



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Tesi di Laurea

*IL PELLEGRINAGGIO CONTEMPORANEO:
PERCEZIONE DEL TEMPO E SPIRITUALITÀ LUNGO LA VIA
FRANCIGENA*

Relatore: Prof. Edoardo Simonotti

Correlatore: Professoressa Gaia Cottino

Candidata: Elisa Vittoria Conti

Anno Accademico 2023/2024

INDICE

<i>Premessa</i>	4
INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I - VIVERE LA MODERNITÀ	8
1.1 Uomo, tempo e spazio	9
1.2 Uomo e oggetti	13
1.3 Uomo e identità	18
CAPITOLO II - IL PELLEGRINAGGIO LUNGO LA VIA FRANCIGENA	23
2.1 Pellegrinaggi in età tardo antica e medievale	23
2.2 La via Francigena	25
2.3 Testimonianze dei primi pellegrini della via Francigena	27
2.3.1 L'itinerario dell'arcivescovo Sigerico	27
2.3.2 Itinerario del pellegrino di Bordeaux	29
2.3.3 Il pellegrinaggio di Egeria	31
2.3.4 Il pellegrinaggio dell'arcivescovo Arculfo	33
2.4 Pellegrinaggio e pellegrini	36
2.4.1 Le motivazioni	37
2.4.2 Economia e turismo	38
2.4.3 Oggetti e simboli del pellegrino	38

2.4.4	I pericoli, le strade, la stagione	40
2.4.5	Il cambiamento di significato del pellegrinaggio	42
CAPITOLO III - LA RICERCA SULLA VIA FRANCIGENA		44
3.1	Le interviste	44
3.2	Le domande	45
3.3	La raccolta delle risposte	58
CAPITOLO IV - CAMMINARE CON DAVID LE BRETON		64
4.1	La ricerca della lentezza	65
4.2	Il legame del corpo con lo spazio	68
4.3	Il cammino, gli incontri, la solitudine	72
4.4	Gli oggetti essenziali	74
4.5	Il cammino, la spiritualità, la riscoperta di sé	76
4.6	Essere nomadi	79
CONCLUSIONI		81

Premessa

Ho percorso il cammino di Santiago di Compostela, per la prima volta nel settembre del 2009, mossa da un forte desiderio di cambiamento. Dopo un primo iniziale sentimento di disorientamento: non sapevo dove andare, non sapevo comunicare con nessuno e mi chiedevo come mai fossi lì in preda al panico, che cosa mi avesse portato lontano dalla mia casa e dai miei affetti, il camminare ha cambiato qualcosa. Camminando, mi sono riaffiorati alla memoria ricordi del passato ed è stato come rivivere a ritroso la mia vita.

Questa personale esperienza, a distanza di anni, mi ha portata a condurre questa ricerca tra e con i pellegrini, al fine di esplorare quale tipo di relazione lega il tempo e lo spirito nel cammino, come cambia questa relazione rispetto alla vita quotidiana e come modifica il nostro essere. Questo lavoro vuole inoltre interrogarsi sulla relazione tra il cammino e la spiritualità.

INTRODUZIONE

L'intento di questo lavoro è quello di rintracciare, attraverso una ricerca sul campo lungo la via Francigena, l'identità del pellegrino di oggi e come si è trasformato il fenomeno del pellegrinaggio, in particolar modo negli ultimi decenni. Come quest'ultimo viene vissuto dai pellegrini, le loro motivazioni ad intraprenderlo, il modo che hanno di affrontarlo e il significato che gli attribuiscono.

I punti centrali della ricerca riguardano la percezione del tempo e il modo di vivere la spiritualità dei pellegrini nel cammino, che tipo di valore e quale significato assume per il pellegrino.

Per condurre la ricerca, nel primo capitolo viene contestualizzato il modo di vivere dell'uomo contemporaneo occidentale, dal punto di vista antropologico: la sua percezione del tempo nella quotidianità della vita è accelerata e alcune persone, esprimono il bisogno di fermare il tempo o quantomeno rallentarlo e il pellegrinaggio può essere espressione di tale bisogno. Vedremo che il tempo è innanzitutto un costrutto sociale e culturale e l'uomo non può vivere senza cercare di dare un ordine al tempo, anche al solo fine di relazionarsi agli altri e al mondo.

L'essere umano, in questa epoca, vive un intenso condizionamento generato dallo sviluppo sempre maggiore di nuove tecnologie che incentivano la velocità. La modernità viene tutta vissuta nel presente perché al mondo appartengono incertezza e insicurezza. Inoltre, le logiche del mercato, producono una cultura dell'immediatezza, del consumo e dello scarto, dove il tempo si frammenta e viene vissuto nel presente, perdendo il senso della sua narrazione. Gli uomini si circondano di sempre più oggetti di consumo e non, assegnando loro nuovi e diversi sensi e significati.

In questo contesto, anche l'identità dell'uomo odierno vive un momento di disorientamento. Nel lavoro di scrittura, viene analizzata come l'identità è pensata dall'antropologia, cercando di spogiarla dalle visioni e dagli utilizzi che l'uomo ha e ne fa.

Nel secondo capitolo, la ricerca apre una parentesi storica, per risalire alle origini del pellegrinaggio cristiano in generale, e in particolare alla nascita della via Francigena,

attraverso le fonti dei primi pellegrini lungo quel tratto del territorio che collega Canterbury a Gerusalemme.

Solo dopo l'editto di Costantino, nel 313, si può parlare di gruppi consistenti di pellegrini che percorrono la strada verso Gerusalemme con la motivazione di entrare in contatto con Dio e avvicinarsi al sacro. Dopo la dominazione araba di Gerusalemme, nel 640, rimase, come meta principale, Roma, che rappresenta il centro della cristianità.

La via Francigena, nei secoli, ha rappresentato un percorso attraversato non solo da fedeli, ma anche da mercanti, eserciti, uomini politici e di cultura, divenendo canale di scambio e comunicazione che portò ad un'unità sostanziale della cultura europea tra il X e il XIII secolo, per poi cadere in disuso intorno al XVII secolo.

La differenza tra il pellegrino del passato e pellegrino moderno sta nel camminare, perché rinunciare alle comodità è un atteggiamento del tutto moderno. Inoltre, il pellegrinaggio antico coinvolgeva principalmente la dimensione religiosa, spirituale e storica, mentre oggi, si va in pellegrinaggio per motivi diversi: turistici, di salute, culturali e di autoriflessione. Nasce quindi un nuovo modello di viaggio secolare, non più religioso, caratterizzato da esperienze turistiche che valorizzano la dimensione culturale e spirituale. I due tipi di pellegrinaggio, quello antico e quello moderno, hanno una base comune: l'estraneità del pellegrino alle terre che attraversa.

Il terzo capitolo rappresenta il cuore dello studio, riportando le interviste e le osservazioni condotte nella ricerca sul campo insieme ai pellegrini.

Il capitolo conclusivo si occupa, con sguardo antropologico, dell'esperienza del cammino, in cui le risposte dei miei interlocutori dialogano con voci autorevoli, che hanno teorizzato l'esperienza del viandante: la nozione di tempo, nel cammino, sembra svanire, il tempo viene percepito dilatato e il pellegrino diviene, finalmente, sovrano del suo tempo. L'unico orologio del pellegrino è quello cosmico della natura e del corpo, che, allontanandosi da quello della cultura, abbandona la meticolosa divisione del tempo tipica della quotidianità.

Il pellegrino riscopre il suo legame con la natura e con il proprio corpo, per Le Breton, camminare è un atto rivoluzionario e una forma di resistenza alle tendenze del mondo contemporaneo che rendono il corpo, nella vita urbana moderna, passivo.

Il cammino sviluppa, inoltre, un senso di riconoscimento e alleanza con il mondo e con gli altri.

Esso consente l'incontro con molte persone provenienti da diversi paesi, non solo europei. Il pellegrinaggio è una forma di mobilitazione della popolazione e consente di delineare un'identità culturale comune. Nell'incontro con l'altro, il pellegrino produce sentimenti di fratellanza e solidarietà che si differenziano dall'individualismo tipico della modernità. Infine, il pellegrino, attraverso il rapporto con gli oggetti, si accorge che per vivere basta poco.

È a questo punto che traspare la metafora del cammino con la vita. Anche l'assenza di un'eccessiva presenza di oggetti consente l'aprirsi di un tempo interiore e un ritorno a sé stessi del viandante. Si tratta del modo in cui alcuni pellegrini vivono la spiritualità e ritrovano la connessione con essa al cammino. Il cammino rappresenta, per molti, un'opportunità per riscoprire sé stessi, riflettere e trasformarsi attraverso un processo di guarigione e purificazione innescato dal cammino.

Un'ultima considerazione riguarda il pellegrino che, come l'essere umano legato ad una lunga tradizione e storia di movimento, vive la sua condizione di straniero.

CAPITOLO I

VIVERE LA MODERNITÀ

Per fare un'analisi sul pellegrinaggio moderno, ho deciso di focalizzarmi, al fine di contestualizzarlo, sul modo di vivere dell'uomo moderno occidentale.

Gli esseri umani, oggi, hanno cambiato il modo di concepire il rapporto tra tempo e spazio rispetto al passato nel quale tempo e spazio erano legati indissolubilmente. L'uomo contemporaneo occidentale vive dominato dal presente, e, in questo modo, fatica a conferire senso e significato alla storia.

Nella modernità, caratterizzata da velocità, dominio della tecnica, produttività, profitto e competitività, l'uomo è esposto a quel cambiamento ossessivo, compulsivo e inarrestabile in cui tutto diviene vulnerabile, incompiuto e incerto.

Le tecnologie, sempre più avanzate e la logica del mercato divengono per l'uomo la sua seconda natura, alla quale difficilmente può sottrarsi. Il rapporto con gli oggetti cambia: gli individui si circondano di un numero sempre maggiore di cose, all'interno di una cultura del consumismo e dello scarto; inoltre, egli assegna agli oggetti un valore affettivo e un significato sociale, dando vita a uno nuovo potere degli oggetti sull'uomo.

In questo panorama, anche l'identità dell'uomo risulta in crisi, frammentata e indefinita. Il fenomeno del pellegrinaggio contemporaneo, in aumento negli ultimi decenni, è la risposta di alcune persone che non abbracciano tali caratteristiche di vita nel mondo di oggi e attingono a strumenti premoderni come il pellegrinaggio. S'incamminano, perciò, alla ricerca di sé stessi e di nuovi modi di vivere.

Vedremo, nei prossimi paragrafi, come il rapporto dell'uomo moderno con il tempo, con lo spazio e con gli oggetti è andato cambiando.

1.1 Uomo, tempo e spazio

Spazio e tempo erano, prima dell'epoca moderna, fusi nella vita lavorativa dell'uomo.

Scriva Bauman:

“‘Lontano’ e ‘molto tempo’, al pari di ‘vicino’ e ‘subito’, significavano in passato la stessa cosa: se occorreva poca o molta fatica per coprire una certa distanza, si trattasse di camminare, di arare o di seminare. Se qualcuno fosse stato costretto a spiegare cosa intendesse per ‘spazio’ e ‘tempo’, avrebbe detto che lo spazio è qualcosa che puoi attraversare in un dato tempo, mentre il tempo è ciò che serve per attraversare lo spazio¹.”

Alla loro separazione hanno contribuito le teorie di scienziati e filosofi, come Newton che calcolò le precise relazioni esistenti tra la velocità e la distanza coperta dal corpo fisico o come Kant che definì tempo e spazio come “categorie di cognizione umana trascendentalmente separate e reciprocamente indipendenti².” Ovvero intese, sul piano epistemologico, come intuizioni pure, mentre su quello ontologico, come fenomeno e realtà empirica. La tecnica e la tecnologia diedero prova che era possibile muoversi più velocemente di quanto avrebbero mai potuto fare le gambe degli uomini o dei cavalli, grazie alla costruzione dei veicoli che quindi richiedevano l'utilizzo di sempre meno tempo per attraversare lo spazio. Il tempo diventava qualcosa che gli uomini potevano possedere, usare, controllare, cambiare e manipolare.

“Il rapporto tra spazio e tempo sarebbe stato d'ora in poi mutevole e dinamico, non fisso e preordinato. La conquista dello spazio finì col significare macchine più veloci; l'accelerazione del movimento significò spazi più ampi e accelerarlo ulteriormente divenne l'unico mezzo possibile per ampliare lo spazio. In questo caso, la sfida prese il nome di espansione spaziale, e la sua posta in palio fu lo spazio; lo spazio rappresentava il valore, il tempo lo strumento³.”

Scriva ancora Bauman.

¹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 123.

² Ivi p. 124.

³ Ivi p. 127.

Spazio e tempo, sostiene Remo Bodei, sono inseparabili, perché: “Tutti viviamo nello stesso tempo cronologico e sulla superficie di un medesimo pianeta”, eppure “il tempo e lo spazio non sono omogenei, uguali per tutti⁴.”

Questo lo sostiene anche la disciplina antropologica⁵ che ha dato prova di come il tempo sia un costrutto sociale e pertanto di come ciascuna società abbia sistemi diversi di calcolo del tempo, una differente idea di sequenza o di durata, “modi di misurazione che variano in base al tipo di economia, alle tecniche, al sistema rituale e all’organizzazione politica e sociale ma anche alla mitologia, alle credenze, alla cosmologia e al linguaggio⁶.”

Gli uomini hanno bisogno di calcolare il tempo perché ciò è indispensabile per le relazioni umane, “solo attraverso un’organizzazione e gestione del tempo è possibile collocare un evento in relazione ad un altro, stabilire un prima e un dopo, calcolare la durata tra due momenti, pensare a un futuro, a un passato sulla base di un presente⁷”, scrive Marco Aime.

Come sostiene Mariella Combi, Émile Durkheim, nel 1912, introdusse la categoria “tempo”, definendolo come il prodotto dell’insieme di conoscenze caratteristico di ogni gruppo umano che è la cultura intesa in senso antropologico. La sua percezione varia con il variare dei saperi che le hanno elaborate e che fanno riferimento all’esperienza sia collettiva sia individuale. È per questo che le rappresentazioni collettive del tempo differiscono profondamente a seconda dei contesti culturali e storici. Il tempo può essere calcolato sull’osservazione della natura (il movimento del sole, le fasi lunari, le stagioni sono alla base della concezione del giorno, del mese e dell’anno) o anche sulla base delle relazioni sociali, come il lavoro, gli eventi sociali o i cicli cerimoniali.

Evans-Prichard ci racconta che i Nuer, popolazione stanziata lungo le sponde del Nilo nel Sudan meridionale, non ha espressioni equivalenti a quelle presenti nella nostra lingua e i Nuer “non possono, di conseguenza, parlare del tempo come facciamo noi, ossia come se ci fosse veramente una cosa che passa, che si può perdere, o guadagnare e così via⁸.” I Nuer calcolano il tempo in due modi: uno si fonda sul ciclo naturale delle stagioni, la stagione delle piogge e la stagione secca, nelle quali le persone assumono atteggiamenti

⁴ L. Marinelli, M. Mastrangelo, B. Ronchetti, *Il tempo degli altri, paure e speranze degli esseri umani e dell’arte*, in *Il tempo degli altri*, Sapienza Università editrice, Roma 2018, p. 1.

⁵ La percezione del tempo è oggetto di studio di molte discipline come la letteratura, le scienze sociali, la filosofia, la fisica, la psicoanalisi, la linguistica, poesia, arte e via di seguito.

⁶ M. Combi, *Costruire tempi diversi, su e giù nelle storie* in *Il tempo degli altri*, cit., p. 14.

⁷ M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino 2008, p. 220.

⁸ Evans-Prichard, *The Nuer of the Southern Sudan*, Editore Pantianos Classics, Londra 1940, p. 103.

diversi nei confronti dell'ambiente, cambiando anche la loro posizione all'interno del territorio (al termine della stagione delle piogge “abbandonano i villaggi e gli orti sulle alture per portarsi nella piana del fiume⁹” che con la siccità scende di livello e dà modo agli uomini di pescare numerosi pesci). Il secondo modo per calcolare il tempo è invece basato sulla struttura sociale, trovando punti di riferimento del tempo nel ricordo della sequenza di nascite, morti, malattie, matrimoni della popolazione Nuer e sulle attività della comunità come feste e danze.

