, c'è un tipo di viaggio le cui caratteristiche sono ben decifrabili e abbastanza note: il viaggio a scopo devozionale, il pellegrinaggio religioso. Quest'ultimo incarna la concezione spirituale del viaggio. Esso rappresenta una delle più importanti istituzioni della cultura medievale, anzi, per meglio dire, era parte di un complesso di istituzioni che includeva le crociate, il culto dei santi, la ricerca delle indulgenze, la venerazione delle reliquie e l'implorazione del miracolo. Sono i motivi spirituali quelli che sostanziano il pellegrinaggio. Si parte per entrare in comunione con la divinità e per ascendere un gradino sulla scala della salvezza. Dunque l'intenzione manifesta del pellegrino è un'intenzione religiosa: un atto di penitenza, un voto di ringraziamento, un gesto di devozione che si ritiene significativo nel personale processo di purificazione e di arricchimento morale².

In tal senso, la studiosa menziona anzitutto Gerusalemme e la Terrasanta, come mete di riferimento per eccellenza, e fa riferimento pure, al contempo, all'eccezionalità e all'unicità che questa esperienza radicale normalmente aveva per le singole persone che la facevano. La Mazzi richiama, inoltre, le caratteristiche spiccatamente ascetiche, che contraddistinguevano nell'alto Medioevo il pellegrinaggio: esse denunciano e arginano la secolarizzazione dei costumi, connotandosi a pieno titolo, anche per questo, come pratica del *contemptus mundi*³. Inoltre, la studiosa avanza l'ipotesi che molto presto il pellegrinaggio nel Medioevo si sia pure trasformato in un fenomeno di evasione sociale:

In seguito si verifica un cambiamento profondo nella natura stessa del pellegrinaggio. Pur rimanendo intatte devozione e spiritualità (si presume), si affacciano con maggiore evidenza altri motivi: il desiderio di informazione e di conoscenza, la curiosità per i paesi esotici d'Oriente o per i luoghi della tradizione odepórica greca e latina, perfino il gusto del viaggio per vedere cose «strane» perché «straniere» o il senso dell'avventura intervengono a moltiplicare le antiche e più lineari idee ispiratrici. Il pellegrinaggio rimane la meta finale del viaggio, ma il viaggio in sé assume una valenza più mondana, le caratteristiche

1 M.S. MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, (Storica paperbacks, 178) il Mulino, Bologna 2016.

2 Ivi, p. 23.

3 Cfr. *ibidem*.

di un' esplorazione di orizzonti altrimenti sconosciuti. La diffusione del modello provoca l'imitazione, quasi la creazione di una moda: in un momento di esaltazione si pronuncia un voto di pellegrinaggio come una sfida, come una gara. Ma un desiderio di cose nuove, diverse si affaccia anche nei pellegrinaggi dei più: l'ispirazione religiosa è affiancata da un'emozione tutta umana fatta di curiosità e di voglia di conoscere⁴.

Va detto subito con chiarezza che questa ricostruzione, introduttiva alle puntuali analisi proposte nel volume, risulta eccessivamente enfatica rispetto al richiamato, presunto fenomeno della progressiva “metamorfosi” della natura del pellegrinaggio medievale. Tale tesi ha senz'altro un mordente argomentativo dal punto di vista documentario, del quale una delle testimonianze letterarie più note è rappresentata dai *Canterbury Tales* di Geoffrey Chaucer⁵. Questo capolavoro della letteratura inglese delle origini offre, comunque, una preziosa conferma della familiarità e della diffusione negli usi, nei costumi e nell'immaginario del tempo dell'esperienza di pellegrinaggio, a tal punto da sostituirla alla quarantena fuori porta del *Decamerone* di Giovanni Boccaccio, come ambientazione per i loro rispettivi racconti o *novelle*. In ogni caso, tale ricostruzione, se confrontata con alcune fonti dottrinali autorevoli per la riflessione filosofico-teologica e per l'esperienza spirituale di tutto il Medioevo, fino addirittura al Concilio di Trento, sembra non tenere conto che, comunque, le parole “pellegrinaggio” e “pellegrino” conservarono una precisa semantica, che fu peraltro da subito connotata in chiave religiosa⁶, per introdurre addirittura i termini nel lessico della dogmatica cristiana. Al riguardo, osserva Jacques Le Goff:

A seconda delle epoche, la Cristianità medievale insisterà piuttosto sulla immagine positiva dell'uomo, essere divino, creato da Dio a sua somiglianza, e associato alla sua creazione poiché Adamo ha dato il loro nome a tutti gli animali, chiamato a ritrovare il paradiso che ha perduto con la propria colpa, o piuttosto sulla sua immagine negativa, quella del peccatore, sempre pronto a soccombere alla tentazione, a rinnegare Dio e dunque a perdere il paradiso per sempre, a cadere nella morte eterna. Questa visione pessimistica dell'uomo, debole, vizioso, umiliato davanti a Dio, è presente per tutta la durata del Medioevo, ma è più accentuata durante l'Alto Medioevo dal IV al X secolo – e ancora nei secoli XI e XII – mentre l'immagine ottimistica dell'uomo, riflesso dell'immagine divina capace di continuare sulla terra la creazione e di salvarsi; tende a prendere il sopravvento a partire dai secoli XII e XIII⁷.

4 *Ibidem*.

5 Ed. it. *I Racconti di Canterbury*, Introduzione e note di A. Brilli, Traduzione di C. Chiarini e C. Foligno, BUR, Milano 2018.

6 Sull'insieme, cfr.: P. CAUCCI VON SAUCKEN – P. ASOLAN, *Cammini in Europa. Pellegrinaggi antichi e moderni tra Santiago, Roma e la Terra Santa*, Terre di Mezzo, Milano 2009; F. CARDINI, *I “caratteri originali” del pellegrinaggio cristiano*, in AA.VV., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, il Cerchio, Città di Castello 2010, pp. 11-57.

7 J. LE GOFF, *L'uomo medievale*, in Id. (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-38, in particolare pp. 4-5.

Secondo lo studioso, infatti, questo modello antropologico dominante, definito dalla religione, lascia prendere corpo a due precise concezioni dell'uomo: il pellegrino (*homo viator*), appunto, e il penitente⁸:

L'uomo nel Medioevo è un *pellegrino* per essenza, per vocazione e, nei secoli XII e XIII, sotto la forma terrestre più alta e rischiosa del pellegrinaggio, un *crociato*. [...] ogni uomo del Medioevo era un pellegrino potenziale o simbolico. [...] Ma quest'appello della strada può anche fuorviare l'uomo del Medioevo, perché può strapparlo a quella stabilità che è anche una condizione di moralità e di salvezza. Il pellegrinaggio può anche trasformarsi in un andar errando, in un vagabondaggio. Guai, nel Medioevo, all'uomo senza né famiglia né residenza, soprattutto se è chierico. Chierici erranti, monaci girovaghi sono tra le peggiori incarnazioni dell'uomo medievale⁹.

Eppure, la tipologia umana del pellegrino, da un lato, ben interpreta tanto l'immagine positiva quanto quella negativa precedentemente fissate, imponendosi nei termini di archetipo sempre utile all'auto-comprensione religiosa da parte dei credenti dell'Occidente medievale cristiano¹⁰. In tal senso, restano emblematiche le definizioni delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, del secolo VI: «*I peregrini sono così chiamati in quanto parentes eorum ignorantur, il che significa si ignora chi siano i loro genitori: vengono infatti da regioni lontane*»¹¹. «*Peregrinus, straniero, longe a patria positus, il che significa posto lontano dalla propria patria, così come alienigena*»¹².

Come si vede, per riprendere quest'ultima definizione, il termine considerato nell'accezione più comune e apparentemente privo di connotati religiosi, è stato poi arricchito naturalmente da una semantica che, come suggerisce Le Goff, fissa la patria con il paradiso perduto a cui l'uomo tende, e il cammino da compiere per raggiungerlo con questo mondo, ben interpretando l'immagine positiva di uomo. Mentre, in riferimento all'altra definizione che la precede, possiamo verificare come anch'essa, nella sua linearità, si presti ad essere ampliata nella sua portata semantica, per designare la condizione dell'uomo, a tal punto peccatore e vizioso da perdere definitivamente la sua somiglianza con Dio e la via per ricongiungersi a lui.

D'altra parte, sempre in riferimento alle precedenti affermazioni di Le Goff, la tipologia umana del pellegrino è capace, al contempo, di compendiare tanto la concezione dell'*homo viator* quanto quella del «penitente». Quest'ultima, peraltro, figura particolarmente ambigua per le oscillazioni di significato del termine

8 Cfr. *ivi*, p. 8.

9 *Ibidem*.

10 Cfr. J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. *La civilisation de l'Occident médiéval*, B. Arthaud, Paris 1964), pp. 488 e 524.

11 ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, vol. I: *Libri I-XI*, UTET, Roma 2014, l. IV. *Di lingue, popoli, regni, milizia*, [41], p. 761.

12 *Ivi*, l. X. *Dei vocaboli*, P [215], p. 855.

latino medievale e delle sue occorrenze scritte: *poenitens*, ma anche *paenitens* (da *poeniteo*, da cui *poena*/pena) fa riferimento a chi vive la condizione penitenziale nei termini di macerazioni e mortificazioni o fatiche fisiche, per ottenere il perdono divino; mentre *penitens* (dall'avverbio *penitus*/nell'intimo, da cui l'aggettivo *penitus*/interno) fa riferimento alla pratica monastica della *discussio sui*, del rientrare in sé stessi e dell'esaminarsi, per incontrare Dio, peraltro secondo quella sensibilità culturale e spirituale particolarmente diffuse nel Medioevo e alla base anche della successiva *Devotio moderna*, che Pierre Courcelle ha denominato e illustrato come "socratismo cristiano"¹³. Quando raggiunge uno stretto contatto con sé stesso e con Dio, l'*homo viator* diventa anche *homo ludens*¹⁴, capace cioè di divertirsi nel modo più autentico, originario: la gioia della comunione con Dio e con gli uomini, per sperimentarsi, perfino in luoghi mai visti prima, come un bambino nella sua casa.

A favorire queste estensioni semantiche del termine *peregrinus*, nel solco delle definizioni fornite da Isidoro, sono stati però diversi scritti di Agostino di Ippona, ampiamente recepiti, letti e commentati dagli autori medievali. In tal senso, va osservato che la sua riflessione sulla redenzione umana e sulla città di Dio fa abbondante ricorso all'esperienza del pellegrinaggio, per servirsene in chiave metaforico-didattica:

[Dio] parla mediante la stessa verità, se si è capaci di udire con la mente e non con il senso. Si rivolge in tal modo a quella parte dell'uomo che nell'uomo è più perfetta delle altre parti di cui è composto e di cui solo lo stesso Dio è più perfetto. [...] Ma la mente, in cui risiedono ragione e intelligenza, è incapace, a causa di inveterate imperfezioni che la rendono cieca, non solo ad unirsi col godimento, ma anche a sostenere la luce ideale fino a che ristabilendosi gradualmente in salute, non divenga capace di così grande felicità. Doveva quindi per prima cosa essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede. E affinché con essa si avviasse più fiduciosa verso la verità, la Verità stessa, Dio figlio di Dio, assumendo l'uomo senza cessare di essere Dio, istituì e fondò la fede¹⁵.

13 Cfr. P. COURCELLE, *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2011 (ed. or. «*Connais-toi toi-même*» de Socrate à saint Bernard, 3 voll., Études augustinienes, Paris 1974-1975).

14 Cfr. S. PIACENTINI, *Homo viator. Homo ludens. La dimensione ludica dei pellegrinaggi*, in Aa. Vv., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, pp. 77-119.