Anche per gli 8000 Yupno, delle montagne della Nuova Guinea, la percezione del tempo è molto lontana da quella del mondo occidentale ed è legata all'ambiente naturale. Gli Yupno concepiscono il passato in discesa e il futuro in salita, proprio come il contesto ecologico montano in cui vivono e “percepiscono la temporalità e la spazialità in modo diverso da quella che noi occidentali diamo per scontata¹⁰.” Per questa società, il tempo è allora un concetto topografico che si snoda all'insù e all'ingiù. I ricercatori che si sono occupati di tale studio si sono focalizzati sulla relazione che lega il tempo, lo spazio e il racconto mitico e hanno ritenuto che il modo di intendere il tempo e lo spazio degli Yupno derivi dal loro mito di fondazione “nel quale si narra che i loro antenati arrivarono dal mare all'angolo est dell'isola Papua Nuova Guinea e che risalirono la valle montana fino a 2500 metri. Per questo motivo essi collocano il passato nel fondovalle mentre il tempo scorre seguendo il senso della loro salita verso le case sulle alture che circondano la valle¹¹.”

Il tempo non può essere percepito in un unico modo, ma è necessario inserirlo in una o più unità di misura, anche ai fini della semplice convivenza sociale. Tale tempo, lo possiamo riconoscere come “tempo pubblico” o “sociale”, ma esiste anche un “tempo privato” che differisce dal primo a seconda della vita di ogni singolo individuo e quindi inteso come esperienza fondamentalmente soggettiva.

La concezione del tempo è impossibile da determinare in modo universale, perché ogni essere umano ne ha una propria che apprende nella cultura in cui vive. Inoltre, il tempo rientra tra le categorie fondanti la nostra società, attraverso essa viene spiegata la nascita del mondo, il suo senso e significato. Tuttavia, la modernità occidentale contemporanea è caratterizzata da una prevalenza del tempo presente.

⁹ M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 224.

¹⁰ *Il tempo degli altri*, cit., p. 20.

¹¹ Ivi p. 21.

Nell'epoca capitalista il tempo è percepito come merce, Marco Aime, a tal proposito, scrive: "Lo dimostra il fatto che può essere comperato, venduto, speso, perso come un qualunque oggetto¹²". La tecnologia delle telecomunicazioni ha contribuito alla formazione di una percezione del tempo sempre più accelerato, spezzettato in tanti adesso, in cui il tempo, monetizzato e ridotto a merce, "è diventato un bene raro nella società urbana e industriale¹³".

Augé, per esempio, sostiene che la quantità di informazioni a cui l'essere umano è sottoposto quotidianamente, non lascia il tempo per riflettere sul passato o immaginare il futuro.

Secondo il suo pensiero, da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi dei comuni mortali esso non è più frutto di una lenta maturazione del passato, non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso sorgere fa sparire il passato e satura l'immaginazione del futuro.

Augé parla di "tempi morti", quelli in cui la tecnologia non funziona e che destabilizzano la percezione e l'organizzazione dello scorrere della vita di tutti i giorni creando sensazioni di malessere e disagio. La velocizzazione ha creato importantissimi risultati nel campo della conoscenza e nella qualità della vita quotidiana, ma dall'altro lato, si sono avuti "degli effetti deleteri, non del tutto prevedibili, inconsapevolmente prodotti dal contesto informatico, (...) cestinando l'idea di persone pensanti che dedicano tempo alla riflessione e alla documentazione¹⁴." A tal proposito, Eriksen, antropologo norvegese, afferma che "ci sono troppe informazioni in circolazione e nella società dell'informazione bisogna essere assolutamente capaci di difendersi dal 99,99 per cento delle informazioni che ci vengono offerte e di cui non abbiamo bisogno¹⁵."

Molti studiosi rilevano, già da tempo, un altro aspetto che riguarda le tecnologie. Esse stanno contribuendo ad impostare un nuovo modello di apprendimento che sembra offuscare i confini tra realtà e finzione. Combi scrive che "si riduce quel fondamentale filo che interconnette le pratiche di vita e le fughe nell'immaginario e nel virtuale che divengono esperienze personali determinanti¹⁶."

¹² M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino 2008, p. 237.

¹³ Ivi p. 237.

¹⁴ P. Bordieu in *Il tempo degli altri*, cit., p. 27.

¹⁵ Eriksen, *Tempo tiranno, velocità e lentezza nell'era dell'informatica*, Elèuthera editrice, Oslo 2001, traduzione di G. Lagomarsino e S. Fresko (2003), p. 31.

¹⁶ M. Combi in *Il tempo degli altri*, p. 27.

Infine, accade che, le persone provano, attraverso l'utilizzo di smartphone e altri strumenti tecnologici, la sensazione di "non aver tempo a sufficienza, di percepire le scadenze sempre più ravvicinate, di rincorrere la velocità oltre il fluire temporale¹⁷."

Anche i luoghi, frequentati con sempre maggiore velocità e vissuti al presente, diventano "non luoghi" così definiti da Marc Augé, sono tutti quegli spazi come i grandi centri commerciali, le autostrade, le stazioni che non sono integrati con il territorio e che "non intrattengono nessuna relazione di carattere identitario o storico con l'esterno¹⁸". Questi luoghi sono rappresentativi dell'accelerazione caratteristica della nostra epoca, sono luoghi in cui le diversità ne sono racchiuse all'interno ma in modo decontestualizzato.

Per questo motivo, una delle reazioni che caratterizza tale contesto sociale e culturale occidentale è la ricerca di pause di riflessione, di tempi lenti, lontano dalla città, dai suoi ritmi e dalle tecnologie. In particolare, si predilige sempre più un turismo lento, come il pellegrinaggio.

1.2 Uomo e oggetti

Secondo Bauman, il tempo vissuto nella società dei consumatori non è un tempo né ciclico, né lineare, ma è un tempo contrassegnato da rotture e discontinuità, è frazionato in un gran numero di istanti e una successione di adesso. Ciò accade anche per la relazione che gli esseri umani assumono rispetto agli oggetti. Nel pellegrinaggio, come vedremo più avanti, gli oggetti assumono nuovi significati rispetto all'uso che se ne fa nella vita quotidiana.

Il consumismo è la principale forza che alimenta e fa funzionare la società e svolge un ruolo di primo piano nei processi di autoidentificazione individuale e di gruppo. Sono in gioco, in tal senso, bisogni, desideri e aspirazioni degli uomini. La forza che permette alla macchina del consumismo di funzionare è il fatto che essa è distaccata ed estranea agli individui, e ha come fine quello di poter definire efficaci strategie di vita individuali e manipolare le probabilità di scelta e di comportamento delle persone. Quello che caratterizza l'epoca del consumismo e l'obiettivo principale della macchina che ne

¹⁷ Ivi p.27.

¹⁸ M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino 2008, p. 239.

permette il suo funzionamento, è la necessità di creare nei consumatori una costante crescita della quantità e dell'intensità dei loro desideri, "il che implica il rapido utilizzo e la rapida sostituzione degli oggetti con cui si pensa e si spera di soddisfare quei desideri. (...) Nuovi bisogni richiedono nuove merci, nuove merci nuovi bisogni e desideri¹⁹". È in questo momento che si può scorgere il legame tra il tempo e gli oggetti nel contesto liquido-moderno descritto dall'autore: inadatto alle pianificazioni e agli investimenti di lungo periodo. La maggior parte degli oggetti di valore perdono rapidamente attrattiva e si rischia di doverli gettare prima ancora di averli utilizzati. Secondo Bauman, l'economia del consumismo prospera sul ricambio delle merci e sposta l'attenzione degli esseri umani sull'appropriazione, l'accumulazione degli oggetti e il loro conseguente abbandono. Essa si fonda sull'impulso a scartare e disfarsi di loro, facendo affidamento sull'eccesso e sullo spreco. Questa modalità di azione della logica consumistica, inoltre, genera un problema di confusione e disorientamento tra i consumatori, dettato dallo scontro tra l'obbligo e la necessità di scegliere, generando l'incapacità di compiere una scelta.

Questa logica dà origine anche a una perenne insoddisfazione ed è ciò che le permette di crescere rigogliosamente: ogni bisogno, desiderio e mancanza soddisfatti danno luogo a nuovi bisogni, desideri e mancanze²⁰.

Ma gli oggetti ordinari della nostra vita quotidiana possono anche essere investiti di significati diversi rispetto all'analisi sociologica di Bauman. In una conferenza del 2019 intitolata "La sacralizzazione degli oggetti quotidiani nel mondo contemporaneo" Fabio Dei, docente di Antropologia culturale presso l'Università di Pisa, regala un nuovo sguardo al pensiero sugli oggetti rispetto a quanto appena detto. Il docente, rifacendosi alle teorie di Luckmann, sociologo e filosofo austriaco, parla di oggetti sacri e di religione invisibile che nasce nella nostra epoca contraddistinta da quelle passate per il processo di secolarizzazione in atto.

La parola "oggetto" deriva da *obicere*, costituito dalla radice latina *ob*, ovvero ciò che sta di fronte, e *iacere*, che significa "gettare". "Significherebbe dunque qualcosa che non fa parte della nostra vita in maniera diretta ma che, anzi, pone un problema, un ostacolo con il quale ci si deve confrontare. Ogni oggetto impone infatti diversi gradi di avvicinamento e inserimento dentro la nostra esistenza²¹."

¹⁹ Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, Laterza, Bari 2010, p. 40.

²⁰ Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, Laterza, Bari, 2010, pp. 36-40.

²¹ P. Meloni, *Oggetti ordinari* in *Antropologia museale etnografica patrimoni culture visive* # 34/36, Università di Siena - Università Milano Bicocca 2013-14, p. 111.

Mentre con “oggetto sacro” s’intende una rappresentazione collettiva. È infatti l’essere umano ad attribuire significati agli oggetti, a seconda dei suoi rituali, abitudini e credenze. Il consumatore non è più solo una semplice vittima del sistema capitalistico. Egli, autonomamente, sceglie alcuni temi religiosi dall’assortimento a sua disposizione e se ne serve per costruirsi un sistema privato di significati ultimi. Nella sua ricerca, Fabio Dei, cerca di ritracciare, nel significato che gli uomini conferiscono agli oggetti, un nuovo modo di vivere e intendere, più o meno consapevole, un certo tipo di religione, nuova, individuale, che non è più un modello ufficiale uguale per tutti. Non c’è più una dottrina che accompagna la realizzazione del sé, ma sono i prodotti di consumo ad assumere tale ruolo.

Fabio Dei, inoltre, ricorda gli oggetti artigianali, ormai scomparsi, che incorporano le storie della cultura contadina. Li rapporta poi agli oggetti ordinari, anonimi, insignificanti, inautentici, quelli di cui le nostre vite sono piene, oggetti prodotti in serie dalle industrie, che paiono produrre alienazione.

Egli, per fornire un quadro teorico, cita diversi studiosi, tra cui, Daniel Miller, che ha una prospettiva originale sullo shopping. Quest’ultimo ritiene che lo shopping sia un’attività che connette gli uomini alle relazioni e ai legami sociali. Egli propone “una teoria degli oggetti che parte dall’idea di “oggettivazione” hegeliana, dove tra le persone e le cose esiste un rapporto dialettico: mentre noi diamo forma agli oggetti, al contempo, essi, danno forma alla nostra identità²²”.

Mary Douglas, antropologa britannica, sostiene che sono fondamentali per rendere visibili e stabili le categorie della cultura. Negli oggetti la cultura prende una forma.

Anche Appadurai, antropologo indiano, è d’aiuto per comprendere il significato degli oggetti nel mondo contemporaneo. Egli sostiene che le cose possono avere una vita sociale, non tanto se le consideriamo come contenitori di uno spirito, come accade nell’animismo, ma come se esse fossero dotate di una personalità e una forma di agency. Da questo punto di vista, l’oggetto agisce nel creare un rapporto con le persone e tra le persone.

Kopytoff, antropologo statunitense, parla di “biografia culturale degli oggetti”. Egli, studioso della schiavitù e perciò dell’essere umano considerato come cosa, riflette sul fatto che ci sono diversi gradi tra l’essere schiavo e l’essere libero, le persone non sono

²² P. Meloni, Ivi pag. 111.

mai totalmente cose o totalmente persone. Allo stesso modo, si chiede se gli oggetti possono agire nella società come fossero persone. Gli oggetti nascono come merci, ma nel momento in cui l'oggetto entra nelle nostre case, assume dei significati, si personalizza in base all'uso che ne facciamo nella vita quotidiana. Quindi non è tutto merce.

In tutte le società, ci sono quindi oggetti che escono dal circuito della mercificazione. Dalla manioca negli hangar del Camerun, che non può essere comprata o venduta, ai gioielli delle isole Trobriand di cui scrisse l'antropologo Malinowski o agli oggetti della corona britannica. Sono oggetti dall'alto valore che non possono essere venduti, in quanto unici, classi di oggetti il cui uso è riservato ad alcune classi sociali. Se nel caso delle Trobriand i gioielli sono scambiati, non sono venduti, si possono solo donare e il dono è l'atto che crea un legame, nel caso dei gioielli della corona reale britannica sono passati genealogicamente. Sono oggetti sacri, collocati in una sfera di valore morale, che in entrambi i casi, vanno trattati in un certo modo, in certi momenti e il loro valore deriva da miti e racconti che hanno a che fare con l'origine di questi popoli.

Altri oggetti non possono neanche essere donati perché rappresentano l'identità più profonda di un gruppo sociale.

Altri ancora si sottraggono allo scambio, per esempio, in contesti locali e familiari, in cui avvengono processi che Fabio Dei definisce di "densificazione e singolarizzazione", ovvero costituiscono il sacro implicito all'interno della quotidianità individuale, familiare e domestica.

Trattasi di oggetti ai quali le persone si affezionano, o oggetti-reliquia. Esistono infatti nelle nostre case oggetti ai quali siamo legati per motivi biografici, associati ai ricordi di persone che ce li hanno donati o che non fanno più parte della nostra vita e il loro ricordo è incarnato nell'oggetto, oggetti che non possono essere venduti o donati. Alcune delle case toscane, oggetto di ricerca etnografica del gruppo di ricerca coordinato da Fabio Dei, assomigliano a musei e possiedono la funzione di ricordare. Conserviamo nelle nostre case quello che può farci ripensare alla nostra biografia e alle nostre relazioni.

Fabio Dei sostiene che il fatto che la gran parte degli oggetti che ci circondano siano nati come merci non ne definisce una volta per tutte il significato culturale.

Kopytoff osserva la capacità del mercato di valorizzare e ri-mercificare vecchi oggetti, come per esempio gli oggetti da collezione (francobolli, bottiglie, automobili d'epoca, ecc.), in ragione del passare del tempo.

Dei si focalizza sulla singolarizzazione che sottrae un oggetto alla circolazione, indipendentemente dal suo valore di scambio. Anche qui è in gioco il passaggio del tempo, ma in relazione a una categoria che Kopytoff non prende in considerazione, quella della memoria. Gli ambienti domestici sono pieni di oggetti singolarizzati, che svolgono un ruolo di distinzione sociale, da un lato, e dall'altro di costruzione memoriale addensata attorno alle relazioni che in antropologia si chiamano classicamente di lignaggio e di alleanza.

Pierre Bourdieu, sociologo francese, sostiene che il consumo nelle società contemporanee è al contempo un rispecchiamento dei gusti di ciascuno, dipendente dall'istruzione e dalla provenienza sociale, e un modo attivo per plasmare il proprio status sociale. Il gusto (musica, film, oggetti) quindi non è del tutto personale, ma ha a che fare con la nostra condizione sociale: è il modo con cui costruiamo la nostra appartenenza in una società sempre più segmentata, frammentata e mobile.

Secondo Ghelen, l'oggetto dell'uomo riveste una dimensione culturale, biologica, simbolica e, tanto un utensile usato da ominidi per cacciare quanto uno smartphone, sono il modo di stare al mondo dell'uomo. Secondo l'antropologo, per comprendere a fondo come l'uso degli oggetti influisce sul nostro modo di stare al mondo, su come ci relazioniamo reciprocamente e, a partire dalla loro produzione industriale, come questi hanno influito sulla vita di tutti noi, occorre rispondere alla domanda: "Che cos'è l'uomo?". Per Ghelen, l'uomo è "per natura un essere culturale e gli oggetti sono non solo l'affioramento dell'azione tecnica, ma più profondamente l'espressione tangibile di un uomo che vive in un mondo culturale²³". L'uomo ha bisogno di modificare culturalmente, l'ambiente che lo circonda, attraverso gli oggetti. Egli ritiene pertanto che la cultura è per l'uomo la sua "seconda natura" e "l'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi cultura, e il mondo della cultura è il mondo umano²⁴".

Tramite l'utilizzo degli oggetti, ma anche nelle attività del tempo libero come quelle sportive o turistiche, passa la costruzione dei valori e delle identità. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo sul concetto di identità che dal punto di vista dell'antropologia

²³ A. Tramontana, *Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica* di Ghelen, Number 7, Università degli studi di Messina Year V / July 2016, p. 142.

²⁴ A. Gehlen, *Der mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (1950)*; tr. it, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, in A. Tramontana, cit., p. 148.

è una nozione da sbrogliare, in quanto il termine è molto ampio e non viene sempre utilizzato in modo appropriato.

1.3 Uomo e identità

L'utilizzo del tempo, dello spazio e degli oggetti, contribuiscono a costruire le abitudini culturali, i legami sociali e ne diventano lo specchio.

François Laplantine, antropologo francese, nel suo breve saggio "identità e meticciato", mostra come la nozione identitaria sia retaggio della metafisica platonica e medievale e quindi concetto inconsistente per il nostro tempo. Egli propone di sostituirlo con il termine meticciato, più adatto ed opportuno per comprenderne il significato più autentico²⁵.

L'idea di identità, sembra così non tenere conto del movimento del tempo, è un concetto che immobilizza il pensiero. Sembra infatti essere diventato uno slogan a cui però è sempre necessario aggiungere (all'uso del termine) qualcosa, o prima o dopo (crisi identitaria, difesa identitaria, identità sessuale, identità nazionale, ecc.). Per l'antropologo, l'identità e l'etnicità appartengono a quella produzione ideologica che ha contribuito a dare forma all'antropologia coloniale. L'identità, sostiene ancora Laplantine, è un pensiero dogmatico, che si fonda su pregiudizi e preconcetti, utilizzato ogni volta che si vuole evitare di pensare l'alterità e la differenza, o rafforzarla.

Secondo Laplantine, è quindi il passato a comandare e legittimare il presente, scrive infatti:

“L'identità, rinviano ciascun individuo o ciascuna cultura a un'appartenenza, designa la loro origine. Essa attira l'attenzione su ciò che è più stabile e permanente in un essere umano o in un gruppo sociale, compresi a partire da quello che erano una volta e non da quello che stanno diventando. (...) Parlare di identità (etnica, nazionale, religiosa, linguistica), ossia nominare ciò che è a partire da ciò che era,

²⁵ F. Laplantine, *Identità e meticciato*, Elèuthera, Milano 2004.

significa tacere o almeno minimizzare il fatto che il fenomeno di cui cerchiamo di rendere conto si trasforma, che quindi è sempre altro da sé stesso²⁶.”

Ugo Fabietti definisce l'identità etnica come “una costruzione culturale contingente, storica, dipendente da contesti caratterizzati da rapporti di forza tra gruppi²⁷.” L'identità è concepita come qualcosa che ha a che fare con il tempo, ma nello stesso tempo, come qualcosa che si sottrae al mutamento. Pertanto, pensare l'identità come a “qualcosa che è sempre uguale a sé stessa” genera tale confusione. Sembra quindi essere più corretto concepire l'identità come un processo: essa è soggetta a un continuo cambiamento e non è qualcosa di fisso e immobile; attraverso il dialogo e lo scambio, essa viene ininterrottamente riformulata e ricostruita. Ma, allo stesso tempo, gli uomini non possono fare a meno di vivere senza identità, individuale o collettiva che sia.

Diversamente da Remotti, Fabietti intende salvare il concetto di identità: gli esseri umani, secondo l'antropologo, non possono fare a meno dell'identità sia come persone singole sia come gruppi sociali. Anche l'antropologo francese Francis Affergan, sostiene che è dunque indispensabile riuscire a pensare insieme i concetti opposti che costituiscono l'identità: da un lato la “trasformazione” dall'altro la “riaffermazione del sé”, l'*identità-idem*, quella che persiste e l'*identità-ipse*, quella mobile e in continua ricostruzione.

Secondo un altro antropologo, Mondher Kilani, l'identità è un concetto complesso, manipolabile e che contiene in sé una certa inquietudine. Egli distingue tra una identità aperta che chiama “identità cannibale” interattiva e tesa a “nutrirsi” dell'altro, e un'identità chiusa, che invece, ossessionata dal senso della purezza e dal rifiuto dell'altro, si contrappone all'interazione. Questa contrapposizione genera un'identità incerta, molteplice, incompleta e predisposta al cambiamento e al divenire altro da sé. È proprio questa necessità di incorporare l'altro che provoca agitazione e turbamento.

Ma come sostiene Laplantine, l'identità non è tanto l'identificarsi in qualcosa o qualcuno, ma piuttosto l'essere con, l'essere insieme, è ciò che si genera dall'incontro con l'altro. E quindi: “Privati del rapporto con gli altri, siamo privati della nostra identità²⁸.”

Secondo Kilani, l'identità non è ridotta a “un oggetto sociale” da studiare dall'esterno, qualcosa che l'antropologo incontra sul campo e che non gli appartiene e non lo

²⁶ F. Laplantine, *Identità e meticciato*, ivi p. 38.

²⁷ F. Remotti, *Sull'identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, p. 13.

²⁸ F. Laplantine, *Identità e meticciato*, Elèuthera, Milano 2004, p. 46.

coinvolge, piuttosto “è un concetto connaturato nello stesso pensiero dell’antropologo, un concetto di cui l’antropologo non può privarsi: da semplice oggetto osservabile e analizzabile l’identità si configura quindi anche come strumento d’analisi, si trasforma in prospettiva tipicamente antropologica²⁹.”

Anche Appadurai, ci aiuta a comprendere ancora meglio l’identità dell’uomo moderno. Egli sostiene che:

“Il tratto centrale della cultura globale si identifica oggi in una politica caratterizzata dalla lotta costante tra eguaglianza e differenza per divorarsi l’un l’altra. Questa reciproca cannibalizzazione mostra il suo volto orrendo nelle sommosse, nei flussi di profughi, nella tortura assecondata dagli stati e nell’etnocidio. Il suo lato migliore si mostra nell’espansione per molti individui degli orizzonti di speranza e fantasia, nella diffusione globale del valore terapeutico dell’oralità e di strumenti di benessere a bassa tecnologia, (...). Il punto centrale è che tutti e due questi lati del processo culturale globale sono oggi il prodotto della lotta infinitamente variegata tra identità e differenza su una scena caratterizzata da disgiunture radicali tra tipi diversi di flussi globali e gli incerti panorami creati entro e attraverso queste disgiunture³⁰.”

E descrive come il mondo d’oggi sia diventato un insieme di interazioni nuove e di nuova intensità. Prima del XX secolo, le due principali spinte all’interazione culturale sistematica sono state le guerre e le religioni monoteiste che hanno utilizzato la guerra come mezzo d’espansione territoriale. Viaggiatori, mercanti, pellegrini e conquistatori, hanno costituito e costituiscono quel traffico culturale che contraddistingue l’epoca moderna. Ma, fino a pochi secoli fa, le relazioni tra gruppi sociali separati dallo spazio, venivano allacciate con grande fatica. Negli ultimi secoli esse sono andate modificandosi. Come abbiamo già visto, l’esplosione tecnologica degli ultimi cento anni, nei settori dei trasporti e dell’informazione, ha dato vita a una condizione insolita di vicinanza anche tra coloro che sono molto distanti da dove ci troviamo. Un esempio di questa nuova dimensione della cultura globale è la passione dei filippini per la musica popolare americana, molto più diffusa e fedele all’originale nelle Filippine di quanto non sia negli

²⁹ F. Remotti, *Sull’identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, p. 22.

³⁰ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 58-59.

Stati Uniti di oggi. I media creano comunità “senza il senso del luogo³¹”. Quindi ci sono in gioco non solo la cultura e l’identità, ma anche un’idea del passato, che per Appadurai, oggi, non è più pensato come “una terra in cui tornare in una semplice politica della memoria, ma è diventato un deposito sincronico di scenari culturali, una specie di archivio centrale del tempo, cui fare ricorso come meglio si crede³².”

Appadurai dà vita a un nuovo lessico per analizzare la complessità globale, in cui identifica alcune fondamentali disgiunture tra economia, cultura e politica e definisce cinque dimensioni dei flussi globali che sono in relazione tra loro: etnorami, mediorami, tecnorami, finanziorami e ideorami. Tra queste, il mediorama e l’etnorama, interessano in modo particolare il discorso identitario: sono, infatti, principalmente i media ad offrire immagini e narrazioni che contribuiscono a dar forma all’identità. Spesso però il confine tra la realtà e la finzione di ciò che fruiamo è sfumato. Succede perciò che gli spettatori, lontani dall’esperienza diretta, costruiscono mondi immaginati, molte volte irrealistici o addirittura fantastici. Così che queste narrazioni dell’altro, possono diventare nuove aspirazioni e desideri che spingono gli esseri umani a spostarsi e a creare nuovi modelli identitari immaginati.

Mentre con il termine etnorama si intende quel panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo. Sono quegli individui o gruppi in movimento, turisti, immigrati, rifugiati, lavoratori ospiti, che “rappresentano un tratto essenziale del mondo e sembrano in grado di influenzare la politica delle (e tra le) nazioni a un livello mai raggiunto prima³³.” Questo non significa che non esistono più comunità stabili, ma che quest’ultime sono attraversate dalle tracce che il movimento umano intesse. Ed ecco che quindi si può parlare di identità multiple o frammentate.

Inoltre, una delle forze centrali del mondo moderno è la deterritorializzazione, che sposta masse di lavoratori producendo sentimenti di ostilità o attaccamento verso lo stato di provenienza. Questi gruppi di persone rimangono collegati ai loro territori d’origine grazie alla possibilità della comunicazione mediatica e alla possibilità di movimento. In questo modo, l’etnicità e anche l’identità non sono più strettamente legate alla località, ma sono divenute forze globali che sfuggono e oltrepassano le fratture tra stati e confini.

³¹ J. Meyrowitz, cit. in Appadurai, *Modernità in polvere*, ivi.

³² A. Appadurai, *Modernità in polvere*, ivi p. 43.

³³ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, ivi, p. 47.

Anche il pellegrinaggio è un fenomeno che mette in moto processi di carattere identitario. Se, dalla ricerca emerge che il pellegrino moderno intraprende il suo cammino alla ricerca di una identità personale, lungo il cammino incontra persone con cui condivide l'esperienza mettendo in moto processi di confronto, di scoperta, di meticciamento. Nel prossimo capitolo analizzerò come è nato il pellegrinaggio cristiano e come è venuta a delinearsi la via Francigena, per comprendere, in ultima istanza, come si è costruita la figura del pellegrino.

CAPITOLO II

IL PELLEGRINAGGIO LUNGO LA VIA FRANCIGENA

2.1 I pellegrinaggi in età tardoantica e medievale

Il pellegrinaggio cristiano si fonda sulla tradizione ebraica della “salita” alla città santa di Gerusalemme e sulle consuetudini dei viaggi ai santuari dell’antichità greco-romana ma comuni anche a molti sistemi mitico-religiosi dell’antichità.

Naturalmente però, la devozione dei cristiani dei primi secoli per Gerusalemme si inquadra nel loro sentimento di amore per la Terra Santa, che era stato il teatro storico prima delle vicende della Bibbia e poi della vita di Cristo. I pellegrini si volgevano qui per trovare le prove, le reliquie della Buona Novella e per entrare anche fisicamente in contatto con essa.

Tuttavia, solo dopo l’editto di Costantino del 313, che concedeva la libertà di culto ai cristiani, si può parlare di gruppi anche numericamente consistenti di pellegrini.

Con la scoperta della Vera Croce ad opera di S. Elena si fondò il culto della Passione e della Morte di Cristo, e, al contempo, la città di Gerusalemme, Nazareth, Betlemme e il lago di Tiberiade furono sottoposte a opere di sistemazione e sacralizzazione con la costruzione delle principali basiliche per favorire la devozione dei pellegrini.

In questo nuovo quadro politico e religioso i pellegrini si fanno, infatti, più frequenti e nasce il genere letterario-memorialistico dei viaggi accompagnati dalla descrizione dei luoghi, dei monumenti e delle liturgie religiose.

Lo scritto del pellegrino di Bordeaux, ad esempio, rientra nel genere odepórico (ovvero, che riguarda un viaggio) e consiste in gran parte nell’elenco dei luoghi attraversati, dei luoghi di sosta (*mutationes*) e delle relative distanze e si può inserire nel genere delle

descrizioni di viaggi (*itineraria*) dell'Impero Romano. Circa cinquant'anni dopo, la pellegrina Egeria illustra Gerusalemme con alcune delle nuove costruzioni cristiane, fra cui la basilica dell'Anastasi; mentre di altri pellegrinaggi abbiamo notizie abbastanza precise ma non i resoconti.

Secondo l'interpretazione di Franco Cardini³⁴, la straordinaria fortuna dei pellegrinaggi in Terrasanta fu connessa con tutta una serie di devozioni, soprattutto con il traffico delle reliquie ed il culto reso loro, al di fuori della religiosità ufficiale e controllata dal clero e dai teologi. Questo aspetto non mancò di preoccupare i Padri della Chiesa con una polemica contro i pellegrini che attraversò tutto il medioevo e arrivò fino a Erasmo da Rotterdam e alla riforma protestante, per continuare poi con l'illuminismo.

Claudio Leonardi³⁵ sostiene che per i pellegrini le reliquie, i resti del corpo, le ceneri, le ossa dei santi sono dei simboli importanti che raccontano della divisione tra corpo e anima e della resurrezione, perché conservano nella loro materialità la condizione di gloria a cui colui che crede in Cristo è predestinato. Inoltre, la patria del cristiano è nell'aldilà, la sua vita in questo mondo è un esilio. Il pellegrinaggio è dunque un viaggio spirituale molto sentito. Ciò che distingue il pellegrinaggio cristiano dal pellegrinaggio di altri culti è il fatto che il pellegrino cerca Dio stesso e questa è la meta del suo viaggio. Infine, Claudio Leonardi affina ulteriormente l'analisi, specificando come il monachesimo ha rappresentato una soluzione alla perfezione cristiana in quanto comporta tre rinunce: al sesso e alla famiglia, alla proprietà per il singolo, e alla patria; senza patria l'uomo diventa pellegrino sulla terra. La base per il viaggio alla ricerca del divino è, quindi, questa estraneità del pellegrino alla propria terra. La dimensione simbolica, spirituale e storica, sono dunque, secondo Leonardi, tre fattori che hanno consentito al pellegrinaggio cristiano di procedere nella storia.

Anche il pellegrinaggio contemporaneo è mantenuto in vita dalle tre dimensioni, che tuttora lo caratterizzano anche se in modi diversi: non tutti i pellegrini sono alla ricerca di Dio ma, attraverso il viaggio a piedi, alcuni di loro cercano un nuovo modo di vivere la propria spiritualità; i luoghi santi e gli oggetti sacri per la cristianità rimangono motivo di interesse e mete da raggiungere, se non per il loro valore religioso, per quello simbolico e storico. Il pellegrino di oggi attribuisce nuovi significati alle esperienze vissute durante

³⁴ F. Cardini, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Vecchiarelli, Roma 1996, pp. 8-44.

³⁵ C. Leonardi, *Il pellegrinaggio nella cultura medievale*, in "Romei & Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)", Electa, Milano 1999, pp. 43-48.

il cammino: cammina per motivi di salute, motivi sportivi o di autoriflessione. Non sono più gli elementi religiosi a caratterizzare il pellegrinaggio, ma altri, tra cui anche il desiderio di vivere nuove esperienze turistiche che valorizzano la dimensione culturale e spirituale del viaggio.