15 AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate dei*, xi, 2: *Opere di Sant'Agostino*, vol. v/2: *La città di Dio*, ii: Libro 11-18, Introduzione e note di D. Gentili e A. Trapè, trad. it. di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1988, pp. 68-69.



Fig. 1. Anonimo, *S. Agostino, vescovo e dottore della Chiesa*, affresco (metà secolo XIX), Cappella della Madonna delle nevi e di S. Gregorio Magno, Ollomont, fraz. Vaud (Aosta), Volta della navata – lunetta ovest, foto Paola Rosetta su concessione dell'Ufficio beni culturali ecclesiastici della Diocesi di Aosta.

Questo *avviarsi dell'anima con la fede verso la Verità*, secondo Agostino, ha come primo protagonista Dio stesso. La ricerca umana della verità di sé culmina, in tal senso, quando si innesta nell'itinerario di ricerca di Dio che va incontro all'uomo. Appunto su questo cammino, che ha il suo culmine nell'avvento di Gesù Cristo, intende fare luce la dottrina agostiniana della *città di Dio*:

Si dava così all'uomo, per giungere al Dio dell'uomo, un cammino mediante l'uomo Dio [*ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum*]. Egli è appunto *il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù* [1 Tim 2,5]. È mediatore perché è uomo e perciò anche via [*per hoc et via*] [cfr. Gv 14,6, Ebr 10,20]. Poiché, se fra chi tende e l'oggetto a cui si tende, vi è come mezzo una via, c'è la speranza di arrivare; se manca invece o non si conosce per dove si deve andare, non giova sapere dove si deve andare. [*Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit?*] La sola via veramente difesa contro tutti gli errori è che un medesimo individuo sia Dio e uomo: dove si va Dio; per dove si va uomo [*Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo*]¹⁶.

Gesù Cristo, Dio fatto uomo, di questo itinerario è al contempo meta, in quanto Dio, e via, in quanto uomo. Agostino spiega che nella storia umana coesistono

16 Ivi, 68-71.

due città: la prima, di Dio, che ha le sue fondamenta nella città celeste, di cui è prefigurazione nel tempo che passa, e la seconda, quella dell'uomo, che è terrena e che si contrappone alla celeste. Cittadini della prima sono quanti amano Dio fino all'indifferenza per sé, della seconda invece quanti amano sé fino all'indifferenza per Dio¹⁷. Chi abita la città celeste ha raggiunto la meta del pellegrinaggio della vita, mentre tutti gli altri sono in cammino verso di essa. Gli angeli buoni, che da sempre la abitano, sono i più felici, perché, a differenza dell'umanità in cammino verso la città di Dio, questi vi hanno abitato da sempre, non se ne sono mai allontanati, né da essa sono mai stati cacciati, e pertanto non hanno avuto bisogno di compiere un pellegrinaggio per tornarvi, o meglio per raggiungerla:

Ho cominciato a parlare dell'inizio della città santa e ho ritenuto che per prima si dovesse trattare l'argomento degli angeli santi che della città in parola costituiscono una gran parte e tanto più felice in quanto non ha mai provato l'esilio [*ad sanctos angelos... quae huius civitatis magna pars est, et eo beatior, quod numquam peregrinata*]¹⁸.

Dunque, per Agostino, lo *status* di pellegrino caratterizza ogni uomo e donna, ma è sempre indizio di un'indigenza, di un bisogno, in altri termini di una pienezza a cui si tende, ma che non si è ancora del tutto raggiunta: questa è quella che tutti, indistintamente, chiamiamo "piena felicità", cioè la beatitudine. È comunque, in qualche modo, l'uomo pellegrino, che cammina verso una comunità superiore d'amore, abita già nella città di Dio, disertando progressivamente la città terrena. A determinare l'appartenenza ad una città o all'altra è appunto l'orientamento della natura e della volontà umane, che possono voltare le spalle alla loro meta originaria e tendere al nulla, perfino all'autodistruzione, avendo anestetizzato e assopito il profondo desiderio di felicità piena, presente nel cuore dell'uomo. All'origine di questo moto autodistruttivo troviamo la superbia, alla quale Agostino riconduce tutte le passioni umane e che ha come contrario l'umiltà. Appunto superbia e umiltà sono i due poli interiori che discriminano il falso pellegrino dall'autentico, a seconda che si oscilli verso l'uno o verso l'altro¹⁹. Il pellegrino si incammina per giungere ad un santuario e scopre che Dio è in cammino per incontrarlo nel santuario del suo uomo interiore. Il sudore, le vesciche, la fatica del viaggio, la paura dell'ignoto, la sete e la fame, il peso della bisaccia, il sole bruciante e la pioggia battente, la nostalgia di casa, ma anche forse, addirittura, l'ingenua indifferenza, la ricerca di alienazione, la vacuità del tempo perso, il gusto di bruciare le tappe e superare gli altri, la distrazione che allontana da sé stessi e dalle proprie responsabilità, la ricerca di amori e piaceri evasivi, tutto

17 Cfr. *ivi*, XIV, 28, pp. 360-363.

18 *Ivi*, XI, 9, pp. 80-81.

19 Cfr. *ivi*, XIV, 28, pp. 360-363.

lascia il posto, poco a poco, ad una novità di vita che viene incontro a ciascuno e che può essere accolta, come respinta.

Eppure, secondo Agostino, il vero pellegrino è, anzitutto, il Verbo incarnato, cercatore dell'uomo, e solo, in seconda battuta, la comunità dei credenti e dei cercatori di Dio, ossia la Chiesa, ma appunto solo nella misura in cui essa va incontro a lui che ci cerca per primo. Il vero pellegrinaggio, così, non è anzitutto opera dell'uomo, ma di Dio, che continua nel tempo della salvezza umana. Esso ha un inizio storico ben preciso, con l'evento dell'Incarnazione e della Pasqua di Gesù Cristo, che rende permanente la sua salvezza mediante l'effusione nel tempo del dono del suo Spirito. In tal senso, in chiave antipelagiana, Agostino precisa che sia l'inizio sia l'accrescimento della fede scaturiscono da un dono divino e che sono parimenti opera di Dio. Al riguardo, in un testo della piena maturità, il *De predestinatione sanctorum* (428ca.), egli scrive:

E perciò mettendo avanti questa grazia che non viene data secondo un qualche merito, ma produce tutti i buoni meriti, dice: *Non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio*. Facciamo attenzione qui e soppesino queste parole coloro che pensano che da noi proviene l'inizio della fede e da Dio il suo accrescimento. Chi infatti non vedrebbe che il pensare precede il credere? Nessuno certo crede alcunché se prima non ha pensato di doverlo credere. Infatti, per quanto repentinamente, per quanto velocemente alcuni pensieri precedano a volo la volontà di credere e immediatamente questa li segua e li accompagni quasi fosse strettamente congiunta, tuttavia è necessario che tutte le cose che si credono siano credute per il precedente intervento del pensiero. Del resto anche credere non è altro che pensare assentendo. Infatti non ognuno che pensa crede, dato che parecchi pensano proprio per non credere; ma ognuno che crede pensa, pensa con il credere e crede con il pensare. Per quanto dunque riguarda la pietà religiosa (della quale parlava l'Apostolo) se *non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio*, ecco appunto che non siamo capaci di credere qualcosa da soli, perché non lo possiamo senza prima pensare; *ma la nostra sufficienza, con la quale cominciamo a credere, viene da Dio*. Ora, questi nostri fratelli, e lo dimostrano le vostre lettere, già ammettono essere vero che nessuno può da se stesso dare inizio o compimento a qualsiasi opera buona, sicché nell'iniziare e portare a termine qualunque opera buona *la nostra sufficienza viene da Dio*. Allo stesso modo nessuno può da se stesso dare inizio o completamento alla fede, *ma la nostra sufficienza viene da Dio*, perché la fede, se non è oggetto di pensiero, non è fede; e non siamo *capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio*²⁰.

È celebre la sentenza conclusiva di questo passo: «la fede, se non è oggetto di pensiero, non è fede» (*fides si non cogitetur, nulla est*). In questo senso, Agostino prospetta nei suoi scritti una visione della fede sovente espressa nei termini di un

20 ID., *De predestinatione sanctorum*, II, 5: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xx: *Grazia e libertà. La grazia e libero arbitrio, La predestinazione dei santi, La correzione e la grazia, Il dono della perseveranza*, Introduzione e note di A. Trapè, trad. it. di M. Palmieri, indici F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1987, pp. 221-297, in particolare p. 229.

pellegrinaggio dell'uomo, che pensando si fa cercatore di Dio, ma anche applica una analogia ermeneutica odeporica all'economia della storia della salvezza, in particolare dell'evento apicale dell'incarnazione e della redenzione, mediante cui Dio in Gesù Cristo si rivela cercatore, creatore e salvatore, amico dell'uomo. In questo pellegrinaggio terreno noi infatti camminiamo con la fede, come asserisce il *Sermo* 91 (scritto dopo il 400):

Ora che cosa dovrà fare la Chiesa di Dio per poter capire ciò che per prima ha meritato di credere? Dovrà rendere l'animo capace di ricevere il premio che sarà concesso. Perché ciò si avveri, cioè perché l'animo sia capace, Dio nostro Signore non ha sottratto, ma ha sospeso soltanto l'esecuzione delle promesse. Le tiene sospese finché noi ci pretendiamo verso di esse; noi ci pretendiamo verso di esse al fine di crescere e cresciamo per raggiungerle. Osserva come si protendeva verso le promesse sospese l'Apostolo: *Io non sono ancora arrivato alla mèta e non sono ancora perfetto. Fratelli, io non penso d'aver già conquistato il premio: dimentico di ciò che sta alle mie spalle, mi slancio verso ciò che mi sta davanti; continuo la corsa verso il traguardo per ricevere il premio celeste al quale Dio mi chiama per mezzo di Cristo Gesù* [Fil 3,12-14]. Egli correva sulla terra, la ricompensa celeste pendeva dal cielo. Correva dunque sulla terra, ma lo spirito saliva in alto. Osservalo dunque proteso, nell'ansia e nell'attesa del premio sospeso. *Continua* – dice – *la corsa verso il premio del cielo, al quale mi chiama Dio per mezzo di Gesù Cristo*²¹.

Come è evidente, la metafora che Paolo utilizza in questa sua epistola è attinta dall'esperienza agonistica e inerisce alle competizioni podistiche degli stadi, attingendo peraltro ad un immaginario non semitico, ma prettamente greco-romano. Mentre Agostino, che pure inizialmente dimostra di riconoscere e applicare correttamente la metafora, la interpreta, nel prosieguo dello scritto, con una sua suggestiva conversione dal correre al camminare, più proprio della diversa esperienza di chi è pellegrino:

Bisogna dunque camminare; ma non c'è bisogno di frizionare i piedi né di andare in cerca di bestie da soma o da tiro, oppure di procurarsi una nave. Devi correre col sentimento, camminare con l'amore, salire con la carità. Perché vai in cerca della via? Sta' unito a Cristo ch'è diventato egli stesso via con la sua discesa dal cielo e la sua ascensione. Vuoi salire? Tieniti attaccato a lui che sale in cielo. Tu infatti non potresti innalzarti da te stesso. Poiché *nessuno è mai asceso al cielo tranne Colui ch'è disceso dal cielo, cioè il figlio dell'uomo che sta in cielo* [Gv 3,13]. Se nessuno è salito in cielo tranne Colui ch'è sceso dal cielo, e questo è il Figlio dell'uomo, Gesù nostro Signore, vuoi salirti anche tu? Cerca d'essere un membro di lui ch'è stato il solo a salirti. Poiché egli, quale capo con tutte le altre membra, è un unico uomo. Dal momento dunque che nessuno può salire in cielo tranne chi sarà

21 Cfr. ID., *Sermo* 91,6,6: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxx/2: *Discorsi* II/2 (86-116) *sul Nuovo Testamento*, *Discorso* 91. *Sulle parole del Vangelo di Mt 22,42-46 dove il Signore chiese ai giudei di chi ritenessero figlio il Cristo*, Traduzione e note di L. Carrozzi, indici F. Monteverde, (Opera omnia di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1983, pp. 118-131, in particolare p. 127; cfr. anche *Enarrationes in Psalmos*, 123,2; *In Ioannis Epistolam tractatus*, 4,8; 68,3; *De perfectione iustorum*, 8,18 e segg.; *De spiritu et littera*, 28,49; *De civitate dei* 19,17.

diventato membro dello stesso Cristo nel suo corpo, si avvera l'affermazione: *Nessuno è mai asceso al cielo, tranne Colui che n'è disceso*. Non potresti infatti dire: «Perché allora vi è asceso, per esempio, Pietro, perché vi è asceso Paolo, perché vi sono ascesi gli Apostoli, *se non v'è salito mai nessuno tranne colui che ne è disceso?*». Ti si risponde: Pietro, Paolo, tutti gli altri Apostoli e tutti i fedeli, che cosa sentono dire dall'Apostolo? *Ma voi siete il corpo di Cristo e ciascuno di voi in particolare siete sue membra* [1 Cor 12,27]²².