2.2 La via Francigena

Tra tutte le strade di pellegrinaggio, la Via Francigena si è distinta diventando la spina dorsale del sistema viario dell'Europa occidentale quando Giulio Cesare nel 58 a.C. aprì una "Via del Sole", il più breve collegamento tra il mare del Nord e Roma. Il tracciato si sovrappone in parte alla celtica "Via dello Stagno" dalla Cornovaglia alla Svizzera e a Marsiglia, nonché alla rete europea delle strade consolari romane.

A seguito della dominazione araba di Gerusalemme nel 640, Roma rimase la principale meta dei pellegrinaggi cristiani fino all'inizio del culto di San Giacomo di Compostela in Galizia (X sec.). In Italia il percorso altomedievale segue itinerari longobardi basati su vie romane.

La via viene chiamata "Iter Francorum" dal 725, e per la prima volta "Via Francigena" nell'876. Nel corso dei secoli la via cambia nome a seconda della provenienza dei pellegrini: "Via Francigena o "Francisca" in Italia e Borgogna, "Chemin des Anglois" (via degli Inglesi) nel regno dei Franchi dopo l'evangelizzazione dell'Inghilterra nel 607, o anche "Chemin Romieux" (via romea) per la sua destinazione a Roma.

Nel 1154, il monaco islandese Nicolas di Munkathvera osservava a Vevey, sul Lago di Ginevra in Svizzera, il confluire di Franchi, Fiamminghi, Inglesi, Tedeschi e Scandinavi diretti a Roma. Ma la Via Francigena fu anche e soprattutto al servizio di papi, imperatori, banchieri, mercanti e briganti.

Con la proclamazione degli Anni Santi, dal 1300 in poi, il flusso divenne maggiore e interessò migliaia di viandanti all'anno. Il pellegrinaggio a Roma lungo la Via Francigena cadde in disuso attorno al XVII sec.

La Via Francigena ha rappresentato nel corso dei secoli, fin dall'alto medioevo, l'itinerario seguito dai pellegrini dell'Europa del centro-nord, per raggiungere Roma, sede del Papato e cuore della Cristianità. Quella che oggi si conosce come Via Francigena è l'itinerario di 1800 km diviso in 79 tappe, percorso in 79 giorni dall'arcivescovo Sigerico

nell'anno 990 per ritornare a Canterbury da Roma dopo l'investitura del Pallio Arcivescovile da parte del Papa Giovanni XV. Sigerico, su invito del Pontefice, annotò tutte le tappe, una per giorno, che lo riportavano in Gran Bretagna attraverso l'Europa. Il suo diario è quindi la più autentica testimonianza del tracciato della Via Francigena da Roma fino al canale della Manica di quell'epoca. Questo percorso, nel 2004, è stato dichiarato dal Consiglio d'Europa "Grande Itinerario Culturale Europeo", analogamente al Cammino di Santiago de Compostela in Spagna. L'appellativo "Francigena" non indicava solo un tracciato devozionale ad esclusivo uso dei pellegrini, ma una via percorsa da mercanti, eserciti, uomini politici e di cultura, creando così un canale primario di comunicazione e di scambio e permettendo tutte quelle interrelazioni che portarono alla sostanziale unità della cultura Europea tra X e XIII Secolo. Con gli uomini e le merci la Via Francigena portò le idee, le innovazioni tecniche e ideologiche, favorendo il confronto e le integrazioni delle varie correnti culturali. La via di Sigerico diventa così un'occasione per la conoscenza dell'identità culturale europea nei suoi aspetti storici, artistici e religiosi oltre che una vera opportunità di valorizzazione territoriale dei luoghi attraversati. Lungo questo percorso esistevano numerose tappe per il ristoro dello Spirito e del corpo, per questo all'interno del territorio è possibile ancora oggi, incontrare una serie di testimonianze romaniche che ci portano a rivivere le suggestioni del tempo. È in ogni caso intuibile, che non si può parlare di Via Francigena come di un tracciato ben definito, ma di un insieme di strade e sentieri. Esisteva dunque un itinerario ideale di base che collegava le località più note, mentre non si è mai conosciuto nel dettaglio il percorso che le univa, tranne che per alcuni tratti obbligati dalla morfologia del territorio. Il cammino del pellegrino non era quindi un itinerario singolo, bensì una rete di strade e sentieri utilizzati secondo le stagioni, gli eventi politici e l'Ordine Religioso di appartenenza degli stessi viandanti che incontravano spesso paludi, acquitrini, tratti di bosco impenetrabili, condizioni atmosferiche avverse, animali pericolosi, banditismo. Questi imprevisti costringevano spesso i pellegrini a cercare percorsi più agevoli e sicuri, creando così innumerevoli varianti locali.

2.3 Testimonianze dei primi pellegrini della via Francigena

2.3.1 L'itinerario dell'arcivescovo Sigerico

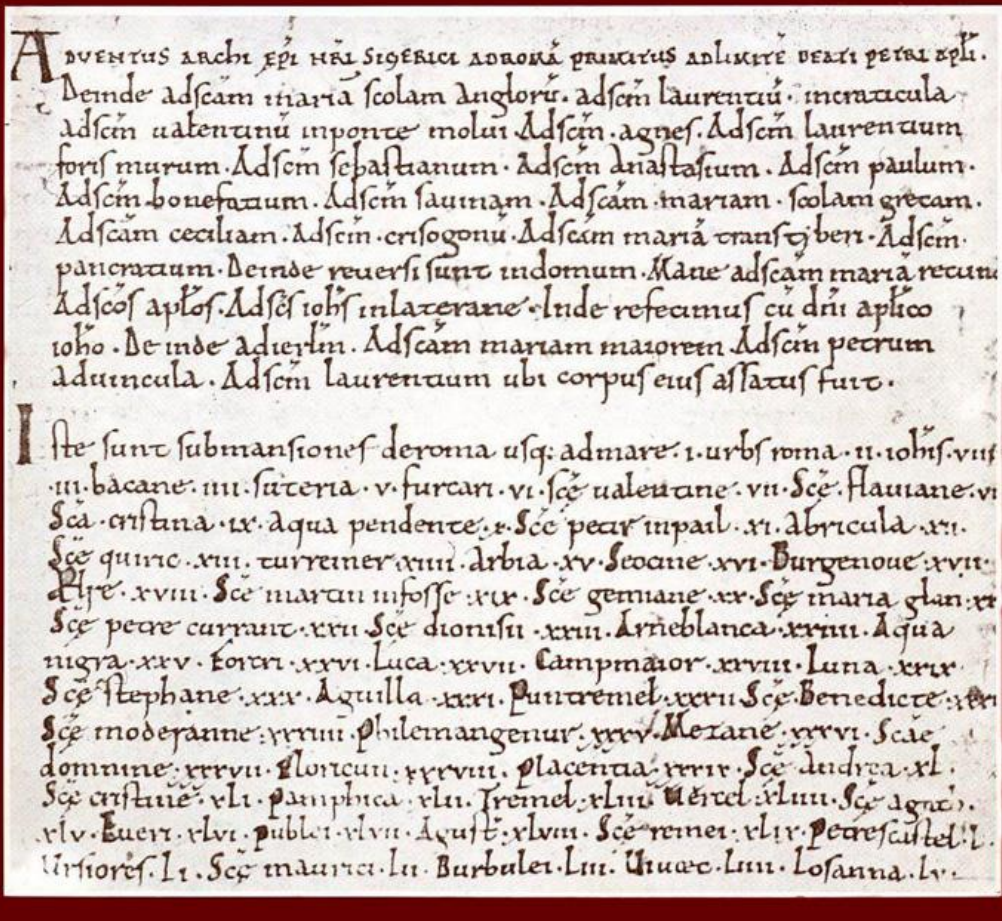
L'arcivescovo Sigerico di Canterbury, nato verso il 950, è stato arcivescovo di Canterbury ed è noto nei paesi anglosassoni come *Sigeric the Serious* (Sigerico il Serio). Fu istruito presso l'abbazia di Glastonbury, dove divenne monaco. Nel 980 fu nominato abate dell'abbazia di Sant'Agostino di Canterbury e nel 985 fu consacrato vescovo di Ramsbury da Dunstano, arcivescovo di Canterbury. Nel 990 fu eletto arcivescovo di Canterbury e nello stesso anno si recò a Roma per ricevere dalle mani di papa Giovanni XV il pallio, simbolo della dignità arcivescovile. La sua notorietà odierna è legata essenzialmente al ritrovamento del suo diario del viaggio di ritorno, dove sono annotate le 79 tappe (tra Roma e l'imbarco per l'Inghilterra, nei pressi di Calais) di quello che in seguito fu chiamato Itinerario di Sigerico e nei secoli successivi Via Francigena. Morì il 28 ottobre 994 e fu sepolto nella cripta della *Christ Church* di Canterbury.

L'itinerario di Sigerico è la relazione di viaggio più antica in riferimento alla via Francigena o Romea, che prende il nome da Sigerico, arcivescovo di Canterbury.



L'itinerario di Sigerico lungo la via Francigena nel 990

Sigeric's diary



Pagina di un manoscritto con il diario di Sigerico

Delle settantanove località attraversate da Sigerico nell'itinerario originale, trentaquattro sono le città: Canterbury, Calais, Bruay, Arras, Reims, Châlons-sur-Marne, Bar-sur-Aube, Besançon, Pontarlier, Losanna, Gran San Bernardo, Aosta, Ivrea, Santhià, Vercelli, Pavia (deviazione per Bobbio), Santa Cristina, Piacenza, Fiorenzuola d'Arda, Fidenza, (deviazione per Parma), Fornovo di Taro, Pontremoli, Aulla, Luni, Carrara, Camaiore, Lucca, Porcari, Altopascio, San Genesio, San Gimignano, Colle di Val d'Elsa, Siena, San Quirico d'Orcia, Acquapendente, Montefiascone, Bolsena, Viterbo, Sutri, Roma.

Sigerico, come già detto, impiegò 79 giorni a percorrere, perlopiù a piedi, tutti i 1800 chilometri del tragitto. La percorrenza media di viaggio fu quindi di 20 km circa al giorno.

2.3.2 Itinerario del pellegrino di Bordeaux

Tale itinerario (insieme ai prossimi che vedremo di Egeria e Arculfo) rientra tra le prime testimonianze dirette e complete di pellegrinaggi in Terra Santa.

In seguito alla caduta dei luoghi santi in mano ai mussulmani e al primo giubileo di Papa Bonifacio VIII nel 1300, rimangono come pellegrinaggi più frequentati quello che conduce a Roma (che simboleggia il centro della cristianità) e quello a Santiago di Compostela (simbolo della vittoria cristiana sui mussulmani durante il Medioevo). Ma, sia il percorso originario che quello moderno iniziano da Canterbury e proseguono sino a Gerusalemme.

Tra i manoscritti, solo tre riportano il titolo completo: “Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque; et ab Heraclea per Alaunam et per urbem Romam Mediolanum usque”, che significa “Itinerario da Bordeaux a Gerusalemme e da Heraclea (Marmara Ereglisi, Turchia) passando da Aulon (Valona, Albania) e dalla città di Roma fino a Milano”.

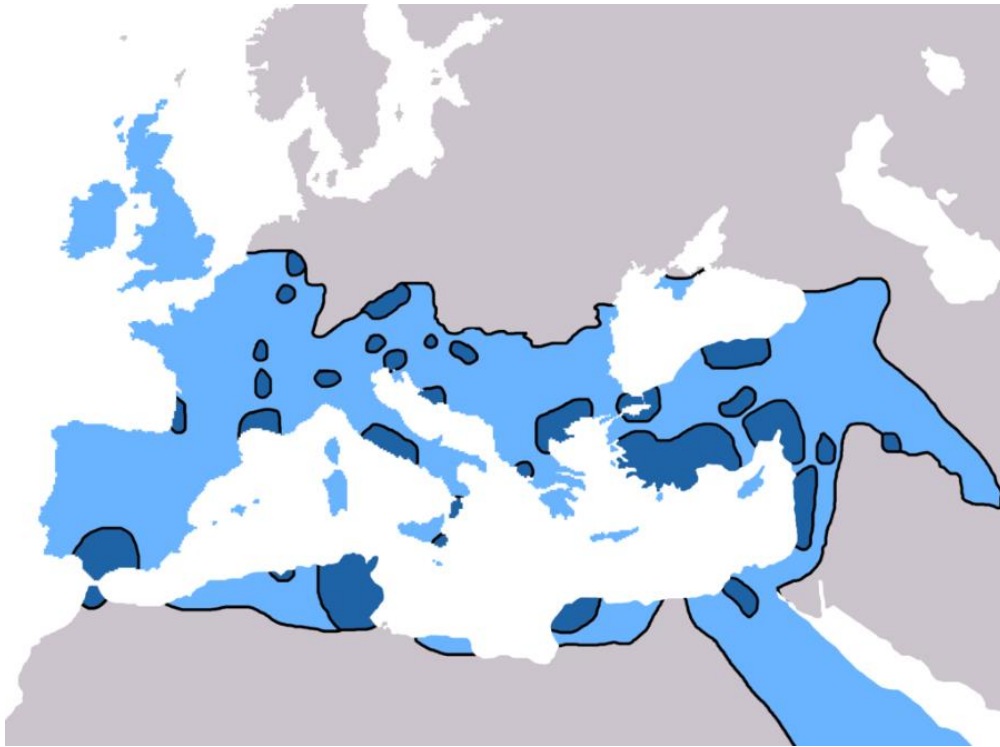
Il pellegrino di Bordeaux³⁶, chiamato anche l’anonimo di Bordeaux, riferisce il lungo viaggio da lui compiuto fino a Gerusalemme nell’anno 333. È importante perché è la prima testimonianza giunta a noi di un pellegrinaggio a Gerusalemme in Terra Santa. Egli descrive i punti di sosta da dove è passato sulle strade imperiali, aggiungendo, in certi momenti, anche osservazioni su ciò che ha visto e incontrato.

Il suo itinerario è più dettagliato rispetto ad altri documenti poiché segnala ogni *mutatio* (punto di cambio dei cavalli), *mansio* (luogo di sosta) e *civitas* (città). Grazie a questo è stato possibile individuare le tracce delle costruzioni poste presso una via romana o un ponte per il passaggio di un fiume, come ad esempio la *mutatio Vanesia*, scoperta alla fine degli anni ’90 a Saint-Jean-Poutge in Francia nella regione dell’Occitania e che ha dato luogo a scavi archeologici dal 2009 al 2013.

³⁶ E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire*, l’edizione di base (a cura di) P. Geyer e O. Kuntz, Brepols 1965, pp. 312 – 460.

L'anonimo pellegrino ha potuto godere dell'ospitalità offerta in quanto portava con sé una *evictio*, cioè un diploma che gli garantiva tutti i servizi e ciò dimostra che egli doveva essere una persona di alto rango sociale. Egli visita tutte le città che erano sedi di importanti comunità cristiane dell'epoca, compiendo anche alcune deviazioni rispetto al tragitto principale, in modo da passare nei luoghi dove il cristianesimo si era insediato e consolidato.

Nel IV secolo l'espansione del cristianesimo era ancora molto parziale e le deviazioni erano compiute per la presenza di una diocesi o di un vescovo famoso.

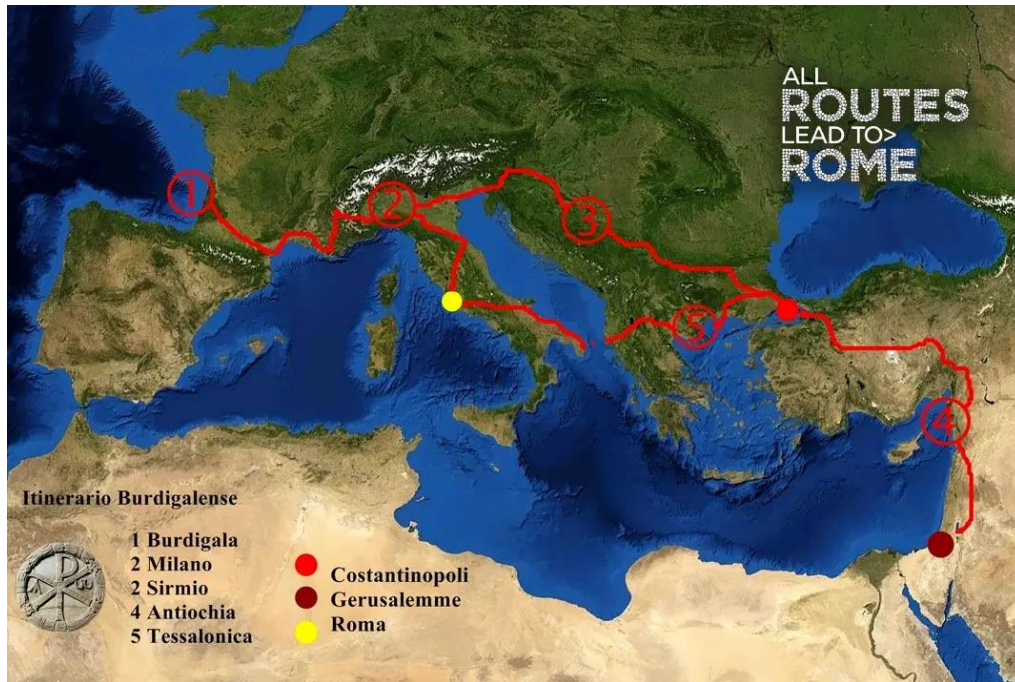


Carta della diffusione del cristianesimo

Blu scuro: il cristianesimo nel 325, azzurro: espansione del cristianesimo nel 600.

Il percorso d'andata da Bordeaux a Gerusalemme è continuo, mentre il ritorno viene descritto solo nelle parti che si discostano dall'andata: da Istanbul a Milano passando per i Balcani e poi risalendo lo stivale d'Italia attraverso Capua, Roma e Rimini. Ciascun tratto del percorso comprende una sintesi che registra la distanza, il numero delle tappe e

dei punti di sosta e coincide sistematicamente con centri importanti del cristianesimo di quell'epoca³⁷.



Itinerarium burdigalense
con l'indicazione di alcune delle principali città toccate nel percorso

2.3.3 Il pellegrinaggio di Egeria

L'opera³⁸ si presenta come racconto di un pellegrinaggio in Terra Santa scritto da una donna per inviarlo a certe "sorelle" e ci è pervenuta attraverso un unico manoscritto

³⁷ François-Xavier de Villemagne, *Pèlerin d'Orient. À pied jusqu'à Jérusalem*, Éditions Transboréal, 2009

³⁸ Égérie, *Journal de Voyage (Itinéraire)*, introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. Maraval, Università del Piemonte Orientale, Biblioteca digitale di testi latini tardo-antichi, *Peregrinatio Egeriae*, edizione digitale a cura del gruppo digilibLT, scheda catalografica a cura di C. Mazzucco. Egeria, *Diario di viaggio. Introduzione e note di Elena Giannarelli*, Milano 1992. F. Cardini, fa un'analisi molto accurata del personaggio di Egeria, del suo pellegrinaggio in Terrasanta e delle sue caratteristiche rispetto ad altri pellegrinaggi più o meno coevi, Parigi 1982, pp. 44-81.

scoperto ad Arezzo nel 1884 dallo studioso G.F. Gamurrini. Risulta anonima e incompleta perché il manoscritto contiene alcune lacune.

Sull'identità dell'autrice il testo fa capire soltanto che proveniva dall'Occidente e doveva essere di condizione benestante. Sia il nome dell'autrice sia il titolo sono frutto di ricostruzioni successive degli studiosi. Il titolo è riportato da editori e studiosi, in considerazione del contenuto, sia come *Peregrinatio* o *Peregrinatio ad loca sancta* sia come *Itinerarium*, mentre il nome dell'autrice è variato nel tempo. Inizialmente fu Silvia, in quanto era stata identificata dagli studiosi con Silvia di Aquitania, una donna altolocata della fine del IV secolo, ma in seguito fu decisiva l'identificazione con "la beata monaca" elogiata per i suoi pellegrinaggi in Oriente dall'eremita spagnolo Valerio del Bierzo, vissuto nel VII secolo, in una lettera ai suoi confratelli.

Infine, il suo nome è stato identificato con Egeria e si è pensato che fosse una monaca spagnola, ma c'è anche chi l'ha ritenuta proveniente dall'Aquitania. Oggi viene messo in dubbio che fosse una monaca e scrivesse alle consorelle, potrebbe essere una nobildonna appartenente a un circolo di dame appassionate della Sacra Scrittura.

Anche la data di composizione è stata oggetto di più ipotesi e si aggira tra la fine del IV secolo e la metà del V, ma anche oltre. L'intero viaggio durò tre anni e sarebbe incominciato nel 381.

Il testo pervenuto comprende due parti. La prima è costituita dal resoconto di quattro itinerari ispirati alla Bibbia: prima l'ascesa al Monte Sinai con ritorno a Gerusalemme lungo la valle di Gessen; il viaggio e l'ascesa al Monte Nebo, dove morì Mosè; poi il percorso fino a Carneas in Idumea, la città di Giobbe; poi ancora durante il viaggio di ritorno a Costantinopoli il passaggio in Mesopotamia, con soste ad Edessa alla tomba di san Tommaso e al palazzo del re Abgar e infine a Charris al pozzo di Giacobbe e con le visite di Tarso, di Seleucia al santuario di S. Tecla e di Calcedonia al santuario di S. Eufemia.

La seconda parte è incentrata sui riti liturgici che si svolgevano a Gerusalemme nei giorni della settimana, nell'epifania, in quaresima, nella Settimana Santa, nella Pasqua e nella Pentecoste. Riporta anche la catechesi prima e dopo il battesimo e termina con la festa delle Encenie, ossia della consacrazione delle chiese del Martyrium e dell'Anastasis, ma la descrizione rimane incompleta per l'interruzione del manoscritto.

Poiché la prima parte ha una conclusione epistolare specifica, si è supposto che la seconda parte costituisca un'appendice oppure il contenuto di un'altra lettera. Sulla base di cenni

interni al testo e con l'ausilio della lettera di Valerio del Bierzo e del *Liber de locis sanctis* di Pietro Diacono (XII sec.), P. Maraval ha tentato di ricostruire la parte perduta dell'opera, che probabilmente descriveva gli edifici sacri di Gerusalemme, una visita in Egitto e nella Tebaide, forse un'altra in Samaria e Galilea con salita sul monte Tabor, escursioni in Giudea, il viaggio di andata al monte Sinai.

La *Peregrinatio Egeriae* ha suscitato molto interesse per diversi motivi: fornisce dati originali sugli edifici ecclesiali e monastici esistenti a Gerusalemme e nei territori visitati, sulla liturgia e la catechesi, sull'organizzazione dei pellegrinaggi e le pratiche religiose connesse, sulla persona e la cultura di Egeria, ma soprattutto sulla lingua e sullo stile usati, che risultano del tutto particolari. Si riconoscono tratti propri del latino volgare, che non escludono però la presenza di costrutti classici e risentono sia della lingua parlata sia del modello biblico.

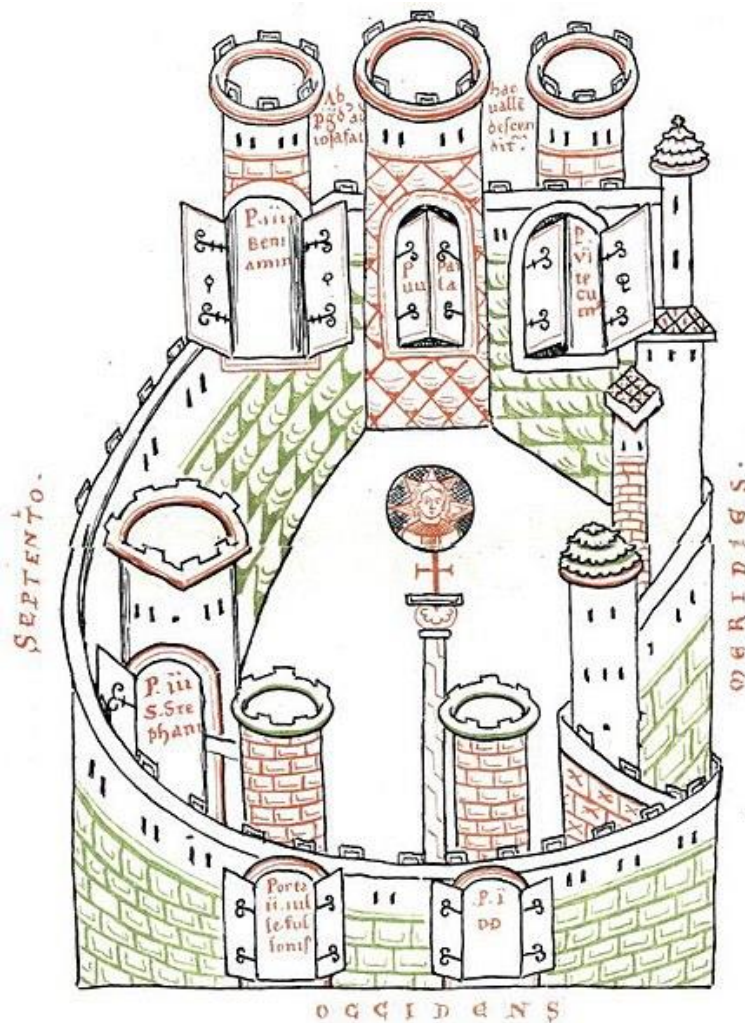
2.3.4 Il pellegrinaggio dell'arcivescovo Arculfo

L'opera narra del viaggio di Arculfo in Terra Santa ed è stata scritta dal monaco Adamnano di Iona. Arculfo fu un vescovo della Gallia vissuto nella seconda metà del VII secolo. Originario forse di Périgueux, intraprese fra il 679 e il 688 un viaggio nei luoghi santi dove soggiornò nove mesi visitando i principali luoghi del cristianesimo. Quindi, passando per Damasco, Tiro e Alessandria si fermò a Creta e a Costantinopoli; da qui, fatta sosta in Sicilia, raggiunse Roma.

Nel viaggio di ritorno in patria, colto da una tempesta, approdò dopo varie vicissitudini a Iona, isola delle Ebridi, sede di un famoso monastero fondato da san Colomba nel VI secolo. Su invito di Adamnano, abate del monastero, fece in quell'occasione un dettagliato resoconto del proprio viaggio, che l'abate stesso mise per iscritto nel *De locis sanctis libri tres*. Servendosi di alcuni schizzi eseguiti da Arculfo su tavolette cerate, Adamnano riportò nel testo anche quattro disegni che rappresentavano alcuni edifici religiosi della Palestina.

Il testo fu donato da Adamnano ad Aldfrith, re della Northumbria e divenne in breve tempo assai popolare, ampiamente copiato e letto in tutta l'Europa occidentale.

Il racconto di Adamnano sul viaggio di Arculfo contiene un'accurata descrizione dei monumenti e degli edifici sacri della Palestina così come apparivano nei primi anni della dominazione araba, nonché dettagliate notizie sulle principali città visitate nel viaggio. Di particolare interesse i disegni, che si conservano in alcune redazioni del *De locis sanctis* risalenti al sec. IX. Fra i più antichi esemplari conosciuti di piante architettoniche, i disegni si riferiscono alla chiesa dell'Anastasi e agli altri edifici religiosi sul Golgota, alla chiesa dell'Ascensione, alla chiesa sul monte Sion e alla chiesa presso la fonte di Giacobbe a Sichem.



Disegno di Gerusalemme di Arculfo, pubblicato nel 680, in *De locis sanctis*.

L'opera contiene quattro libri: Il primo libro riguarda il resoconto delle esperienze di viaggio di Arculfo durante i nove mesi trascorsi a Gerusalemme, intorno al 690, e ha come argomento le descrizioni del "Sepolcro di Nostro Signore e della Chiesa del Santo Sepolcro". Arculfo vede personalmente anche molte reliquie come la Sacra Sindone e l'albero di fico sul quale si sarebbe impiccato Giuda Iscariota. Visita la basilica del Monte Sion, il monte degli Ulivi e il sepolcro dove sarebbe stato seppellito Lazzaro a Betania.

Il secondo libro inizia con il viaggio a Betlemme e la sua visita alla chiesa dedicata alla Madonna, situata sopra la grotta della Natività, e ad altre chiese contenenti le tombe del Re Davide, di San Girolamo e persino dei pastori che si recarono a adorare Gesù Bambino. Arculfo visita, inoltre, la tomba di Rachele, 10 km a ovest di Gerusalemme e fa poi una breve menzione delle rovine di Hebron e Gerico, delle tombe dei quattro Patriarchi ad Arba e della quercia di Abramo; quindi, riferisce di Galgala e della chiesa contenente le dodici pietre delle dodici tribù di Israele. Il viaggio prosegue lungo il corso del fiume Giordano, dove Arculfo visita il luogo dove Giovanni Battista battezzò Cristo e la piccola chiesa sorta nel punto in cui Gesù lasciò i suoi vestiti al momento di immergersi nell'acqua, nei cui pressi era stato eretto un monastero e un altro edificio sacro dedicato al Battista. Il pellegrino vede quindi il Mar Morto e le due fonti del Giordano, chiamate Jor e Dan, il mare di Galilea e il pozzo dove Gesù incontrò la donna samaritana. A Nazaret visita la Chiesa dell'Annunciazione e viene poi accompagnato da una guida, un certo Petrus, eremita della Borgogna, sul Monte Tabor in Galilea; quindi, nel libro seguono brevi allusioni alle città di Damasco e di Tiro. Il narratore lascia poi Gerusalemme e, dopo un viaggio durato quaranta giorni, raggiunge Alessandria, dove visita la chiesa che conserva la tomba dell'evangelista Marco.

Il terzo libro, più breve dei precedenti, fa un veloce accenno al passaggio di Arculfo attraverso Creta fino a Costantinopoli, dove rimane da Natale a Pasqua. Cita le reliquie della Vera Croce e le leggende di Giorgio il Confessore, aggiunge una postilla sull'isola di Vulcano situata a est della Sicilia e conclude abbastanza bruscamente con un breve epilogo³⁹.

³⁹ F. Cardini, *I luoghi santi. Adomnano di Iona*, Collana Quaderni di Invigilata Lucernis Edipuglia, 2009. M. Guagnano (a cura di), pp. 111-113.

2.4 Pellegrinaggio e pellegrini

Si definisce comunemente pellegrino chi intraprende un pellegrinaggio, ossia un viaggio, generalmente a piedi, ma oggi come ieri non solo a piedi, verso un luogo particolare per motivi soprattutto religiosi, ma non solo.

Ciò che induce a recarsi in pellegrinaggio è l'idea di avvicinarsi al sacro in un dato luogo o di toccare con mano il trascendentale, il meraviglioso, per confermare la propria fede, per spinta emotiva, per sentirsi appagato, per avere una esperienza spirituale e infine per dire "ci sono stato".

Nel medioevo sia nel mondo cristiano che in quello musulmano il pellegrino e il mercante sono quasi sinonimi, perché ciò che conosciamo dei pellegrini di quel tempo lo dobbiamo soprattutto ai diari di viaggio di diplomatici, mercanti e monaci. Ma si andava anche per spionaggio, affari e turismo; inoltre c'erano pellegrinaggi "giudiziari" imposti dalla magistratura come pena o mezzo di riabilitazione per reati gravi come l'omicidio. Il pellegrinaggio nel medioevo aveva un impatto economico paragonabile al turismo di oggi, poiché in qualche modo era il turismo dell'epoca antica e medievale.

Secondo John Bunyan il pellegrinaggio nelle religioni monoteiste è la metafora della vita che culmina nella Gerusalemme celeste o nella Mecca vissuti come paradisi dove si gode della presenza o della grazia di Dio. Non solo per la sacralità del luogo ma anche per le reliquie e gli oggetti che in quel luogo testimoniavano presenza ed eventi tangibili e in qualche modo erano prove di autenticità.

Occorre poi ricordare che il pellegrinaggio è legato a certi periodi dell'anno o a ricorrenze particolari e questo vale soprattutto per i pellegrinaggi brevi: visite a santuari locali, luoghi di teofanie (apparizioni), sorgenti, laghi, montagne.