In questo testo, il correre di Paolo lascia il posto al camminare, salire, cavalcare, navigare verso una meta, che si fa addirittura ricerca della via, nell'unione con Gesù Cristo, nella celebre dottrina agostiniana del *Cristo totale*, rivisitazione della definizione paolina di Gesù Cristo "corpo" e delle sue successive interpretazioni: Gesù Cristo è al medesimo tempo capo e membro della Chiesa. Di conseguenza, l'esperienza del pellegrinaggio e la figura del pellegrino diventano, nella riflessione di Agostino, categorie teologiche in prospettiva sia cristologica, sia ecclesiologicala, sia antropologica: infatti, esse sono utilizzate come simboli, per spiegare il mistero di Dio, della Chiesa e dell'uomo, e addirittura concorrono a meglio illustrare e comprendere la stessa Rivelazione cristiana, nell'evocazione simbolica della cosiddetta *terza navigazione*. Questo sintagma, per la prima volta riferito ad Agostino da Giovanni Reale²³, mette in luce l'originale e penetrante ripresa e integrazione di due altre espressioni platoniche, dense di significato e contenute in *Fedone*, 85CD e 99CD: quella, appunto, della *seconda navigazione* (sulla ricerca filosofica delle cause prime e sul soprasensibile) e quella correlata della sua eventuale possibilità di *rivelazione divina*²⁴, richiamate da Agostino nell'opera *In Iohannis Evangelium tractatus* (416ca.) assieme alla metafora del camminare:

In principio era il Verbo. È sempre lo stesso, sempre allo stesso modo; è così come è da sempre, e non può mutare: semplicemente è. Questo suo nome lo rivelò al suo servo Mosé: Io sono colui che sono. Colui che è mi ha mandato [Es 3,14]. Chi dunque potrà capire ciò, vedendo come tutte le cose mortali siano mutevoli; vedendo che tutto muta, non solo le proprietà dei corpi: che nascono, crescono, declinano e muoiono; ma anche le anime stesse, turbate e divise da sentimenti contrastanti; vedendo che gli uomini possono ricevere la sapienza, se si accostano alla sua luce e al suo calore, e che possono perderla, se per

22 Ivi, *Sermo* 91,6,7.

23 Cfr. G. REALE, *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare. Introduzione ad Agostino, Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 7-68, in particolare pp. 49-55.

24 Sulla metafora platonica della "seconda navigazione" e sulla storia del testo del *Fedone* nel primo millennio, cfr.: W.J. GOODRICH, *On Paedo 96 A-102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99D*, «Classical Revue», 18 (1904), pp. 5-11; N.R. MURPHY, *The Δεύτερος Πλοῦς in the Phaedo*, «Classical Quarterly», 30 (1936), pp. 40-47; A. CARLINI, *Linee di una storia del testo del Fedone*, «Studi classici e orientali», 17(1968), pp. 123-148; ID., *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», 16 (1968), pp. 25-60; ID., *Linee di una storia del testo del Fedone dal I sec. a. c. all'età di Fozio e Areta*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia», 39 (1970), pp. 149-215.

cattiva volontà si allontanano da essa? Osservando, dunque, che tutte le cose sono mutevoli, che cos'è l'essere, se non ciò che trascende tutte le cose contingenti? Ma chi potrebbe concepirlo? O chi, quand'anche impegnasse a fondo le risorse della sua mente e riuscisse a concepire, come può, l'Essere stesso, potrà pervenire a ciò che in qualche modo con la sua mente avrà raggiunto? È come se uno vedesse da lontano la patria, e ci fosse di mezzo il mare: egli vede dove arrivare, ma non ha come arrivarvi. Così è di noi, che vogliamo giungere a quella stabilità dove ciò che è, perché esso solo è sempre così com'è. E anche se già scorgiamo la meta da raggiungere, tuttavia c'è di mezzo il mare di questo secolo. Ed è già qualcosa conoscere la meta, poiché molti neppure riescono a vedere dove debbono andare. Ora, affinché avessimo anche il mezzo per andare, è venuto di là colui al quale noi si voleva andare. E che ha fatto? Ci ha procurato il legno con cui attraversare il mare. Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. Anche se uno ha gli occhi malati, può attaccarsi al legno della croce. E chi non riesce a vedere da lontano la meta del suo cammino, non abbandoni la croce e la croce lo porterà²⁵.

La stessa ricerca filosofica è considerata, in tal senso, una sorta di viaggio, di pellegrinaggio via mare, un attraversare, traghettando l'uomo, il mare del secolo sul legno umile della croce di Cristo, dal quale si è trasportati e condotti in quel porto in terra ferma, ossia nella patria celeste, dove con le sole proprie forze a nessun uomo è possibile giungere:

Vi sono stati, per la verità, filosofi di questo mondo che si impegnarono a cercare il Creatore attraverso le creature. [...] Avevano visto dove bisognava andare, ma, ingrati verso colui che aveva loro concesso questa visione, attribuirono a se stessi ciò che avevano visto; diventati superbi, si smarrirono e si rivolsero agli idoli, ai simulacri, ai culti demoniaci, giungendo ad adorare la creatura e a disprezzare il Creatore. [...] Essi riuscirono a vedere ciò che è, ma videro da lontano. Non vollero aggrapparsi all'umiltà di Cristo, cioè a quella nave che poteva portarli sicuri al porto intravisto. La croce apparve ai loro occhi spregevole. Devi attraversare il mare e disprezzi la nave? Superba sapienza! Irridi al Cristo crocifisso, ed è lui che hai visto da lontano: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio*; ma perché è stato crocifisso? Perché ti era necessario il legno della sua umiltà. Infatti, ti eri gonfiato di superbia, ed eri stato cacciato lontano dalla patria; la via era stata interrotta dai flutti di questo secolo, e non c'è altro modo di compiere la traversata e raggiungere la patria che nel lasciarti portare dal legno. Ingrato! Irridi a colui che è venuto per riportarti là. Egli stesso si è fatto via, una via attraverso il mare. È per questo che ha voluto camminare sul mare [Mt 14,25], per mostrarti che la via è attraverso il mare. Ma tu che non puoi camminare sul mare come lui, lasciati trasportare da questo vascello, lasciati portare dal legno: credi nel Crocifisso e potrai arrivare. È per te che si è fatto crocifiggere, per insegnarti l'umiltà; e anche perché, se fosse venuto come Dio, non sarebbe stato riconosciuto²⁶.

25 AURELIUS AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 2,2: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxiv/1: *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni*, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, i (1-50), Introduzione a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1968, *Omelia* 2, pp. 24-27.

26 Ivi, 2,4: pp. 28-31.



Fig. 2. Maestro di Lusernetta, *La Messa di S. Gregorio Magno, papa*, affresco (prima metà secolo XV), Cappella della Madonna delle nevi e di S. Gregorio Magno, Ollomont, fraz. Vaud (Aosta), parete est della navata – riquadro centrale, foto Paola Rosetta, su concessione dell'Ufficio beni culturali ecclesiastici della Diocesi di Aosta.

Il tema era già stato, in parte, abbozzato nel *De beata vita*, un dialogo dai forti toni autobiografici, la cui datazione risale verosimilmente al 386. In esso, la vocazione alla filosofia figura già interpretata con una metafora nautica. La ricerca razionale intorno alle grandi domande esistenziali fa approdare alla patria, porto sicuro della felicità, mentre chi ne è dimentico vaga nell'alto mare, rischiando di affondare, per essere poi risospinto da una provvida tempesta al sicuro. Vi sono, inoltre, coloro che non perdono d'occhio la patria, ma indugiano a entrare nel porto. Per i filosofi, approdati al sicuro, però, si erge pericoloso il monte della superbia del sapere classico, che minaccia il naufragio²⁷. Di fatto, anche in un altro testo, per la verità poco valorizzato in merito, la navigazione grazie al legno della croce è intesa appunto come un singolarissimo pellegrinaggio via mare. Al

27 Id., *De beata vita*, 1,1-6: in *Opere di Sant'Agostino*, vol. III/1: *Dialoghi*, I: *La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1970, *La felicità*, pp. 166-225, in particolare pp. 182-189.

riguardo Agostino afferma nel *Sermo* 75 (scritto prima del 400) a commento di Mt 14,24-33 sulla tempesta sedata:

Attraverso tutte le azioni da lui compiute, il Signore ci ammonisce dunque su come dobbiamo vivere quaggiù. In questo mondo tutti infatti sono pellegrini, sebbene non tutti desiderino tornare nella patria. Ma proprio a causa di questo viaggio noi incontriamo le sofferenze dovute a sconvolgimenti e a tempeste; è quindi necessario che siamo almeno nella barca. Poiché se nella barca corriamo pericoli, fuori della barca andiamo incontro a una morte sicura. In realtà per quante forze abbia nei muscoli delle braccia chi nuota nel mare, talora, sopraffatto dal mare grosso, viene inghiottito dalle onde e affoga. È necessario quindi che siamo nella barca, cioè siamo portati sul legno per essere in grado di attraversare questo mare. Orbene, questo legno, dal quale viene portata la nostra debolezza, è la croce del Signore, con la quale veniamo segnati e veniamo preservati dall'annegare nelle tempeste di questo mondo. Siamo soggetti alle tempeste, ma c'è Dio che può venire in nostro aiuto. [...] Rimani perciò ben saldo nella barca e prega Dio. Quando non approdano ad alcun risultato tutti gli accorgimenti e sono insufficienti le manovre del pilota, e le stesse vele spiegate possono apportare più pericolo che utilità; quando non si può più fare affidamento su ogni specie di aiuti, e di forze dell'uomo, ai passeggeri non resta altro che intensificare le preghiere e implorare l'aiuto di Dio. Colui il quale dà ai naviganti la possibilità di arrivare al porto, abbandonerà la propria Chiesa senza condurla alla tranquillità:²⁸.

Al riguardo, nell'opera *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus* (413-418 ca.), a proposito di Gesù Cristo risorto, assunto in cielo nella gloria, egli scrive:

Ormai non puoi più sentire Cristo che parla qui in terra. Puoi sentirlo parlare, ma dal cielo. E dal cielo perché parlò? Perché le sue membra erano calpestate qui in terra. A Saulo, suo persecutore, egli disse dal cielo: *Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?* [Atti 9,4] Sono salito al cielo, ma giaccio ancora in terra: siedo qui in cielo alla destra del Padre, ma lì in terra io ancora avverto la fame, la sete, ancora sono pellegrino²⁹.

Questa ricerca, se ben condotta, diventa per parte umana una progressiva immersione nell'amore:

Se vuoi vedere Dio, hai a disposizione l'idea giusta: *Dio è amore*. Quale volto ha l'amore? Quale forma, quale statura, quali piedi, quali mani? Nessuno lo può dire. Esso tuttavia ha i piedi che conducono alla Chiesa; ha le mani, che donano ai poveri; ha gli occhi, con i quali viene a conoscere colui che è nel bisogno [...]. Queste varie membra non si trovano

28 Id., *Sermo* 75, 2,2; 3,4: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxx/1: *Discorsi* II/1 (51-85) *sul Nuovo Testamento, Discorso 75. Sulle parole del Vangelo di Mt 14,24-33: «La navicela frattanto era sbattuta dai flutti in mezzo al mare» ecc.*, Traduzione e note di L. Carrozzì, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1983, pp. 502-513, in particolare pp. 502-505.

29 Id., *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus*, x,9: *Opere di Sant'Agostino*, vol. xxiv/2: *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, Introduzione e traduzione di G. Mandurini, revisione a cura di L. Muscolino, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1968, pp.1627-1856, in particolare pp. 1850-1852.

separate in luoghi diversi, ma chi ha la carità vede con la mente il tutto e allo stesso tempo. Tu dunque abita nella carità ed essa abiterà in te; resta in essa ed essa resterà in te³⁰.

Questo singolare camminare, che può diventare un abitare, muta col tempo le motivazioni e le disposizioni. Succede allora che, senza sapere bene perché, si sciogliono i nodi del cuore e torni familiare l'esperienza della carità e della preghiera. In tal senso, il salutare *imprevisto* dell'Evangelo fa sì che l'uomo interiore cammini e fatichi assieme a quello esteriore lungo la via, in una esperienza di profonda unità, che è al contempo anche mistica, nella misura in cui è Gesù Cristo stesso crocifisso e risorto, nella gloria del Padre, che continua a camminare come pellegrino in terra, nella umanità da lui redenta. Con tale esperienza, come scrive Agostino, è possibile riconoscere che

[...] questa città del cielo, mentre è esule in cammino sulla terra [*dum peregrinatur in terra*], accoglie i cittadini da tutti i popoli e aduna una società in cammino da tutte le lingue. [...] La città del cielo, mentre è esule in cammino nella fede [*dum peregrinatur in fide*], ha questa pace e vive onestamente di questa fede, quando al conseguimento della sua pace eterna subordina ogni buona azione, che compie verso Dio e il prossimo, perché la vita della città è essenzialmente sociale³¹.

2. Anselmo d'Aosta: la *stabilitas* del monaco come pellegrinaggio interiore

Come si è visto, in Agostino il pellegrinaggio, inteso nel suo intrinseco dinamismo di itinerario verso la patria, assume il significato della Rivelazione stessa, nella metafora della "terza navigazione", e il pellegrino diventa figura di Gesù Cristo, Dio e uomo, Verbo incarnato, crocifisso e risorto, che va incontro all'umanità per salvarla. In Anselmo e nel mondo monastico medievale, sulla scia di questa originale rilettura, il pellegrinaggio diventa anzitutto un moto interiore, da farsi dentro l'anima, una scala (*climax*) da salire spiritualmente, per arrivare alla patria soprannaturale del cielo, come la descrive in greco l'orientale Giovanni Climaco, nella celebre istruzione spirituale monastica *Scala Paradisi* (metà del secolo VII)³². Nel mondo monastico medievale prende corpo come valore il voto benedettino della *stabilitas*, in forza della quale è divinamente istituito un legame di incoercibile appartenenza tra persone e ambienti, tanto forte da scoraggiare fermamente le uscite dal monastero, salvo comprovate necessità. Ma questa sollecitudine verso la vita stanziale in ambienti "protetti", tutti dediti *alla scuola del Signore*, dove le dimen-

30 Ivi, VII,10-11: pp. 1782-1785.

31 AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XIX, 17: *Opere di Sant'Agostino*, vol. v/3: *La città di Dio*, III: Libro 19-22, Introduzione, traduzione e note di D. Gentili, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino) Città Nuova, Roma 1989, pp. 62-63.

32 G. CLIMACO, *La scala del paradiso*, San Paolo, Milano 2007.

sioni del tempo e dello spazio sono caratterizzate da una dedizione permanente al contemplare (*vacare Deo*) e al ricercare Dio (*quaerere Deum*), mediante la preghiera e il lavoro (*ora et labora*), è pur sempre condizionata da una disposizione del cuore. Non basta infatti stare in monastero col corpo, bisogna starci anche (o quantomeno) spiritualmente. Quest'ultima disposizione permette al monaco di sottrarsi per alcune giuste cause alla residenzialità in comunità per adempiere a qualche ufficio esterno non delegabile ad altre figure ecclesiali. Risulta emblematica in tal senso la vicenda personale di Anselmo d'Aosta, che da arcivescovo di Canterbury, nell'arco di tempo del suo primo esilio in Francia e in Italia, dall'ottobre 1097 alla seconda metà di aprile 1098, per contrasti con il re di Inghilterra Guglielmo Rufo, maturò una valorizzazione spirituale del suo viaggio a Roma, riconoscendosi progressivamente come pellegrino romeo³³. Eadmero nelle sue opere storico-biografiche ci offre preziose testimonianze di questa singolare esperienza³⁴, a cominciare dalla partenza dalla cattedrale di Canterbury, nell'ottobre 1097, dove

in presenza di una grande moltitudine di monaci, di chierici e di popolo ricevette davanti all'altare, secondo la consuetudine, la bisaccia e il bastone dei pellegrini (*peram et baculum peregrinantium more coram altari suscepit*). Poi dopo averli raccomandati tutti a Cristo, partì, tra fragorosi pianti e lamenti³⁵.

Quello qui descritto fu, certamente, un rito di inizio pellegrinaggio³⁶, ma con una accezione molto vicina all'originario significato che Isidoro, nelle citate *Etymologiae*, attribuiva al termine pellegrino: cioè di chi si deve allontanare dalla sua patria e vagare sconosciuto in terre straniere. In tal senso, il rituale esprimeva non solo l'orientamento "romeo" del suo pellegrinare a Roma, appunto, ma anche il doloroso, forzato distacco che era costretto a compiere rispetto alla sua sede arcivescovile di Canterbury e alla sua regione primaziale d'Anglia. A parte questo primo significato, in ogni caso, possiamo utilmente verificare che, nella cronaca di Eadmero del pellegrinaggio romeo al seguito del suo arcivescovo Anselmo,

33 Cfr. EADMERUS CANTUARIENSIS, *Historia novorum in Anglia*, trad. it. a cura di A. Tombolini, con la collaborazione di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009, II, 471-702, pp. 188-207; ID., *Vita sancti Anselmi*, in Eadmero e Giovanni di Salisbury, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, con la collaborazione di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2009, II, capp. 20-29, pp. 147-167; per contrasto, nel prosieguo di quest'ultima opera biografica, dove si riferisce del soggiorno di Anselmo a Lione, tornato da Roma durante il primo esilio, è scritto che egli non fu più accolto e trattato «da ospite o da pellegrino (*sicut hospes aut peregrinus*), ma proprio come un signore nato in quel luogo» (ivi, II, cap. 39, pp. 178-179).

34 Sulle cause e sulle dinamiche previe cfr. EADMERO, *Historia novorum in Anglia*, II, 246-485, pp. 172-189.

35 Ivi, II, 486-491, pp. 188-189.

36 Sull'insieme, si veda R. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1980, in particolare pp. 43-97.

il termine “pellegrino” risulta utilizzato variamente, secondo diversi gradi. Pellegrino è chi va a Roma, ma ancor più chi ci va senza altri obiettivi. Tale identità per giunta è riconosciuta ancora più radicata quanto minori sono gli agi a disposizione durante il viaggio, o meglio quanto più si configura austero ed essenziale il peregrinare, in terre per lo più sconosciute e non familiari, dove si passa in sordina magari nell’assoluto anonimato. Si tratta della *xeniteia*, ossia del senso di estraniamento rispetto ai propri ruoli sociali e di estraneità rispetto ai territori attraverso cui procede il pellegrino. Anselmo si calò completamente in questo *modus peregrinandi*, rivelando nondimeno chi fosse non tanto in forza di insegne esteriori, ma di quanto le popolazioni percepivano intuitivamente di lui, quando ne riconoscevano la profonda religiosità e bontà. Emblematica, infine, è pure l’osservazione conclusiva di Eadmero circa il fatto che i pellegrini romei si caratterizzavano per il fatto di non sopportare la calura estiva di Roma e delle regioni vicine. Anselmo e i suoi confratelli, giunti a Roma, furono accolti dal papa che li ospitò per una decina di giorni, ma poi dovettero attendere gli esiti di un suo intervento presso la corte inglese ospiti di un monastero nel Sannio, a Schiavi, oggi Liberi, dal momento che «in quelle zone la calura estiva bruciava ogni cosa ed abitare in città era troppo malsano, specialmente per chi non era abituato come i pellegrini (*habitatio urbis nimium insalubris sed praecipue peregrinis hominibus erat*)³⁷.

Al riguardo, l’epistolario anselmiano offre documenti interessantissimi di carteggio, inerenti ai maggiori pellegrinaggi del tempo, che menzionano le mete sante più raggiunte, dopo quello romeo: Gerusalemme e Santiago di Compostella³⁸. Sono notevoli, in tal senso, la sollecita lettera di risposta, del 1101 ca., al nuovo vescovo di Santiago, Diego Gelmírez³⁹, e la gratulatoria risposta del 1103 ad Ugo, arcivescovo di Lione, felicemente reduce da un pellegrinaggio a Gerusalemme⁴⁰, mentre negli anni precedenti in una sua missiva egli sconsigliava fermamente ogni esperienza di questo genere:

Ti esorto, consiglio, supplico, scongiuro, e, come a me carissimo, ti fo obbligo: abbandona quella Gerusalemme, che ora non è visione di pace, ma di tribolazione, nonché i tesori di Costantinopoli e di Babilonia, al saccheggio di mani lorde di sangue; e incamminati sulla

37 M. ZOPPI, *L’esperienza del pellegrinaggio a Roma e oltre, nella vita, nell’opera e nell’eredità anselmiane*, in Académie Saint-Anselme d’Aoste, *Bulletin, Nouvelle Série*, 17, Imprimerie Valdôtaine, Aoste 2016, pp. 197-215, in particolare, p. 203. Per la citazione finale, cfr. Eadmerus Cantuariensis, *Vita sancti Anselmi*, II, 29,35-41, pp. 166-167.

38 Sull’insieme, cfr. G. ARLOTTA, *Attraverso l’Italia. Dall’Europa a Roma, a Gerusalemme e a Santiago di Compostella nel Quattrocento*, Presentazione di P. Caucci von Saucken, (Studi e Testi, 6) Edizioni Compostellane, Centro Italiano Studi Compostellani 2011, cap. 1: *Itinerari dall’antichità al Basso Medioevo*, pp. 9-16.

39 Cfr. ID., *Epistola 263. A Diaco, vescovo di sant’Jacopo di Compostella*, in ID., *Lettere. Arcivescovo di Canterbury, Lettere*, vol. 2: *Arcivescovo di Canterbury*, t. 1, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1990, pp. 396-399.

40 Cfr. ID., *Epistola 261. A Ugo, arcivescovo di Lione*, in ID., *Lettere. Arcivescovo di Canterbury*, 2/1, cit., ll. 4-7, pp. 392-393.

via della Gerusalemme celeste, che è visione di pace, ove troverai tesori che solo chi tiene a vile quelli di quaggiù potrà far suoi⁴¹.