I lunghi pellegrinaggi verso la Terra Santa, Roma, Compostela (*peregrinationes maiores*) o brevi verso santuari locali associati al culto della Madonna e dei santi (*peregrinationes minores*) erano, nel medioevo, assai ben organizzati: esistevano infatti degli operatori turistici *ante-litteram* che, a Venezia e nei porti di sbarco in Oriente, organizzavano i percorsi dei pellegrini da cui traevano profitto perché i pellegrini su lunga distanza erano di solito ricchi e non badavano a spese per vedere i luoghi santi e ottenere le indulgenze. Ma anche i pellegrinaggi brevi contribuivano a rendere fiorente il commercio di

monasteri, santuari gestiti da religiosi, alberghi e locande. I governatori arabi tolleravano il pellegrinaggio in Terra Santa proprio per i vantaggi economici che ne traevano⁴⁰.

2.4.1 Le motivazioni

Ho già accennato a come pellegrino è colui che compie un viaggio per motivi spirituali. La Terra Santa, in particolare, è stata la meta dei pellegrinaggi delle tre religioni (cristianesimo, ebraismo islam), soprattutto dei cristiani nei primi secoli. Gli studi accademici hanno, infatti, stabilito che i pellegrini la visitavano per vedere e toccare luoghi, oggetti e reliquie che ritenevano segni tangibili della loro fede.

Oggi, i motivi che inducono una persona a compiere un pellegrinaggio sono molto diversi. A quelli di natura spirituale e religiosa se ne sono aggiunti altri di natura egualmente “terrena” rispetto agli antichi motivi mercantili, e tuttavia nuovi e diversi. Motivi di salute fisica e psichica, motivi turistici e di curiosità e anche motivi sportivi o di autoriflessione. Leonardo Porcelloni, conducendo una recente ricerca sul pellegrinaggio sostiene che “spesso, ma non sempre, c’è un motivo di malessere o di crisi che trova una ragione di cura nell’idea di pellegrinaggio. Un senso di disagio radicato nella quotidianità che sembra potersi risolvere solo attraverso un distacco radicale. Camminare diventa la soluzione più immediata: allontanarsi fisicamente e lasciare lo spazio quotidiano, riconsiderare sé stessi e le proprie scelte⁴¹.”

Ma lo vedremo meglio nel prossimo capitolo, attraverso la ricerca compiuta tra i pellegrini.

⁴⁰ G. Caselli, *I cammini dei Pellegrini. Narrazione, storia, antropologia del pellegrinaggio*, Pacilli Editore, Manfredonia 2018.

⁴¹ L. Porcelloni, *Pellegrinaggio e ospitalità lungo la via francigena: rivitalizzazione delle aree rurali e mobilità terapeutiche* in Turismo e psicologia, rivista interdisciplinare di studi, ricerche e formazione, Università di Nottingham (Regno Unito) 2021, p. 75.

2.4.2 Economia e turismo

Le statistiche dicono che i 39 più popolari luoghi di pellegrinaggio moderni sono visitati da circa 200 milioni di persone ogni anno e questo pone problemi connessi con l'impatto ambientale di questo fenomeno di massa, con la sostenibilità ambientale e con gli abitanti originari di certi territori. Come, ad esempio, gli aborigeni australiani che c'è chi intende difenderli da un eccessivo sfruttamento commerciale, pur essendo anch'essi sensibili agli introiti di tale commercio.

Conosciamo pellegrini, vie e luoghi di pellegrinaggio principalmente attraverso due fonti: i diari e le guide dei pellegrini.

La linea di demarcazione fra pellegrinaggio e turismo è stata ed è ancor oggi molto sottile. Il pellegrinaggio, come già osservato, era il turismo del medioevo e rappresentava una voce importante nell'economia dell'epoca.

Lo studio di E.S. Hunt e J.M. Murray, *A business history of the medieval Europe* mette in evidenza che nel basso medioevo quasi tutti i viaggi di piacere erano diretti ad uno o più luoghi santi, di cui i tre principali erano Gerusalemme, Roma e Santiago de Compostela. Le spese della marea di pellegrini in transito ebbero un importante effetto sui luoghi attraversati e sui luoghi vicini, alimentando commerci di ogni tipo in aree lontane e tagliate fuori dal commercio urbano. Il business del pellegrino richiedeva cibo, posti letto, indumenti, souvenir, mezzi di trasporto, equipaggiamento, ma anche strumenti finanziari come le lettere di credito delle banche. Molti pellegrini viaggiavano in gruppo per ragioni di compagnia, economia e sicurezza e nacquero le agenzie di viaggio di cui la più famosa fu l'abbazia di Cluny in Francia. La maggior parte dei pellegrini riteneva che il pellegrinaggio dovesse essere compiuto in povertà e molti facevano generose elemosine prima di partire.

2.4.3 Oggetti e simboli del pellegrino

Il predicatore medievale Richard Alkerton dichiarava nel 1406:

“Il pellegrino si abbiglierà e si farà marcare con la croce di legno con la punta di metallo, si munirà quindi di un forte bastone che sarà la parte più utile e significativa

del suo equipaggiamento, indosserà una lunga tunica di lana grezza e terrà un borsello di pelle morbida legato alla cintola per tenervi il cibo, la borraccia e il denaro”.



La Cattedrale di San Donnino a Fidenza era il punto di passaggio e di ritrovo per i pellegrini diretti a Roma sulla Via Francigena.

Questi erano gli oggetti e i simboli identificativi del pellegrino, che appaiono anche sul famoso rilievo del duomo di Fidenza. La Chiesa attribuì un molteplice significato simbolico agli oggetti che il pellegrino indossava o portava: il borsello era il simbolo dell'elemosina perché era piccolo e indicava che egli aveva bisogno di elemosine; il bastone o bordone serviva a difendersi dai cani o dai lupi e come terza gamba, era il simbolo della Trinità.

Tra il XIV e il XV secolo questi simboli acquistarono molta importanza. I pellegrini che tornavano da Gerusalemme dovevano portare la Palma di Gerico, da cui venne loro il nome di “palmieri”, mentre quelli che si recavano a Roma erano i “romei”. Ma anche i pellegrinaggi minori prevedevano che al ritorno si cucisse sull'abito una placca di stagno, piombo o bronzo con l'effigie simbolica del luogo visitato.

Ugualmente comuni erano le conchiglie usate dai pellegrini di Compostela. A Canterbury, in Inghilterra, le placche portavano l'effigie di S. Tommaso Becket e al Mont S. Michel in Francia, l'effigie dell'arcangelo Michele con lo scudo e la bilancia.

Oggi i pellegrini portano ancora con sé un bastone o al suo posto i bastoncini da trekking; tutti sono in possesso della credenziale, che funge da passaporto del pellegrino; non indossano un mantello, ma, al suo posto, indumenti tecnici (per comodità, per proteggersi dalle piogge e per fare in modo che si asciughino velocemente), non può mancare poi un cappellino o una bandana per difendersi dalla luce e dal calore del sole; immancabili anche lo zaino e la borraccia che diventano simboli caratteristici del pellegrino; alcuni pellegrini decorano i propri zaini con simboli del cammino, come la conchiglia, stemmi e simboli del pellegrinaggio che stanno percorrendo o di pellegrinaggi già percorsi; molti pellegrini indossano anche un marsupio che ha però perso il suo valore simbolico di elemosina; i pellegrini, una volta raggiunta la meta, non rinunciano a ritirare l'attestato, chiamato *testimonium*, che si ottiene mostrando la credenziale presso il luoghi dedicati una volta terminato il viaggio.

2.4.4 I pericoli, le strade, le stagioni

Un lungo viaggio nel medioevo andava intrapreso con cura e precauzione. Il pellegrino doveva percorrere chilometri e chilometri su strade naturali, prive di segnali o indicazioni, senza disporre di mappe. Nei casi migliori era informato sui luoghi di alloggio e pernottamento, ma senza alcuna garanzia. Molte strade erano infestate da banditi o da persone disperate ed affamate che potevano uccidere anche solo per una moneta o un indumento o un oggetto che si potesse vendere.

Le strade principali del medioevo erano ancora le vie romane, ridotte però a vie naturali o tratturi per la mancata manutenzione. Solo in Francia erano state abbastanza mantenute dai Franchi, che ancor oggi rimangono con i nomi di *Chaussée Brunehault* (dalla regina Brunilde di Austrasia), *Voie de César* e *Voie Romaine*. Tale era anche la Voie des Anglois percorsa dall'arcivescovo Sigerico nel 990, che oggi porta il nome di Via Francigena nella stessa Francia.

La guida del Pellegrino per Santiago de Compostela del XII secolo elenca una serie di incidenti e pericoli a cui è esposto il viandante. Per esempio, c'era il rischio di assalti in ogni luogo remoto, come al passo del Gran San Bernardo, nelle campagne toscane, ma anche in Palestina ad opera di banditi inglesi francesi e tedeschi. Inoltre, accadeva che, di solito, il pellegrino non pagava i traghetti, ma alcuni signori esigevano il pedaggio. Vi sono poi narrazioni spaventose, dei pellegrini uccisi nei paesi islamici, o dell'oste del Passo dell'Osteria Bruciata che uccideva i pellegrini e ne dava in pasto le carni ad altri di passaggio (ma di cui la fonte non è certa, forse si tratta solo di una leggenda) e così in Serbia, in Ungheria e in Bulgaria.

Sempre nel Medioevo, accadeva che solo raramente i pellegrini viaggiavano da soli, per terra o per mare, non per divertimento, ma per sicurezza. Il gruppo variava dai settemila del vescovo Gunter di Bamberg, ad alcune centinaia del duca Roberto di Normandia, ma spesso anche in numero minore. Tuttavia, lungo le strade per Roma o per Compostela era pressoché impossibile viaggiare da soli.

Norbert Ohler⁴² fa un quadro molto vivo e dettagliato dei pericoli che i pellegrini e in genere i viaggiatori correvano durante l'età medievale, ma la sua opera riguarda prevalentemente l'area franco-germanica.

Il pellegrino partiva a primavera, possibilmente entro marzo perché la buona stagione invitava a intraprendere il viaggio. Era anche la stagione di partenza per i mercanti toscani e lombardi che si recavano alle fiere della Champagne, della Renania e della Franconia. Andando a Gerusalemme via mare in primavera si poteva far ritorno a settembre o ottobre grazie allo scirocco che soffiava dal Sahara per tutto il periodo.

Il pellegrino trovava giornate lunghe, clima temperato che consentiva di dormire all'aperto, strade asciutte e al ritorno si incontravano i contadini intenti alla raccolta dei frutti in campagna, e quindi c'era la possibilità di mangiare.

⁴² N. Ohler, *Vita pericolosa dei pellegrini nel medioevo. Sulle tracce degli uomini che viaggiavano nel nome di Dio*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996.

2.4.5 Il cambiamento del significato del pellegrinaggio

Lo scrittore Chaucer illustra in modo vivace e realistico il pellegrinaggio da Londra a Canterbury per visitare la chiesa dove era sepolto S. Tommaso Becket.

Nei paesi anglosassoni la Riforma protestante ridusse la pratica del pellegrinaggio, che comunque sopravvisse e riprese nel XIX e XX secolo grazie alla prima agenzia viaggi del mondo a Londra, la Thomas Cook & Son, che non vendeva soltanto biglietti ma anche accessori da viaggio come telescopi, valigie e guide. Oggi i grandi santuari come Lourdes e Fatima attirano milioni di pellegrini che non camminano, ma che sono sempre pellegrini. Del resto, anche nel medioevo chi poteva permetterselo si serviva di mezzi di trasporto comodi, evitando così il viaggio a piedi.

La differenza tra il pellegrino del passato e quello di oggi sta anche nel camminare quando invece potrebbe andare in automobile perché rinunciare alla comodità e camminare è un atteggiamento del tutto moderno. Allora si aveva la consapevolezza del rischio di non tornare più a casa e quindi spesso si faceva testamento prima di partire. Oggi invece il pellegrino è certo di tornare per poter raccontare agli amici la propria impresa, per poter godere del riposo dopo la fatica e dopo aver passato giornate di vita all'aria aperta, lontano dalla tecnologia, a contatto con la natura e con il proprio corpo.⁴³

Oggi, quindi, il pellegrinaggio si trova in una fase di ringiovanimento e sta perdendo alcune delle sue caratteristiche antiche, si sviluppano nuove identità, come il pellegrinaggio secolare e il turismo spirituale. L'attenzione verso il pellegrinaggio ha recentemente evidenziato le discrepanze tra il vecchio paradigma, che valorizzava solo gli elementi religiosi del pellegrinaggio, e gli studi più recenti che privilegiano l'affermazione di modelli di viaggio secolari. Gli importanti cambiamenti che il viaggio ha subito negli ultimi decenni, tra cui la ricerca di un rinnovato benessere fisico e psicologico e l'affermazione di nuove esperienze turistiche che valorizzano la dimensione

⁴³ Per un'interpretazione complessiva del fenomeno del pellegrinaggio nell'epoca medievale si veda: F. Cardini, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Vecchiarelli Editore, Manziana 1996, pp. 8-44. C. Leonardi, *Il pellegrinaggio nella cultura medievale*, in Romei e giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350), Electa, Milano 1999, pp. 43-48.

culturale e spirituale del viaggio, stanno contribuendo a modificare anche i paradigmi e le teorie sul pellegrinaggio e sul turismo religioso⁴⁴.

Nel prossimo capitolo, approfondisco questo tema del cambiamento di paradigma nel pellegrinaggio contemporaneo, grazie al lavoro di osservazione e raccolta di interviste proposte ai pellegrini della via Francigena, lungo alcuni tratti del suo cammino.

⁴⁴ De Salvo P., *Il viaggio tra spiritualità e territorio: una visione moderna del pellegrinaggio. La via Francesco*, in Giacalone, F. (a cura di) *Pellegrinaggi e itinerari turistico-religiosi in Europa*, Morlacchi, Perugia 2015, pp. 221-234.

CAPITOLO III

LA RICERCA SULLA VIA FRANCIGENA

3.1 Le interviste

Alcuni pellegrini tendono ad avere un programma rigido. Inoltre, molti di loro stanno compiendo un viaggio spirituale, introspettivo, in alcuni casi doloroso. Può quindi essere difficile trovare il momento giusto per un'intervista, mentre proporre interviste puntuali potrebbe disturbare le loro attività, portando a raccogliere informazioni parziali o distorte. Tuttavia, nell'atmosfera del viaggio del pellegrinaggio, c'è molta disponibilità, apertura e persino interesse a collaborare. Attraverso l'osservazione diretta nel loro ambiente naturale, si può osservare direttamente come vivono il cammino. Ciò consente di comprendere a fondo i sentimenti e l'ambiente di una particolare esperienza⁴⁵.

Ho percorso nell'estate del 2023 due tratti della Via Francigena italiana in due momenti differenti: il primo tra la fine di giugno e l'inizio di luglio da Lucca a Roma, circa 350 km per la durata di diciassette giorni; il secondo nella settimana centrale di agosto, da Brindisi a Santa Maria di Leuca, per la lunghezza di circa 165 km.

Il corpus di interviste raccolte ammonta a venticinque, ma significativi sono stati anche alcuni dialoghi con persone che non hanno partecipato attivamente all'intervista, e la mia osservazione, sempre annotata su taccuini di campo.

⁴⁵ McCall, G. & Simmons, J.L. *Problemi dell'osservazione partecipante*. AddisonWesley, Cambridge 1969, in L. Porcelloni, cit. p. 73.

La metodologia, oltre all'osservazione partecipante, in quanto anch'io ho camminato insieme ai pellegrini, è stata quella di consegnare loro le domande predisposte e chiedere di rispondere e inviarle una volta terminato il percorso.

Il questionario è costituito da quindici domande aperte che hanno l'obiettivo di indagare la percezione del tempo dei pellegrini, il loro modo di intendere e vivere la spiritualità, rintracciare un possibile legame tra la spiritualità e il cammino, il loro rapporto con gli oggetti, oltre ad altre informazioni generali che riguardano la tipologia di pellegrino e le sue motivazioni.

Ho scelto di accorpare le risposte dei miei interlocutori per avere una visione d'insieme e rendere tanto le linee comuni quanto la eterogeneità dei profili dei pellegrini, ma anche, alla fine del capitolo, di raccogliere le risposte delle singole interviste per dar loro maggiore chiarezza.