Quando poi il pellegrinaggio era strumentalizzato per evadere dalla vita monastica, il suo diventava un durissimo diniego⁴²: ad Osmundo, vescovo di Salisbury, nei primi anni di episcopato, tra il 1096 e il 1097, Anselmo in qualità di arcivescovo-primate d'Anglia imponeva duri provvedimenti per l'abate di Cerne, di quella diocesi, dedito al malaffare, coperto dalla propaganda della prima crociata:

Fate inoltre sapere a tutti i monasteri della vostra diocesi che nessun monaco si azzardi a intraprendere detto viaggio a Gerusalemme; e vietate ciò sotto minaccia di scomunica. Vi supplico altresì di far pervenire al vescovo di Exeter, al vescovo di Bath e al vescovo di Worcester, sia da parte nostra che del re, l'ordine di diffondere nelle loro diocesi tale divieto: esso è condiviso anche dall'Apostolico. Stammi bene⁴³.

L'esperienza di pellegrinaggio romeo e queste relazioni epistolari permisero ad Anselmo di comprendere meglio anche il valore del voto di *stabilitas*⁴⁴:

Proprio in forza di questa, infatti, il monaco è per vocazione libero da ogni altro voto previo, essendo permanentemente pellegrino dell'eterno nel suo incoercibile e totalizzante legame con Dio. Anselmo può spingersi così fino a comprendere l'essenza stessa della *stabilitas*: essa si configura come un'adesione permanente alla *conversatio monastica*, non più vincolata da limiti spazio-temporali, che può addirittura essere vissuta perfino quando, per adempiere al voto di ubbidienza e alla propria missione, il monaco deve assentarsi dal monastero, giacché non può essere arrecato «il più piccolo danno a chi si è fatto monaco, a meno che non sia ritornato nel secolo col corpo o con il cuore (*nec his qui monachi effecti sunt quicquam mali facere, nisi ad saeculum redierint corpore vel corde*)⁴⁵.

41 Cfr. ID., *Epistola* 117. *Al giovane Guglielmo*, in ID., *Lettere*, vol. 1: *Priore e Abate del Bec*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988, p. 359.

42 Cf. ID., *Epistola* 195. *Ad Osmundo, vescovo di Salisbury*, in ID., *Lettere. Arcivescovo di Canterbury*, 2/1, in particolare, pp. 240-243.

43 Ivi, p. 243.

44 Cfr. ID., *Epistola* 188. *Al monaco Riccardo*, ivi, pp. 222-225.

45 M. ZOPPI, *L'esperienza del pellegrinaggio a Roma e oltre, nella vita, nell'opera e nell'eredità anselmiana*, pp. 206-207. Per la citazione finale, Cfr. *Liber Anselmi archiepiscopi de humanis moribus per similitudines*, 76. *Il regno, il borgo, il castello, il maschio*, in ANSELMO D'AOSTA, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi – A. Granata – C. Marabelli – D. Riserbato, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 78-81, in particolare, pp. 80-81, ll. 33-35.



Fig. 3. Anonimo, *S. Anselmo, vescovo e dottore della Chiesa*, affresco (metà secolo XIX), Cappella della Madonna delle nevi e di S. Gregorio Magno, Ollomont, fraz. Vaud (Aosta), Volta della navata – lunetta est, foto Paola Rosetta, su concessione dell'Ufficio beni culturali ecclesiastici della Diocesi di Aosta.

Pure gli scritti dottrinali ed eucologici di questo periodo e di quello immediatamente successivo, come le *Orazioni e Meditazioni* a Dio⁴⁶, a Cristo⁴⁷, sulla redenzione umana⁴⁸ e per l'eucaristia⁴⁹, quasi tutte composte sicuramente intorno al 1103⁵⁰, attestano una maggiore occorrenza del termine, caratterizzato da una sempre più densa pregnanza teologica di significato: in essi, infatti, Anselmo si autocomprende come pellegrino in cammino verso Gesù Cristo, valorizzando maggiormente, da un lato, la concretezza storica degli eventi delle origini cristia-

46 ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Orationes sive meditationes*, A/I. *Oratio ad Deum*: trad. it. ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1997, I. *Orazione a Dio*, pp. 122-127.

47 Ivi, A/II. *Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere*, trad. it. II. *Orazione a Cristo per accendere in noi il suo amore*, pp. 128-143.

48 Ivi, B/III. *Meditatio redemptionis humanae*, trad. it., III. *Meditazione sull'umana redenzione*, 462-493.

49 Ivi, A/III. *Oratio ad accipiendum corpus domini et sanguinem*, trad. it., III. *Orazione per ricevere il corpo e il sangue del Signore*, pp. 144-149.

50 Cf. F.S. SCHMITT, *Prolegomena seu ratio editionis*, in Id. (ed), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, t. 1/1, pp. 132-150, in particolare pp. 141-148.

ne e, dall'altro, le coordinate spazio-temporali della vita del Gesù storico. Non a caso, nell'esordio del *Cur deus homo* egli fa riferimento al suo esilio in Italia, dove completò l'opera mentre era pellegrino (*in Capuana provincia peregrinus*)⁵¹, sentore di una sua più profonda percezione di sé e della natura umana. In una sua raccolta di insegnamenti, riportati per iscritto dal monaco Alessandro di Canterbury, egli ritorna su un altro episodio evangelico di tempesta sedata, stavolta quello in cui Gesù dormiva sulla barca, mentre gli apostoli gridavano nel mezzo della tempesta per la paura di naufragare. Molto probabilmente, in forza del richiamo ai sentimenti di pietà e misericordia di Gesù per l'uomo, questo riferimento evangelico attesta non solo la sua conoscenza del citato *Sermo 75* di Agostino, ma anche la sua memoria viva dell'affresco ottoniano, al vertice della parete laterale sud della Collegiata dei Santi Piero ed Orso, ad Aosta, appena realizzato appunto quando nacque e senz'altro da lui ammirato da bambino⁵²:

[...] Giovanni portava un vestito di peli di cammello [cfr. Mt 3,4], rifuggendo dal consorzio umano, pago della solitudine del deserto. Non si legge per contro di Cristo, che abbia indossato vesti ruvide, né che, come Giovanni, abbia evitato la compagnia degli uomini, ma piuttosto mangiò e bevve con loro, e come tutti gli altri si riposò. Sollevandosi invero sul mare una gran tempesta e dormendo egli sulla barca, se ne stava col capo sul cuscino [cfr. Mc 4,37]. A che ciò accadesse provvide la sua pietà, poiché, se egli avesse su questa terra fatto ricorso alla sola asprezza o durezza, né avesse permesso che il suo corpo godesse di una qualche dolcezza, chiunque non potesse condurre una vita aspra, avrebbe perso ogni speranza di salvezza, al vedere che Cristo, al quale era suo dovere conformarsi, non aveva mai fatto ricorso a dolcezza alcuna. Ordunque, venendo uno a sapere in che modo Cristo visse e insegnò, se è stato misericordioso e amico della giustizia, anche se non ha potuto affatto cercare in ogni cosa la durezza di una vita austera, concepisce la speranza della propria salvezza⁵³.

51 Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur deus homo*, Praefatio: in F.S. Schmitt (ed), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, t. i/2, p. 42,8; trad. it. Anselmo d'Aosta, *Perché Dio si è fatto uomo*, Prefazione, in Id., *Trattati*, t. 2: *Epistola de incarnatione Verbi (I-II)*, *Cur Deus homo*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, *De processione Spiritus Sancti*, *Epistola de sacrificio azymi et fermentati*, *Epistola Waleramni*, *Epistola de sacramentis Ecclesiae*, *De concordia*, a cura di A. Granata, Jaca Book-Istituto di Storia della Teologia della Facoltà di Teologia di Lugano, Milano 2016, pp. 77-209, in particolare p. 81.

52 Cfr. *Apparato iconografico*: Tav VII - *Rappresentazione dell'episodio evangelico della tempesta sedata, con in primo piano le figure dei santi Andrea e Pietro, al centro i discepoli e, in basso coricato, Gesù Cristo che dorme* (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25), inizio sec. XI. (Aosta, Collegiata dei SS. Piero e Orso, Parete sud, campo S2), in M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Presentazione di Mons. G. Anfossi, Prefazione di L. Mauro, Appendice: *De beatitudine perennis vitae*, ms. 24, ff. 107v-111r, Mediathèque "J.J. Rousseau" - Chambéry (France), (Collana di teologia diretta da P. Coda, 62) Città Nuova, Roma 2009; Regione Autonoma Valle d'Aosta. Assessorato dell'Istruzione e della Cultura. Soprintendenza per i Beni e le Attività culturali / Region Autonome Vallee d'Aoste. Assessorat de l'Education e de la Culture. Surintendance des Activites et des Biens culturels, *Collegiata dei SS. Pietro e Orso. Gli affreschi dell'XI secolo*, Musumeci Editore, Quart (AO) 2002, *Parete sud, campo S2*.

53 ALEXANDER CANTUARIENSIS, *Dicta Anselmi*, cap. 12. *De duobus generibus virtutis*: trad. it. Alessandro di Canterbury, *I detti di Anselmo*, in Anselmo d'Aosta, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*,



Fig. 4. Anonimo (secoli X-inizio XI), *La tempesta sedata* (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25), affresco, inizio sec. XI, Aosta, Collegiata dei SS. Pietro e Orso, sottotetto, Parete sud – campo S2, Archivi dell'Assessorato Beni e attività culturali, Sistema educativo e Politiche per le relazioni intergenerazionali – fondo Catalogo beni culturali, Artphoto, su concessione della Regione Autonoma Valle d'Aosta.

Bibliografia

- AGOSTINO, *Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
- ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, vol. 1: *Priore e Abate del Bec*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988.
- IDEM, *Lettere. Arcivescovo di Canterbury*, *Lettere*, vol. 2: *Arcivescovo di Canterbury*, t. 1, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1990.
- IDEM, *Perché Dio si è fatto uomo, Prefazione*, in Idem, *Trattati*, t. 2: *Epistola de incarnatione Verbi (I-II), Cur Deus homo, De conceptu virginali et de originali peccato, De processione Spiritus Sancti, Epistola de sacrificio azymi et fermentati, Epistola Waleramni, Epistola de sacramentis Ecclesiae, De concordia*, a cura di A. Granata, Jaca Book-Istituto di Storia della Teologia della Facoltà di Teologia di Lugano, Milano 2016.
- ARLOTTA G., *Attraverso l'Italia. Dall'Europa a Roma, a Gerusalemme e a Santiago di Compostella nel Quattrocento*, Presentazione di P. Caucci von Saucken, (Studi e Testi, 6) Edizioni Compostellane, Centro Italiano Studi Compostellani 2011.
- CARDINI F., *I «caratteri originali» del pellegrinaggio cristiano*, in Aa. Vv., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, il Cerchio, Città di Castello 2010, pp. 11-57.
- CARLINI F., *Linee di una storia del testo del Fedone*, «Studi classici e orientali», 17 (1968), pp. 123-148.
- IDEM, *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», 16 (1968), pp. 25-60.
- IDEM, *Linee di una storia del testo del Fedone dal I sec. a.c. all'età di Fozio e Areta*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia», 39 (1970), pp. 149-215.
- CAUCCI VON SAUCKEN P., ASOLAN P., *Cammini in Europa. Pellegrinaggi antichi e moderni tra Santiago, Roma e la Terra Santa*, Terre di Mezzo, Milano 2009.
- CHAUCER G., *I Racconti di Canterbury*, Introduzione e note di A. Brillì, Traduzione di C. Chiarini e C. Foligno, BUR, Milano 2018.
- CLIMACO G., *La scala del paradiso*, San Paolo, Milano 2007.
- COURCELLE P. *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2011 (ed. or. «*Connais-toi toi-même*» de Socrate à saint Bernard, 3 voll., Études augustinienes, Paris 1974-1975).

- EADMERO P., *Historia novorum in Anglia*, trad. it. a cura di A. Tombolini, con la collaborazione di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009.
- EADMERO P., GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi – A. Granata – S.M. Malaspina – C. Marabelli, con la collaborazione di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2009.
- GOODRICH W.J., *On Paedo 96 A-102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99D*, «Classical Revue», 18 (1904), pp. 5-11.
- LE GOFF J., *L'uomo medievale*, in Idem (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 1-38.
- IDEM, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. *La civilisation de l'Occident médiéval*, B. Arthaud, Paris 1964).
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, vol. I: *Libri I-XI*, UTET, Roma 2014.
- MAZZI M. S., *In viaggio nel Medioevo*, (Storica paperbacks, 178) il Mulino, Bologna 2016.
- MURPHY R., *The Δεύτερος Πλοῦς in the Phaedo*, «Classical Quarterly», 30 (1936), pp. 40-47.
- OURSEL R., *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1980.
- PIACENTINI S., *Homo viator. Homo ludens. La dimensione ludica dei pellegrinaggi*, in AA. VV., *Roma, Santiago, Gerusalemme. Vie e luoghi dell'incontro con Dio*, cit., pp. 77-119.
- REALE G., *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, Introduzione ad Agostino, *Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 7-68, in particolare pp. 49-55.
- REGIONE AUTONOMA VALLE D'AOSTA. ASSESSORATO DELL'ISTRUZIONE E DELLA CULTURA. SOPRINTENDENZA PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI / REGION AUTONOME VALLE D'AOSTE. ASSESSORAT DE L'ÉDUCATION E DE LA CULTURE. SURINTENDANCE DES ACTIVITES ET DES BIENS CULTURELS, *Collegiata dei SS: Pietro e Orso. Gli affreschi dell'XI secolo*, Musumeci Editore, Quart (AO) 2002.
- SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento al Vangelo di San Giovanni, I (1-50)*, Introduzione a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXIV/1) Città Nuova, Roma 1968.

- IDEM, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni, Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*, Introduzione e traduzione di G. Mandurini, revisione a cura di L. Muscolino, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXIV/2) Città Nuova, Roma 1968.
- IDEM, *Dialoghi, I: La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, Introduzione, traduzione e note a cura di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. III/1) Città Nuova, Roma 1970.
- IDEM, *Discorsi II/1 (51-85) sul Nuovo Testamento*, Traduzione e note di L. Carrozzi, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXX/1) Città Nuova, Roma 1983.
- IDEM, *Discorsi II/2 (86-116) sul Nuovo Testamento*, Traduzione e note di L. Carrozzi, indici F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XXX/2) Città Nuova, Roma 1983.
- IDEM, *Grazia e libertà. La grazia e libero arbitrio, La predestinazione dei santi, La correzione e la grazia, Il dono della perseveranza*, Introduzione e note di A. Trapè, trad. it. di M. Palmieri, indici F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. XX) Città Nuova, Roma 1987.
- IDEM, *La città di Dio, I*, Introduzione e note di D. Gentili e A. Trapè, trad. it. di D. Gentili, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. V/2) Città Nuova, Roma 1988.
- IDEM, *La città di Dio, III (19-22)*, Introduzione, traduzione e note di D. Gentili, indici di F. Monteverde, (*Opera omnia* di Sant'Agostino, vol. V/3) Città Nuova, Roma 1989.
- IDEM, *Nel ricordo dei discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi – A. Granata – C. Marabelli – D. Riserbato, Milano, Jaca Book, 2008.
- IDEM, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1997.
- SCHMITT F. S. (ed), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog), tt. I-II (6 voll.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
- ZOPPI M., *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Presentazione di Mons. G. Anfossi, Prefazione di L. Mauro, Appendice: *De beatitudine perennis vitae*, ms. 24, ff. 107v-111r, Mediathèque "J.J. Rousseau" - Chambéry (France), (Collana di teologia diretta da P. Coda, 62) Città Nuova, Roma 2009.
- IDEM, *L'esperienza del pellegrinaggio a Roma e oltre, nella vita, nell'opera e nell'eredità anselmiana*, in Académie Saint-Anselme d'Aoste, *Bulletin, Nouvelle Série*, 17, Imprimerie Valdôtaine, Aoste 2016, pp. 197-215.

Rassegna

*Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer**

Manuel Castiñeiras González
Universidad de Barcelona

* Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer, Coord. Paolo Caucci von Saucken y Manuel Castiñeiras, Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 23-26 de marzo de 2022), Xunta de Galicia: Colección Científica, Santiago de Compostela, 2023. 593 páginas, numerosas fotos y planos en color. ISBN: 978-84-453-5466-7.

El pasado 15 de diciembre de 2023, en coincidencia con una reunión del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago en Santiago de Compostela, fue presentado en el Museo de las Peregrinaciones y de Santiago la publicación del volumen de Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. El acto estuvo presidido por Xosé Manuel Merelles Remy, director del Turismo de Galicia, y los editores del libro, Paolo Caucci von Saucken, Presidente de Honor del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, y Manuel Castiñeiras, su actual presidente desde julio de 2022.

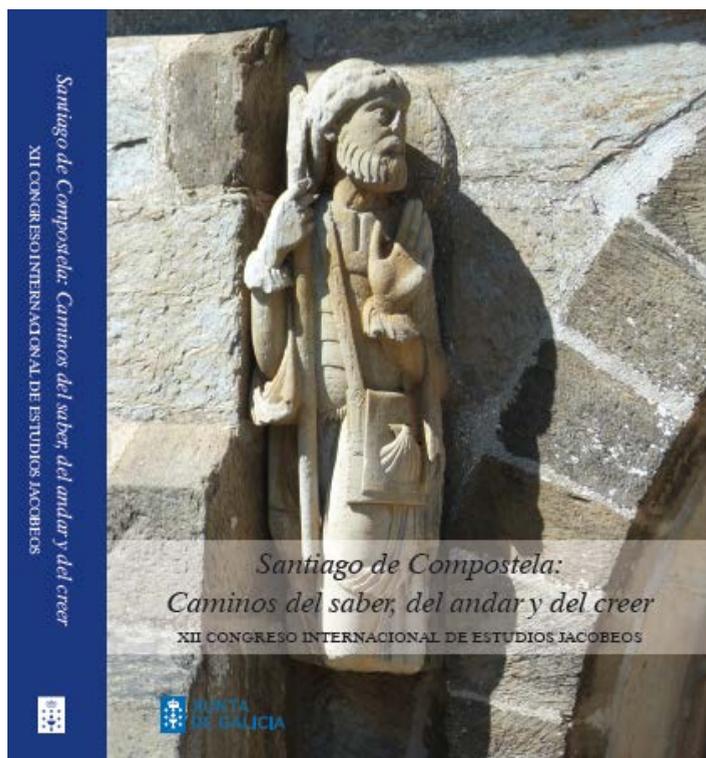


Fig. 1. Portada de las Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos: *Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer.*

Se trata posiblemente de las Actas más ambiciosas que ha publicado el Comité de Expertos desde 1993, año en el que tuvo lugar el I Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Con ellas se pretendió celebrar, en la semana que Galicia conmemoraba la efemérides de los 30 años de la declaración del Camino de Santiago como Patrimonio Mundial de la UNESCO (1993), el aniversario de los también 30 años del primer congreso organizado por el Comité de Expertos.

La publicación destaca, sin duda, por sus casi 600 páginas, en las que el lector puede leer 28 artículos, escritos en diferentes idiomas (español, inglés, italiano y gallego), y firmados por investigadores pertenecientes a nueve países (España,

Italia, Portugal, Francia, Alemania, Polonia, Estados Unidos, Chile y Japón) y tres continentes (Europa, América y Asia). En él se habla del fenómeno jacobeo en todas sus vertientes – arte, historia, liturgia, literatura odepórica, teología, historiografía, proyección de Santiago en América, comparación del fenómeno jacobeo con otras peregrinaciones en el mundo cristiano, musulmán y oriental –, así como del impacto de la peregrinación en el mundo contemporáneo, con un énfasis especial en la historia de las exposiciones y centros de estudio, el asociacionismo jacobeo en América latina o en el papel de las redes sociales en la construcción de los nuevos relatos del peregrino. El libro destaca por su lujosa edición, pues es la primera vez en la historia de los congresos jacobeos que se editan unas actas profusa y enteramente ilustradas en color, con una serie de desplegados sobre la catedral de Santiago, incluidos en el artículo “La historia construida de la fachada occidental”. Además, con respecto a otras actas, cabe destacar la cada vez mayor presencia de autores y temáticas no-europeas, que permiten darle al fenómeno jacobeo la dimensión global que se merece.

El volumen, que tiene una edición limitada de 300 ejemplares distribuidos por la Xunta de Galicia, puede descargarse como pdf en la página web institucional dedicada a la bibliografía jacobea : <https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/bibliografia-jacobea>. Como portada de la publicación se eligió el altorrelieve de Santiago el Mayor de la iglesia zamorana de Santa Marta de Tera, en el Camino de Sanabria, en la denominada Vía de la Plata. Se trata, probablemente, de la más antigua representación del Santiago como Peregrino y es una muestra de la capacidad que distingue al Apóstol a lo largo de la historia por adaptarse a los nuevos tiempos de su culto. La imagen es un testimonio de cómo el discípulo de Cristo se transformó en peregrino, a imagen y semejanza de los devotos que acudían en masa a su santuario durante el siglo XII, la era dorada de la peregrinación a Compostela.

La cuidada edición del libro es fruto del trabajo minucioso del equipo editorial de la Xunta de Galicia, formado por María del Carmen Iglesias Díaz, Fran Gómez Souto y Carla Fernández-Refojo, así como por el interés que los coordinadores y el Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago, en general, han mostrado por esta publicación. De hecho, su contenido variado y casi enciclopédico es una muestra de la capacidad de adaptación de este comité a los nuevos tiempos, en busca de la dimensión universal del fenómeno jacobeo. De esta manera, de un comité fundamentalmente basado en un perfil histórico-filológico y exclusivamente europeo en los años 90, se ha pasado a la incorporación, tanto en el perfil y la nacionalidad de los nuevos miembros y correspondientes del comité, de otros aspectos temáticos (comunicación, turismo, economía, geografía) y realidades geográficas emergentes (América y Asia).

Las actas son, pues, una muestra de la búsqueda de la interdisciplinaridad y de la globalización de los estudios jacobeos. Se trata de dos palabras mágicas que pre-

siden la promoción de la ciencia en la actualidad. El Comité de Expertos las hace suyas en un afán por convertirse en un referente de la investigación de la peregrinación en todos sus campos. Por ello, el libro está dividido en nueve ejes temáticos y una introducción, y se presenta como un *summa studiorum* de la actualidad de los estudios jacobeos, respetando con ello la idea expresada por el añorado Robert Plötz de que el comité era y debía de ser la *Compostellana societas studiorum*.