Nell'ultimo capitolo, dedico spazio ad una loro interpretazione.

3.2 Le domande

1. Informazioni generiche sulla tipologia di pellegrino e di viaggio intrapreso (se a piedi o in bicicletta; soli o in compagnia; con o senza programmazione delle tappe)

La maggior parte dei pellegrini incontrati provengono dall'Italia. Altri dalla Francia, dall'Olanda, dalla Svizzera, dall'Irlanda, dagli Stati Uniti.

L'età varia da otto anni a ottanta. Vi sono molti ragazzi giovani, ma anche molti pellegrini e pellegrine più anziani che viaggiano soli o in compagnia di amici, in coppia o con tutta la famiglia. Facendo un sondaggio, non emerge un divario tale da riscuotere curiosità, né sulla modalità di affrontare il viaggio (se a piedi o con la bicicletta) e né sul sesso dei pellegrini che più o meno si equivalgono per numero.

Per quanto riguarda la lunghezza del percorso, è presente molta variabilità: c'è chi percorre brevi tratti della Via Francigena della durata di una settimana, o chi percorre tutti

i 1800 km da Canterbury a Roma. C'è chi l'ha percorsa tutta ma in momenti separati, c'è chi parte dal suo paese di origine cammina fino a raggiungere la Via Francigena, aumentando il numero dei chilometri. C'è chi è in viaggio da diversi mesi e chi percorre solo una tappa.

Anche relativamente alla programmazione del viaggio, i risultati emergono in parità, tra chi programma e prenota alberghi e ostelli prima di partire e chi li programma giorno per giorno o chi non li programma affatto e si rivolge direttamente alle strutture di accoglienza nel momento in cui raggiunge la meta del giorno. Vi sono inoltre alcune strutture ad esclusivo utilizzo dei pellegrini, come alcuni monasteri o ospitalità che rientrano in associazioni religiose e non, legate al cammino, che non sono prenotabili.

2. *Le motivazioni*

I miei interlocutori argomentano così la propria scelta di mettersi in cammino: sfida dal punto di vista fisico e spirituale. Per riappropriarsi di sé stessi. Per bisogno di solitudine. Perché il corpo guarisce la mente. Per sentirsi liberi. Per trasformare mente e corpo. Perché è un percorso organizzato. Per fare un'esperienza estrema e vivere in semplicità. Per sfogo. Come via di fuga. Per ambizione personale. Per conoscere nuove persone. Per vedere paesaggi e bellezze più da vicino, per scoprire nuove cose e mettersi alla prova. Per camminare nella natura. Per recuperare dopo un periodo di vita "ferma". Per il senso di libertà, per la cultura, per conoscere nuovi modi di vivere, per il cibo, per la sensazione di compiere qualcosa di grande con le proprie forze, per il senso di comunione con la natura (spiritualità), per conoscere nuove persone e la possibilità di essere amico anche se per un breve momento con chiunque si incontri. C'è chi vive il cammino come un'avventura o come una vacanza. Per vivere forti emozioni e vibrazioni di speciale intensità. Per passare del tempo insieme e per fare un'escursione. Per raggiungere i vari paesini a piedi ed assaporare ogni momento, ogni albero, animale e scorcio. Per riflettere sulla vita e per capire dove Dio ci sta chiamando, lasciando non solo il lavoro, ma anche il luogo in cui si vive. Per cambiare alcune cose della propria vita, tra cui il lavoro e la casa. Per superare qualche problema di salute. Per raggiungere Roma e per godere delle bellezze del Centro Italia. Per curiosità e per vedere la tomba di Papa Giovanni XXIII in San Pietro.

Durante il viaggio a Santa Maria di Leuca in cui erano coinvolte persone con disabilità, il punto di vista dei pellegrini si è arricchito: per la volontà di offrire agli altri una parte delle proprie competenze, per godere di tutti i benefici legati ad una sana pedalata, per la sensazione di benessere che si prova nel condividere questo gesto con chi ripaga di abbracci e gratitudine sincera, per permettere di fare una cosa all'apparenza semplice ma per molti impossibile. Per questo motivo, nel 2020 nasce l'APS PedalAbile, che da tre anni accompagna persone con svariate disabilità utilizzando tandem speciali e promuovendo il motto: "Il vento in faccia è un diritto di tutti". Per molti, il cammino ha una funzione curativa. Per altri ancora, partecipare al pellegrinaggio significa condividere l'esperienza del cammino con i propri amici. Per affrontare una malattia. Per purificare il corpo e lo spirito dopo un lungo periodo di cure molto forti a causa di una grave malattia. Per raggiungere alcune autonomie e per un futuro di vita indipendente. Per la forte motivazione di sensibilizzare le persone dei diversi territori rispetto alle persone con disabilità e dimostrare che non ci devono essere limiti e barriere per nessuno. Per prendere la vita tra i denti dopo aver ricevuto una diagnosi di una malattia autoimmune.

3. *Le aspettative*

Gli interlocutori si aspettano di: aver modo di ricordarsi delle cose belle e meravigliose incontrate e vissute, attraverso le foto e i timbri sulla credenziale. Sentire la tranquillità, vedere bei paesaggi, avvicinarsi alla preghiera e sentire forti emozioni. Star bene, soprattutto durante il cammino più che al traguardo. Godere del silenzio. Cambiare vita per un mese. Essere nutriti dal contatto con la natura. Stare in solitudine. Trovare delle risposte. Sentirsi parte della natura. Meditare. Stare con sé stessi. Fare nuove conoscenze. Incontrare culture diverse. Condividere del tempo insieme agli altri e incontrare persone simpatiche lungo la strada. Raggiungere con tutte le forze luoghi a cui si è affezionati. Vivere liberi dai condizionamenti quotidiani del tempo. Arricchirsi dal punto di vista relazionale. Raggiungere la consapevolezza che nella condivisione delle nostre diversità possiamo trovare il vero significato di "essere umano". Provare serenità e gioia nella natura. Conoscere nuovi luoghi e meravigliarsi delle bellezze. Condividere le difficoltà. C'è poi chi non ha aspettative, chi le trova nel cammino e chi si aspetta la creazione di una sorta di magia che regala un mondo diverso, fuori dalla routine quotidiana.

4. *Perché proprio la Via Francigena?*

I pellegrini hanno argomentato la scelta della via Francigena perché: ci sono meno persone rispetto al cammino di Santiago. È il cammino più attrezzato. È collegata con il resto dell'Europa e quindi del mondo, passa per l'Italia da nord a sud ed essendo un Paese sviluppato in lunghezza si scoprono più cose e la via cambia in maniera significativa rispetto a cammini corti, ad anello, o che si sviluppano da est a ovest. È il pellegrinaggio che porta a Roma. Esiste un'organizzazione nel Regno Unito che sostiene i pellegrini. È una testimonianza "ecologica" in questo periodo di crisi climatica e ambientale. Adorano l'Italia e amano le escursioni che permettono di vivere lontano dalla folla. Amano l'arte rinascimentale e medievale, i borghi, le pievi. Non c'è rischio e desiderano sempre sapere con certezza dove sono localizzati. La via Francigena, essendo ben mappata, permette sempre di sapere dove si è posizionati tramite l'applicazione sul cellulare. È un tragitto carico di storia e significati, soprattutto per la condizione di cristiani che ci appartiene. Si ha la possibilità di incontrare Papa Francesco in udienza privata. Sono luoghi che sono stati attraversati anche da San Francesco. (per gli italiani) Si trova in Italia e quindi è più comoda da raggiungere. È ricca di storia e tradizione. Ci sono i caratteristici paesaggi della Val d'Orcia.

5. *Come sta il corpo nel pellegrinaggio e quanto vengono coinvolti mente e corpo nel cammino?*

Alla mia domanda circa le condizioni in cui si trova il corpo e la mente nel cammino, gli intervistati hanno elencato le seguenti condizioni: il corpo sta bene, perché si respira aria pulita e lo stile di vita del cammino è sano. Il corpo è più flessibile e allenato, la mente è più libera e rilassata, nella città ci si sente chiusi. Il corpo guarisce la mente e viceversa. Si fa fatica, si suda, ci si sente pulire il corpo dalle tossine e purificare la mente dai pensieri cattivi. La mente è più leggera, si vedono le cose sotto un'altra ottica. Il corpo sta bene perché sta bene l'anima. Il corpo guarisce e la mente a volte è dispersa e a volte è calma. Il corpo è stanco. Il corpo soffre, ma in seguito si prova benessere e relax. Nel cammino l'unica preoccupazione che si ha è mettere un piede davanti all'altro, se il corpo sta bene

anche la mente sta bene. Nei cammini di lunga durata, si è più liberi di scegliere e accettare piccole o grandi avversità con spirito di accettazione e con il sorriso. Se il cammino è breve si vive il cammino con ansia, il corpo ha bisogno di tempo per abituarsi. Il corpo nel cammino sta bene, si impara ad ascoltarlo, il cammino rende felici. Durante i giorni di Cammino si scopre che il corpo, anche quando è esausto, asseconda le richieste della mente, la volontà lo muove e lo conduce alla meta. Tante volte il passo si fa lento, ma inesorabile, ci sono momenti di sconforto soprattutto quando il corpo vive i suoi limiti e nascono dolori ai muscoli e alle ossa. Ci si ritrova a canticchiare, pregare o essere assorti nei pensieri tanto da estraniarsi dalla fatica. Si ha l'umiltà di fermarsi quando lo si sente necessario. Il corpo sta bene, meglio di quando si sta sul divano. Al risveglio si ha la carica per ripartire, grazie a sonni ristoratori. Si percepisce il benessere e la mente sembra essere leggera. Il corpo sta benissimo, perché svolge l'attività più naturale che esista: camminare, cioè la prima cosa che s'impara a fare da bambini e quella che i nostri antenati hanno fatto per millenni quando dovevano spostarsi. Si sente il bisogno di tornare alle radici. La mente si libera. Camminare, ascoltando il respiro, sentendo la fatica oppure il sollievo del riposo, ricongiunge mente e corpo ed è quindi come una forma di meditazione. Camminando si tornano a vedere le piccole cose che si hanno intorno, si torna a contatto con il mondo reale. Il corpo arriva stanco ed a volte stremato alla fine della tappa, ma ritrova un'insolita energia ogni mattina alla ripartenza della tappa successiva. Sicuramente la mente svolge un ruolo fondamentale, e spesso è predominante sulla forza fisica (anche se un buon allenamento di base non deve mai mancare). Quando si cammina, a volte, si ascolta anche la musica; ma quando si dà un senso diverso all'azione di camminare allora ci si focalizza e si dà maggiore attenzione ad ogni minimo particolare, soprattutto ai suoni che si sentono, come le cicale al mattino e i grilli alla sera. Se non fosse per il caldo, il corpo starebbe molto bene. Durante il cammino ci si ritrova soprattutto a pensare, quindi si ascolta di più la mente di quanto possa succedere nella normale routine quotidiana. Durante il cammino mente e corpo hanno lo stesso livello di importanza e sono entrambi costantemente protagonisti. Quando il corpo inizia ad affaticarsi, la mente si impegna in cerca di un'evasione per distrarre l'attenzione, riducendo il peso della fatica o rendendola più sopportabile. Il corpo e la mente soffrono, grazie alla compagnia di altri pellegrini o amici si riesce a proseguire. Si riesce a trovare la forza di andare avanti grazie ai pensieri e alla forza di volontà.

6. *Che tipo di influenza hanno i luoghi attraversati (naturali o artificiali) sul cammino percorso?*

Secondo i miei interlocutori i luoghi del pellegrinaggio hanno diverse influenze sulle persone, queste le principali da loro elencate: certi paesaggi sono curativi, fanno bene all'anima. I luoghi sono molto importanti, per esempio, alcuni pellegrini non conoscevano le risaie ed è stata per loro una scoperta molto interessante, avendo anche avuto l'occasione di parlare con un contadino del proprio lavoro. Cose semplici portano molta gioia: un letto pulito, una doccia calda, una fontana lungo il cammino. I luoghi sono da stimolo per andare avanti nel cammino. Ci si sente molto bene e tranquilli quando si attraversano luoghi naturali, boschi, bellissimi prati selvaggi; il paesaggio monotono dell'agricoltura e la bruttezza delle industrie fanno provare disagio e tristezza per il modo con cui gli uomini utilizzano male la terra. I luoghi naturali sono belli ovunque se mantenuti puliti e fruibili (camminando in un bosco non ci si accorge di dove si è esattamente); per i luoghi artificiali, si prediligono l'arte, la pulizia e la bellezza. Tuttavia, alcuni pellegrini preferiscono il senso di comunità: anche se un paese non ha nulla di speciale ma ci si sente accolti con un sorriso e un saluto e gli ospitanti sono a conoscenza del passaggio dei pellegrini, il luogo passa in secondo piano. Nella natura si prova un grande senso di serenità e nessun tipo di stress, mentre il traffico nelle città innervosisce, si prova fastidio per la confusione, il rumore e l'inquinamento. Durante il giorno si attraversano fattorie, foreste, colline e città; si cammina su piccoli sentieri o su strade trafficate; a volte il tipo di terreno rende il cammino più facile, mentre altre volte più difficile. Capita di trovare distributori di cibo e questo rende la giornata migliore. I luoghi attraversati hanno una forte influenza sulla qualità del cammino, la bellezza riempie gli occhi e il cuore, ciò permette di percepire minor fatica. Il fascino dei luoghi è imprescindibile e spesso commuove attraversare fitti boschi o piccoli borghi dove il tempo sembra essersi fermato. Camminare nella natura è molto bello, ma quando si entra nelle città e si incontra confusione e rifiuti abbandonati lungo la strada l'umore cambia. Alcuni luoghi trasmettono una sensazione di pace e benessere che raramente si prova anche quando nel quotidiano ci si prende una pausa di riflessione, altri invece, per posizione o proprio perché modificati artificialmente, li si attraversa senza attenzione e

spesso li si dimentica in pochi giorni. I luoghi, soprattutto quelli naturali, permettono di riconnettersi con sé stessi, con le proprie sensazioni e ricordi. Attraversare luoghi belli, in particolar modo dal punto di vista naturalistico, aiuta corpo e mente ad affrontare meglio la fatica. I luoghi attraversati hanno un ruolo cruciale ed influenzano notevolmente lo stato d'animo durante il cammino; è fantastico il senso di gratitudine e di soddisfazione che si prova una volta arrivati in un esteso campo di papaveri, raggiunto dopo chilometri di fatica e sudore. La voglia di scoperta dei luoghi spesso dona la forza di andare avanti e risulta determinante per il proprio stato d'animo. I luoghi trasmettono emozioni uniche, alcuni paesaggi sono stupendi e con la loro bellezza contribuiscono a rendere possibile il distacco dalla quotidianità. Quando il paesaggio stupisce, la fatica non la si sente, quando la strada asfaltata è sempre tutta uguale e non finisce mai, la fatica è doppia.