En la introducción, Paolo Caucci expresa las dificultades que hubo para la celebración del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, a causa de los efectos de la pandemia del COVID 19, que hicieron que el Año Santo Compostela 2021 se extendiese al 2022, fecha en la que el congreso pudo finalmente organizarse. Dicho autor habla también en su texto del valor de las Actas como una oportunidad única de hacer un *status quaestionis* y marcar así las líneas de desarrollo de la investigación jacobea en relación con los años 2025 - celebración del gran jubileo romano- y 2027, que será de nuevo Año Santo Compostelano. Por su parte, Manuel Castiñeiras, que firma estas líneas, publica la conferencia inaugural del congreso, “La peregrinación en el Medioevo global” (pp. 35-61), en la que se demuestra que la peregrinación a Compostela en el siglo XII alcanzó ese carácter global que ahora está en boca de todos como un ideal. En ella se ilustra cómo Compostela se convirtió entonces en meta de toda la ecúmene cristiana -desde Oriente a Occidente, desde Nubia y Armenia a Irlanda-, y se resaltan las estrategias que esta siguió para construir en su santuario una topografía sagrada que aunaba o citaba elementos formales, estéticos o culturales de otros grandes monumentos de la cristiandad, como Santa Sofía de Constantinopla, San Juan de Éfeso, San Pedro del Vaticano, el Santo Sepulcro de Jerusalén o el Purgatorio de San Patricio. En ese afán universal, el santuario jacobeo pasó a ser también un referente de santidad para los musulmanes, al ser definido por sus cronistas y geógrafos, como una verdadera Meca de los cristianos, tal y como recuerda Ibn Idari en el siglo XIII.

Tras la parte introductoria, se da paso una serie variada de nueve secciones temáticas. La primera, “De la *inventio* a la *reinventio*: la casa de Santiago, pasado y presente”, es un homenaje a la meta del camino, la catedral de Santiago de Compostela, y a la labor que está desempeñando desde hace años la Fundación Catedral de Santiago y su museo en la investigación y puesta al día de este incomparable *locus sanctus*. En un extenso artículo, titulado “Historia construida de la fachada occidental” (pp. 65-118), Xerardo Estévez, Daniel Lorenzo, Ricardo Aroca, Adrián Martín estudian, de forma paradigmática, el cierre occidental del monumento compostelano por parte del Maestro Mateo y las transformaciones de ese espacio a lo largo del tiempo. En este trabajo, profusamente ilustrado y acompañado de cuatro desplegables a todo color, los autores desarrollan, de manera envidiable, un análisis arquitectónico, arqueológico e histórico-artístico, en el que combinan el análisis de paramentos, la realización de nuevas planimetrías,

y la aplicación sistemática de la tecnología 3D. El resultado es un relato coherente, en el cual se retoma la vieja hipótesis de S. Moralejo sobre la inexistencia de una fachada occidental anterior a la del Maestro Mateo, y que, por lo tanto, barre las conclusiones del proyecto interdisciplinar de la BTU COTTBUS y la Universidad de Berna, en el que Klaus Rheidt y Bernd Nicolai pretendieron demostrar que hubo una portada anterior a la mateana. Diversos elementos revelan esta evidencia: el hecho de que la torre sur esté literalmente encastrada sobre los canecillos del muro exterior sur de la catedral, el descubrimiento de un horno bajo el pavimento de la cripta, no anterior a 1160, y el hecho de que parteluz del Pórtico y pilar de la cripta estén perfectamente alineados. Todo ello demuestra que estamos ante un proyecto unitario, en el que el genio del Maestro Mateo supo aunar el viejo estilo románico con las innovaciones del primer gótico. El artículo trata además de las metamorfosis de la arquitectura, de manera que el cierre occidental se analiza, de manera minuciosa, hasta sus transformaciones barrocas. De esta manera, la arquitectura del monumento adquiere un inusitado protagonismo y se sientan las bases de lo que podría ser en el contenido de un futuro nuevo espacio interpretativo o museístico dedicado en Santiago a la historia constructiva de la catedral. Por su parte, Ramón Yzquierdo Peiró (“Revalorizando al Maestro Mateo : últimos descubrimientos y propuestas museísticas, pp. 119-149), pone de manifiesto la actualidad de la investigación sobre la obra de Mateo en los últimos trece años, gracias al hecho de que la catedral se ha convertido en una cantera de novedades: desde la restauración de la policromía del Pórtico de la Gloria al hallazgo de nuevos relieves y elementos figurados tanto en la torre sur como en el pavimento de la cripta. En este sentido, la exposición de Mateo en el Museo del Prado en 2016-2017 marcó un hito sin parangón, pues incluyó a este genial arquitecto-escultor en el templo del arte español y dio lugar a la creación de un magnífico espacio dedicado a él en el Museo de la Catedral. De gran relevancia son, además, los relieves hallados recientemente con la figuración de Herodes y la Matanza de los Inocentes, que el autor fecha entre el siglo XIII e inicios del XIV, y que pudieron decorar una de las capillas añadidas a los muros del coro del Maestro Mateo.

La segunda sección, “El arte de los Caminos de Peregrinación. Historiografía, mito y realidad”, abunda igualmente en la importancia de Compostela en la terminología e historiografía artística del románico europeo. La catedral de Santiago es el origen del término arquitectónico, “iglesia de peregrinación”, creado en el siglo pasado para definir una serie de edificios románicos a caballo entre los siglos XI y XII (Limoges, Conques, Toulouse, Tours y Compostela) que supuestamente estaban destinados a acoger grandes multitudes. Henrik Karge, (“The Architecture in the Camino de Santiago. Competing Cults of Saint’s Cults in Aquitania”, pp. 153-179), trata dicho fenómeno para poner en relieve la deuda de la arquitectura compostelana con los monumentos de Aquitania y del Midi.

No obstante, el autor enfatiza cómo Santiago es capaz de superar a sus modelos transpirenaicos en perfección arquitectónica y programas escultóricos, así como de incorporar soluciones de prestigio de la arquitectura cristiana de Roma, como es el caso de la *confessio*. Por su parte, Carles Sánchez Márquez (“Sobre los santos constructores en el Camino de Santiago”, pp. 181-191), trata el mito del surgimiento de la figura del santo constructor en el Camino de Santiago entre los siglos XI y XII -Santo Domingo de la Calzada, san Juan de Ortega, san Lesmes, san Raymond Gayrad- a partir del análisis de las fuentes documentales. El autor llega a la conclusión de que estos no tuvieron, en realidad, formación técnica, y que se trató más bien de comitentes y no de arquitectos. Para ellos, la promoción de obras públicas en el Camino fue una manera de santificación y de servir de modelos a prelados y reyes. Fueron, así, recordados por la posteridad como constructores de obras, ya que, siguiendo los modelos veterotestamentarios, en la Edad Media el *auctor* no era tanto el que realiza manualmente la obra, sino el que provee lo necesario para llevarla a cabo. Especialmente significativo, por su contenido y novedad, es el artículo de Kathryn Brush, “Arthur Kingsley Porter and the Art of the Pilgrimage Roads” (pp. 193-209), ya que este año se conmemora el centenario de la publicación de la obra *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads* (1923), que supuso la consagración de la catedral de Santiago como una de las obras maestras del arte románico y la importancia de la peregrinación a Compostela como motor de creación artística. Con ello, se superaba el chauvinismo francés, que pensaba que todo lo importante en la Edad Media había sucedido en Francia, y se canonizaba al arte románico español como una de las creaciones más originales de los siglos XI y XII europeos.

La sección tercera, “En torno al Códice Calixtino y el culto a Santiago”, analiza a través de tres importantes artículos la importancia del *Liber sancti Iacobi* en la afirmación del culto a Santiago en Italia y Portugal, así como la contribución de Compostela a la épica y al imaginario medieval carolingio. Laura Ramello (“La vulgarización romance del *Pseudo-Turpín*”, pp. 213-231) habla sobre los objetivos puestos en marcha desde el año 2018 con la creación del *Historia Turpini Project*, en el que un equipo interuniversitario y multidisciplinar pretende analizar la tradición romance del libro IV del *Liber sancti Iacobi*, con el objetivo de crear un *corpus* de traducciones medievales del texto en las distintas lenguas europeas y explicar los distintos ritmos y resistencias en ese proceso. Por su parte, Adeline Rucquoi (“Carlomagno, cruzado y peregrino”, pp. 233-247), vuelve sobre el tema del Congreso Internacional de Estudios Jacobeos de 2003, dedicado al *Pseudo-Turpín*. La autora analiza las razones por las cuales la curia compostelana se apropió de la figura de Carlomagno y la interpretó en clave peninsular, con el objetivo de convertirlo en modelo de peregrino y cruzado en España, así como de referente para los reyes de Castilla y León. Asimismo, Alison Stones (“Notes on Santiago, Pistoia and St James”, pp. 249-258) vuelve

sobre el tema de la reliquia jacobea de Pistoia, el papel del canónigo Rainerius en su llegada a la ciudad toscana entre 1138 y 1145, así como la importancia de los manuscritos conservados en el Archivo di Stato di Pistoia (Doc. Vari I y 27), que, según la autora, certifican que el *Liber sancti Iacobi* estaba ya en gran parte completo antes de 1138. Por último, el artículo de Maria José Azevedo Santos, titulado, “La copia del Códice Calixtino de la Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)” (pp. 259-267), se convierte en un emocionado homenaje a la obra del medievalista francés Pierre David y su contribución a la historia eclesiástica de Galicia y Portugal en la Edad Media. En su trabajo, analiza el contenido y rasgos paleográficos de la copia (no completa) del Calixtino de la Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 334, procedente del monasterio de Alcobaça y realizada a finales del siglo XII, que certifican el interés por el culto a Santiago y las leyendas jacobeanas en el país luso.

La cuarta sección dedicada a “La experiencia del Camino: del reto del peregrino al viajero moderno” aúna cuatro artículos que proponen un particular recorrido por el género del relato y la memoria de la peregrinación que abarca desde el siglo XV a la actualidad. Klaus Herbers, “*Sola fide credimus que salvat nos homines*. Jeronimus Münzer, los humanistas y la peregrinación jacobea” (pp. 271-287), analiza la visita en 1494 a Padrón y Compostela de este humanista alemán procedente de la ciudad de Núremberg después de un largo itinerario. El estudio, que se centra en las impresiones que a Münzer le produce la ciudad y el santuario, está acompañado de las ilustraciones del manuscrito de la München, Staatsbibliothek, Clm 431, que incluyen un interesante esquema de la cabecera de la catedral de Santiago (f. 173r). Para el autor, el itinerario de Münzer es un ejemplo de un humanista peregrino que quiere creer y saber al mismo tiempo, de ahí su irónica frase “*Sola fide credimus*”, cuando comenta que el cabildo no quiere enseñar el cuerpo del Apóstol, o su interés en copiar pasajes del *Liber sancti Iacobi* y de otros textos para documentar su viaje. Por su parte, Lisa Waleit (“Relatos de los patricios Rieter de Núremberg y la tradición familiar de peregrinar a Santiago de Compostela”, pp. 289-305), nos introduce en otro gran tema de la peregrinación tardomedieval, el viaje de nobles y patricios a Santiago, Jerusalén y Roma como forma de prestigio. Tal es el caso de la familia Rieter de Núremberg que mantuvo la tradición de peregrinar a estos santos lugares durante varias generaciones, entre 1384 y 1498. Tanto Peter como su hijo, Sebald el Viejo, hicieron estos recorridos y dejaron testimonio escrito sobre ello en un relato: si el primero estuvo en Santiago en 1428; el segundo, en 1462-1463. Para los Rieter, pertenecientes a la cultura caballeresca del siglo XV, era importante dejar memoria de su visita en el santuario: si Peter había hecho instalar un gran cuadro sobre el coro de la catedral con su imagen, su hijo Sebald lo hizo renovar y le añadió una gran cruz, la imagen del apóstol, así como referencias a su madre, a su esposa y a él mismo. Tampoco dudó en colocar su escudo y el

de otros miembros de la familia sobre la imagen de Peter Rieter. Es una pena que todos estos exvotos, que un día decoraron las paredes del coro de la catedral de Santiago, no se hayan conservado y que no podamos estudiar, como se está haciendo en la actualidad en el santuario de la Natividad de Belén, el tipo de huellas que la nobleza europea dejó en forma de pinturas votivas y graffiti a su paso por el santuario de peregrinación. Por su parte, Peter Rückert (“La hija del papa: Margarita de Saboya en camino a Santiago”, pp. 307-322) nos presenta una novedosa investigación derivada de una gran exposición internacional celebrada en Alemania, Suiza e Italia sobre la figura de Margarita de Saboya, quien peregrinó en 1466 a Santiago de Compostela. En su estudio el autor nos da a conocer una magnífica pieza en azabache de Santiago peregrino, de la segunda mitad del siglo XV, procedente de la colección de arte de los duques de Wurtemberg, que seguramente fue adquirida por Margarita en su peregrinaje a Compostela, y que actualmente está en el Landesmuseum de Wurtemberg (KK blau 74). Cierra esta serie de artículos sobre los relatos de peregrinos una original contribución de Christophe Alcantara, “Análisis de las publicaciones de los peregrinos de Compostela en la red social Instagram: entre continuidad y ruptura” (pp. 323-333), en la que analiza el papel actual de la foto en Instagram, a partir de las publicaciones realizadas hasta 2021 con el hashtag #santiago decompostela o #chemindecompostelle. La imagen digital se convierte así en una nueva forma de relato del peregrino, en el que, siguiendo la teoría semiótica de Umberto Eco, el signo visual actúa como un catalizador de la comunicación y la mediación. Temas recurrentes como la marcha, la indumentaria, la venera, el cuerpo, la sombra del peregrino o el propio camino se convierten así en renovadas marcas icónicas del Camino de Santiago, contribuyen a su éxito inmediato por tratarse de un lenguaje universal, y reactualizan el valor comunicativo y metafórico de símbolos propios de la peregrinación compostelana desde el período medieval, como es el caso de la insignia jacobea (venera), el bastón o el caminar.

Por lo que respecta a la sección quinta, “La peregrinación medieval: del Atlántico al Levante” (pp. 337-345), esta se articula a través de cuatro grandes contribuciones de autores italianos. No podía faltar Franco Cardini, con su “Testimoni in Terrasanta”, en la que se analiza la fascinación que siempre han ejercido la peregrinación de Jerusalén y sus “réplicas” desde la época paleocristiana a la actualidad. Paolo Giulietti, arzobispo de Lucca, trata “Il Pellegrinaggio a Roma negli Anni Santi nelle bolle pontificie di indizione”, en el que dicho autor estudia el fenómeno de la unión entre indulgencia y año santo como una creación propiamente romana, y analiza los itinerarios de Roma durante los Años Santos. Por su parte, el genial Giorgio Otranto (1940-2023), uno de los máximos expertos en el fenómeno de la peregrinación medieval, recientemente fallecido, nos ha legado un precioso texto póstumo sobre “La peregrinación a Monte Sant’Angelo. La contribución de los lombardos”, profusamente ilustrado y bien

documentado. De la mano de otra investigadora la Università degli Studi di Bari, Rosanna Bianco, muy vinculada a los estudios jacobeos, nos adentramos en el rico panorama de los “Simboli jacopei nel Mezzogiorno d’Italia”, un tema que la autora conoce muy bien, pues lleva más de dos décadas haciendo una investigación sobre las huellas de la peregrinación y el culto a Santiago en Apulia.

Se incluye también una original sección – la sexta – dedicada a las “Otras peregrinaciones”. Con ella, se quiere rendir un homenaje a la peregrinación en su dimensión global y universal, y con ello contribuir al estudio comparado del fenómeno. De especial relevancia es la contribución de Satoko Nakajima (“Introducción a las formas y variedades de peregrinaciones japonesas desde su origen hasta el período Edo”, pp. 401-409), en el que se ponen de manifiesto las diferencias entre las peregrinaciones japonesas – de carácter circular y no centrada en una única meta – y el fenómeno jacobeo, focalizado en un objetivo final -Santiago de Compostela- y la idea de un viaje de ida y vuelta. Por su parte, Anna Sulai Capponi (“Peregrinaciones en el mundo latinoamericano”, pp. 411-441) analiza el éxito de Santiago en América, en el que la figura de Santiago pasó muy pronto de “mataindios” a “protegeindios”, así como el surgimiento de nuevos “Caminos de Santiago” en el ámbito iberoamericano.

La sección séptima – “Caminos e *pelerinaxes* en Galicia” nos introduce en otro espacio, a veces olvidado en los estudios jacobeos: el hecho de que más allá del Camino de Santiago, Galicia ha sido desde siempre una tierra de romerías y veneración de los santos. Manuel Vilar trata así en su contribución, “Romarías e peregrinacións en Galicia” (pp. 435-455), el fenómeno de las romerías en el mundo mariner y rural gallego y la importancia que estas fiestas, profundamente ritualizadas, han tenido en el establecimiento de vínculos de identidad colectiva. Aunque la modernidad ha supuesto un desafío para su supervivencia o para la conservación de algunos de sus rituales sagrados, muchas de estas fiestas continúan con éxito en la actualidad por el importante valor de atracción que todavía ejercen para los jóvenes, así como por los valores de cohesión social que alimenta en pueblos y comarcas. Por su parte, Mario Crecente “As catedrais de Mondoñedo: proposta para unha vía cultural” (pp. 437-477), reclama la importancia que ha tenido la promoción de iniciativas de tipo cultural y paisajístico en la revitalización de las rutas y los monumentos ligados al Camiño Norte, en la diócesis de Mondoñedo. Así, la creación de un centro de interpretación en San Martiño de Foz, la protección de la Praia das Catedrais, la propuesta de rehabilitación y ampliación del Museo Diocesano de Mondoñedo, o la celebración de los 800 años de la catedral de Mondoñedo constituyen todos ellos ejemplos paradigmáticos de los efectos positivos derivados de una buena interacción entre territorio, instituciones y agentes sociales.

Desde un punto de vista espiritual, el auge del Camino de Santiago es motivo de análisis de la sección novena, dedicada a “Teología y pastoral de la peregrina-

ción”. Piotr Roszak, en su artículo, “Tendencias contemporáneas en la comprensión teológica de la peregrinación cristiana” (pp. 481-496), desgrana los distintos comportamientos y motivaciones de la sociedad actual en relación con el fenómeno de la peregrinación. Ello le lleva al autor a subrayar cómo actualmente el acento está puesto más en el proceso que en la meta, pues el Camino se ve como una experiencia transformativa del ser humano. Por su parte, Paolo Asolan, “Peregrinación y pastoral de (nueva) evangelización” (pp. 497-512), presenta a la peregrinación como una oportunidad para la reconciliación y la conversión, pero también como una vía de conexión con las raíces cristianas de Europa.

Como colofón, la última sección, “Comités, centros de estudio y exposiciones”, explora la interacción entre el auge del fenómeno jacobeo, la investigación, las grandes exposiciones, y el asociacionismo. Paolo Caucci (“Papel de los centros de estudio, revistas y comités en el renacimiento jacobeo”, pp. 517-534) expone los grandes hitos que conformaron las bases del estudio del Camino de Santiago desde el siglo pasado. La creación del Centro di Studi Compostellani en Perugia (1982), y la celebración tanto Perugia (1983) como en Pistoia (1984) de sendos congresos internacionales fueron, sin duda, el punto de partida de un renovado interés científico por el Camino de Santiago. En él estuvieron involucradas una serie de personas de distintas partes de Europa que, posteriormente, conformaron el Comité Internacional de Expertos, creado en 1992. *Europalia* (1985), la declaración del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo (1987) y Patrimonio Mundial de la UNESCO (1993) son todos ellos hitos de un largo proceso que en este momento continúa, con gran éxito, a través de la celebración de congresos internacionales, la edición anual de la revista científica *Ad Limina* (2010) y el asesoramiento constante que ejerce el Comité en relación con el Camino de Santiago. Por su parte, Francisco Singul (“Desde *Europalia* a hoy, el camino de las exposiciones”, pp. 535-558) analiza el impacto que tuvo la celebración en Gante, en 1985, con motivo de la entrada de España en la Comunidad Europea, de una memorable exposición dedicada al fenómeno jacobeo, con el título: *Santiago de Compostela. Mil ans de pèlerinage*. El autor hace así un recorrido por las numerosas exposiciones nacionales e internacionales que, a partir de *Europalia*, ayudaron en la década de 1990 y primera del siglo XXI a forjar y consolidar un discurso jacobeo, europeo y científico. Este recurso, que se caracteriza por combinar la exposición de piezas con la edición de importantes catálogos en años jacobeos, demostró su efectividad en el pasado, como es el caso de *Santiago. Camino de Europa* (1993), *Luces de Peregrinación* (2004), o *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez* (2010). No obstante, el hecho de que en la actualidad las instituciones hayan perdido interés por exposiciones de gran formato no está contribuyendo a la visibilidad de las celebraciones jacobeanas, de manera que se echa en falta una gran exposición retrospectiva de Santiago y el Camino como las que tenían lugar en el pasado. Por último, Francisco Javier

Almozara Valenzuela, en su contribución “Asociaciones y cofradías jacobeanas en el mundo jacobeano” (pp. 559-582), analiza el gran crecimiento de la peregrinación y el asociacionismo americano en los últimos diez años, en el que destaca el papel desempeñado de Brasil, seguido de México, Argentina y Colombia.

La lectura de estas actas proporcionará al lector un estado de la cuestión de la investigación jacobea en la actualidad, desde puntos de vista muy diversos. Es evidente que sin peregrinos no existiría el Camino, pero también que sin un relato histórico coherente, bien documentado cultural y espiritualmente, el Camino sería una ruta más. Tal y como decía Alan Morinis, “La peregrinación es un viaje materializado por una persona en busca de un lugar o de un estado que cree que encarna un valioso ideal”. Compostela ha sabido encarnar durante siglos ese ideal, pues, tanto en el pasado como en el presente reciente, caminar a Santiago ha sido tanto un motor de creación artístico y cultural como de desarrollo económico, sin el cual Europa no podría explicarse. Ahora, su desafío más inmediato está en la globalización, ante la cual el estudio de la peregrinación se enfrenta a nuevos retos; muchos de ellos están ya anunciados o recogidos en este libro, como si se quisiese con ello marcar una línea de vitalidad y futuro.



Fig. 2. Presentación de la Actas en el Museo de las Peregrinaciones y de Santiago, 15 de diciembre de 2023, Santiago de Compostela: Xosé Manuel Merelles Remy, director del Turismo de Galicia (centro), y los editores del libro, Paolo Caucci von Saucken, Presidente de Honor del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (izquierda), y Manuel Castiñeiras, su actual presidente desde julio de 2022 (derecha).

Nel 2023, con questo suo 44° numero la rivista torna a Perugia. L'impostazione continua ad essere la stessa: fondamentale è la ricerca sulla tradizione del pellegrinaggio a Santiago quale si è manifestata nella storia, nell'arte e nelle letterature, ambiti ai quali, in questa nuova fase, si vogliono aggiungere nuovi spazi come quelli derivati dagli studi sull'antropologia, l'economia, la statistica... Inoltre, ritenendo che la materia studiata sia collegata all'intera civiltà dei pellegrinaggi e che abbia prodotto una realtà interdipendente, poliedrica, complessa ed articolata, in cui si avvertono influenze reciproche e allo stesso tempo modalità diverse, si cercherà di indagare anche in questi nessi, accogliendo studi sui pellegrinaggi a Roma e Gerusalemme e per quanto riguarda la letteratura odeporea anche sulla contigua letteratura di viaggio di cui indubbiamente, anche se con caratteristiche specifiche, essa è parte. La rivista infine vuole porsi nell'ambito di un vasto spazio scientifico che se da un lato affonda le proprie radici nel *Centro Italiano Studi Compostellani*, dall'altro si radica essenzialmente, con un taglio interdisciplinare, nel mondo della ricerca internazionale, a cui fa esplicito riferimento per i criteri e le regole di ammissione e valutazione dei contributi da pubblicare.