7. *Come descriveresti la percezione del tempo durante il viaggio? E quali fattori influiscono sulla percezione del tempo?*

Il tempo, e i fattori che contribuiscono ad una sua diversa percezione, nell'atto del cammino sono i seguenti: il tempo è più lento. Il tempo si dilata, si vedono più cose, più nei dettagli, più piccole. Disconnettendosi dalla tecnologia, si vive senza il problema del tempo. Durante la fatica il tempo non passa mai, mentre altre volte non ci si accorge del tempo che passa se si cammina insieme a qualcuno con cui ci si trova bene o quando si attraversano luoghi molto belli. Il tempo cambia dimensione rispetto alla quotidianità. Non è fondamentale come nella quotidianità perché non ci sono orari da rispettare o appuntamenti che vincolano. All'inizio del percorso il tempo non è un problema, quando ci si avvicina alla meta, il tempo è più incalzante. La percezione del tempo in bicicletta è molto diversa da quella a piedi: si deve stare molto attenti alla segnaletica, allo stato della strada e ai pericoli, è quindi molto difficile lasciarsi andare. La percezione del tempo durante il viaggio è molto dilatata: seppure si cammina solo per una settimana, la sensazione è quella di tempi più lunghi. I giorni scorrono molto più lentamente. Il tempo non esiste: qui ed ora, *hic et nunc*. Dopo la prima fase di rodaggio, si entra in un universo parallelo, dove ogni cosa è buona e giusta (anche i disguidi), dove tutto va bene come è, dove il tempo si ferma e ciò che conta è davvero ogni singolo passo e momento. Il tempo è diverso, sembra molto più lungo (in senso positivo) rispetto al tempo della vita

quotidiana, sembra di avere più tempo. A volte il tempo passa più lentamente, di solito quando si è vicini all'arrivo e ci si sente molto stanchi; in altri momenti, il tempo sembra passare così velocemente che non ci si rende conto dei chilometri percorsi. Si cammina e cammina, guardando i chilometri percorsi, i dislivelli, ma senza leggere l'ora, sono l'altezza del sole e l'avvicinarsi delle nuvole che indicano se è necessario accelerare il passo o se ci si può permettere una sosta per uno spuntino, una visita o addirittura fare una deviazione. Il cammino è lento e rispettoso delle possibilità di ognuno, non è una gara contro il tempo, ma lo si sfrutta fino in fondo mettendolo al proprio servizio. Non c'è un'ora per mangiare, fermarsi, riprendere il cammino: è il corpo, in sintonia con il tempo della natura, che decide secondo le sue esigenze. Il tempo si dilata, soprattutto succede che un'amicizia di tre giorni diventa un'amicizia per la vita. Il tempo è sempre estremamente dilatato e l'orologio diventa quasi inutile; sono mente e corpo che guidano (come naturalmente dovrebbe essere, ma come purtroppo nella vita di tutti i giorni viene sempre più a mancare). Il tempo appare più lento e ogni istante sembra eterno. Durante il viaggio la percezione del tempo è molto diversa rispetto alla vita quotidiana: in qualche modo il cammino porta in un'altra dimensione anche temporale ed è una sensazione bellissima da sperimentare. Sono l'ambiente esterno ed il suo effetto sullo stato d'animo, attraverso le emozioni che si generano, ad influire sulla percezione del tempo; in uno stato di grazia e beatitudine, ad esempio, il tempo sembra fermarsi. Sette giorni sembrano un mese. Il tempo si dilata e diventa lunghissimo. Il fattore principale che influisce sulla percezione del tempo è la condizione fisica, ma anche la serenità psichica e la possibilità di sentire sé stessi, corpo e anima. Lo scorrere del tempo durante il cammino è scandito dal respiro e dal passo; si ha quindi la sensazione di poter governare il tempo, poter accelerare o rallentare il movimento delle lancette dell'orologio, accelerando o rallentando il proprio passo ed il proprio respiro.

8. *Come descriveresti la tua spiritualità durante il viaggio?*

Secondo gli intervistati, la spiritualità durante il viaggio si trova: nell'umanità che s'incontra nel percorso. Nel legame che si crea con le persone e con il mondo. Nell'essere gentili con sé stessi, con la natura, con gli altri. Nella connessione con Dio creatore, il

pellegrinaggio rafforza questa connessione. Nelle chiese, dove si ha la sensazione che aumenti la connessione spirituale con il mondo che ci circonda. Nella manifestazione dell'armonia con ciò che ci circonda. Nella connessione con il creato, attraverso la sua ammirazione. Nel ritrovare il contatto con sé stessi. Per alcuni, la spiritualità si vive nel momento in cui ci si riesce a staccare dal cellulare (spesso intanto non c'è rete) e si ha a che fare solo con sé stessi. Nei tratti non impegnativi, è naturale fare pensieri profondi, oppure, ancora meglio, riuscire a non pensare. Nella preghiera, la spiritualità in marcia si amplifica naturalmente, senza richieste o un tipo di ricerca speciale. Durante il cammino le distrazioni derivanti dal superfluo sono ridotte al minimo e lo spirito è più sensibile, più attento a recepire tutto ciò che accade all'esterno e all'interno di sé stessi, ogni emozione è amplificata ed un fruscio di vento o un cinguettio generano una contentezza incontenibile, un forte senso di gratitudine. La spiritualità è vissuta nella ricerca e nella riflessione su di sé, nell'aver fede.

Ci sono poi molti altri pellegrini che non si ritengono particolarmente spirituali, ma a cui piace vivere una vita semplice e riflessiva come accade nel cammino. Essi vivono la spiritualità nel cammino come una magia personale, pensano la spiritualità come ad una ricerca introspettiva e considerano il cammino un'occasione piuttosto rara di potersi prendere del tempo per riflettere su sé stessi. Altri confondono la spiritualità con la religione, ma riconoscono nel cammino una capacità di entrare in contatto col proprio lato spirituale rispetto alla vita quotidiana.

9. *Cos'è per te la spiritualità?*

Anche le definizioni di spiritualità sono numerose, e riassumendo le principali, sono emerse queste: quando si prova piacere e gioia a stare da solo e/o con gli altri e si prova piacere nella condivisione. La spiritualità è il modo in cui ci si comporta con il prossimo. È il rispetto della natura e di tutto quello che ci circonda. È il rapporto con Dio e con tutto il creato. È connessione con il vivente e compassione tra gli esseri umani. Per alcuni, è qualcosa di "immateriale" o di "oltre la materia". Diversamente, per altri, è distacco dalle cose materiali, è ciò che riguarda sentimenti e sensazioni. Rappresenta la dimensione religiosa. È il "non sentirsi soli" e sentirsi "accompagnati da una presenza". È pace,

amore, gentilezza, amicizia e coraggio, che con concentrazione ed attenzione vanno coltivati nel quotidiano. È riuscire ad entrare in contatto con sé stessi anche se non è facile. È riuscire a vedere e ascoltare la musica del proprio spirito e della propria anima. È poter sentire un flusso di positività. Significa immaginare che coloro a cui si ha voluto bene e non ci sono più, siano comunque da qualche parte nell'universo. È consapevolezza che esiste una forza superiore protettiva e rassicurante (il fato, il destino o una divinità ultraterrena) che mette in moto gli eventi e si prende cura di noi durante tutta la nostra esistenza; durante il cammino questa consapevolezza emerge chiara e limpida, generando un grande senso di gratitudine.

10. Esiste una connessione tra camminare e spiritualità e come si manifesta?

La maniera in cui è stata esplicitata la connessione tra camminare e spiritualità è anch'essa molto variabile, a seconda delle motivazioni che spingono al pellegrinaggio: per alcuni, nasce durante il cammino la consapevolezza che nulla accade per caso e che tutto (noi compresi) segue un disegno prestabilito, a cui non è possibile sottrarsi; si ha la sensazione di essere nel posto giusto e si accetta con gratitudine tutto ciò che accade, perché lo si considera parte di un disegno generale. Per altri, esiste una connessione se la si desidera, senza farsi distrarre, cercando di cogliere i segni che arrivano nel cammino e nella vita. C'è quindi chi ritiene che esista e che si manifesti proprio per la particolarità del cammino, che con il suo movimento lento induce ad una maggiore introspezione e spiritualità; essa esiste nel momento che ci si riconnette alla propria interiorità (è però necessario far muovere i piedi, anche quando non vogliono). Nel cammino, si impara ad apprezzare le piccole cose, come qualcuno che taglia l'erba sul sentiero, la spiritualità si avverte quando si vive un legame con il tutto, anche con ciò che non si incontra. La spiritualità è vissuta quando si prova gioia con cose semplici, come il canto degli uccelli, gli animali e la terra. Chi vede questa connessione, la lega al modo in cui ci si approccia alle quotidianità della vita, come zappare l'orto, lavare i piatti, stendere i panni al sole; la rintraccia nell'esplorazione della natura e della bellezza e vive il danno che gli esseri umani generano nei confronti della natura come il danno che facciamo a noi stessi.

11. Che valore attribuisce agli incontri nel cammino?

Gli incontri che si fanno nel cammino hanno spesso caratteristiche peculiari, così riassunte dai miei intervistati: di scambio, conoscenza dell'altro e scoperta. Nascono nuove amicizie e si entra in contatto con nuovi punti di vista. Sono fondamentali, sono il cammino stesso. È l'incontro con il prossimo. Per alcuni pellegrini gli incontri nel cammino sono fondamentali, è un po' come succede nella vita quando si incontrano persone con le quali poi si diventa amici. Quando si cammina con l'intenzione di "amarsi", gli incontri sono da intendersi come spunti per amarsi di più e con più consapevolezza. Gli incontri assumono un altro valore soprattutto di condivisione di esperienze ed emozioni, necessarie alla maturazione dell'individuo. Possono essere incontri magici oppure insignificanti. Anche negli incontri si vive maggiore libertà: si può scegliere di ignorare alcune persone che non interessano, per concentrarsi su altre che amano la solitudine e sono rispettose della solitudine degli altri. Non manca la convivialità serale tra i pellegrini. Gli incontri con gli altri sono ciò che rende completo il viaggio. Quando qualcuno prepara la cena o si alza presto per prendere il pane, durante il cammino, lo sforzo compiuto assume un valore particolare. Si vive con maggior intensità il rapporto con gli altri e il supporto reciproco. Si vivono le relazioni con maggior apertura, generosità, cura e sospensione del giudizio. Gli incontri sono tutto: si conoscono persone con idee, costumi e usanze differenti e si arriva a comprendere quanto siamo tutti uguali (con le nostre paure, ansie e sogni). Questa maggior apertura verso gli altri, ha come naturale conseguenza il fatto di interagire e stabilire rapporti con più persone: si conoscono persone e nascono nuove amicizie, ciò accade con più frequenza sui cammini che in altri contesti. Nel cammino si condivide tutto il tempo e questo è motivo di arricchimento e confronto. Per altri pellegrini, invece, gli incontri non sono fondamentali e non vengono rivestiti di aspettative importanti, questi pellegrini non ne sentono il bisogno, preferiscono la solitudine e, per questo, gli incontri, per loro, non rientrano nelle priorità del cammino.

12. Nel pellegrinaggio cambia il rapporto con gli oggetti? Come?

Gli oggetti con cui ciascun pellegrino parte possono rivelarsi superflui così come ci si può rendere conto che altri oggetti mancano. Ecco cosa hanno segnalato i miei intervistati: il rapporto con gli oggetti cambia in quanto nel cammino si porta l'essenziale o poco più. Su alcuni oggetti c'è chi si ritiene un po' fanatico, portando, ad esempio, sempre un lettore ebook per rilassarsi dopo una giornata di cammino e prima di andare a dormire; senza alcuni oggetti, si sente la mancanza di qualcosa; per alcuni, il cellulare invece diventa fondamentale per le tracce GPS (e per capire quanto manca), ma durante il cammino spesso i pellegrini tengono spento il cellulare per isolarsi da quasi tutto. Molti pellegrini riservano attenzione all'attrezzatura, fondamentale per proseguire il cammino, soprattutto scarpe e zaino; per questi oggetti, il livello di cura e attaccamento è molto più alto, per altri oggetti molto più basso. Succede, soprattutto nei primi cammini, di portare cose che non vengono mai utilizzate. Molti pellegrini cercano di tenere lo zaino più leggero possibile: si rinuncia ad acquistare oggetti che si incontrano sul cammino perché si pensa al loro peso e al proprio reale bisogno. Anche per il pranzo, durante il cammino, non si compra nulla di pesante, evitando di comprare oggetti pesanti, come barattoli di vetro. Nel cammino, ci si stupisce di come sia incredibile quanto la vita si possa rendere semplice: sono necessari solo beni di prima necessità. Ci si accorge che abbiamo davvero bisogno di pochissime cose, ma che quelle poche sono importanti e necessitano di cura; è meglio ripararle anziché buttarle; ci si affeziona agli oggetti (lo zaino, la borraccia, i tappi per le orecchie, ...) e si sarebbe pronti a buttare il 90% delle cose che ci circondano invece ogni giorno. Nel cammino non si porta quello che potrebbe servire, ma solo quello che serve; con l'esperienza si capisce come ridurre peso e ingombri. Nel cammino serve poco, solo l'indispensabile; una volta tornati a casa, ci si chiede il perché le nostre case siano piene di oggetti, quando sono le relazioni e le esperienze che contano davvero. Ci si rende conto che le cose che servono veramente sono poche: un pasto, una doccia calda e un tetto sotto al quale dormire (anche una tenda diventa una reggia a fine tappa); si passa dal superfluo all'essenziale, alla semplicità delle cose, alla naturalezza di vivere gli istanti del viaggio con leggerezza e spontaneità. Si impara ad eliminare il superfluo usando solo gli oggetti indispensabili; tra l'altro in questo modo lo zaino diventa super leggero! Ci si

libera del superfluo, passo dopo passo. Ad ogni pellegrinaggio in più, la vita diventa più minimalista. Alcuni pensano che la casa di qualche pellegrino sia vuota, in quanto questo tipo di pellegrini non tollera più disordine e cose inutilizzate. Per loro il pellegrinaggio è una scuola perché insegna a fare shopping e a porsi la domanda: “Ne ho davvero bisogno o semplicemente lo voglio?”. Si ha un rapporto diverso con gli oggetti rispetto al quotidiano: ci si chiede come mai si riesce a fare tutto con l’essenziale mentre nella quotidianità ciò non avviene. Le piccole cose che si portano nel cammino diventano molto preziose, insostituibili e scelte con cura (vestiti, zaino, scarpe per proteggersi dagli infortuni). Alcuni oggetti diventano dei veri e propri compagni di viaggio, per i quali provare rispetto e un certo affetto. Ci si rende conto di quante cose non si ha realmente bisogno di comprare e possedere, per esempio, i famosi bastoncini da trekking, per qualcuno è molto meglio un bastone trovato sul cammino. La percezione del valore degli oggetti cambia perché il cammino insegna a rinunciare al superfluo e a togliere ciò che non serve in modo da alleggerire e facilitare il viaggio; in questo senso è metafora della vita: il cammino insegna a scegliere persone e situazioni e ad eliminare il superfluo per andare avanti meglio. Aumenta il valore di tutti gli oggetti e l’attenzione verso di essi: tutto quello che non si ha con sé nel cammino non rientra più nella scala di valori precostituita presente nella vita di tutti i giorni, che viene quindi modificata durante il cammino. Con il cammino si dissolve il superfluo e si conserva l’essenziale.

13. Come descriveresti l’esperienza del cammino in cinque parole?

Alla mia richiesta di sintetizzare in una parola il cammino mi sono state date le seguenti formule: incontri, paesaggi, parentesi nella vita, fatica, cucina italiana (2), vita semplice, appagamento, relax, magia, fatica, la voce del silenzio, essenzialità, incontri (3), tolleranza, libertà (3), consapevolezza, gratitudine (3), ritmo, resilienza, impegno, spiritualità, inebriante, conforto, calma, unicità, passione, amore, condivisione, gioia, vita, irripetibile, emozionante, salutare, rigenerante, il viaggio della mia vita, intenso, gratificante, arricchente, stimolante, estenuante, gioia, preghiera, connessione, compagnia, apertura, lentezza, felicità, diversità, cultura, sport.

14. In che modo descriveresti il tuo stato d'animo al termine del viaggio rispetto al momento in cui hai iniziato?

Alla fine del viaggio questo è il bilancio dato dai miei interlocutori: più distaccato dalla frenesia quotidiana della città e meno stressato. Felice, porterò dentro di me un ricordo indimenticabile. Soddisfatto e stanco. Al termine del viaggio sono stata pervasa da un miscuglio di intense emozioni. Dopo l'euforia per il traguardo raggiunto, arrivano spaesamento e smarrimento: non è facile, infatti, accettare che un'esperienza così potente e sconvolgente abbia termine, cedendo il posto alla routine quotidiana. In seguito, ho realizzato che il cammino è solo una tappa della vita, che la vita stessa è un cammino, per cui una volta conclusa una tappa non resta che prepararsi a vivere le tappe successive, portando con sé nello zaino tutta l'esperienza e la consapevolezza acquisite nelle tappe precedenti. Arricchita nel cuore e nello spirito. Al termine del viaggio, sento di amarmi di più. Alla fine del viaggio mi sento più equilibrato, disponibile all'ascolto e al confronto costruttivo, mi sento appagato. Non avevo molta voglia di tornare, sarei andata avanti ancora, perché mi sentivo estraniata dal solito mondo. È difficile smettere di alzarsi al mattino con l'unico scopo di camminare. Avevo anche dimenticato tutte le incombenze quotidiane della casa, della spesa, del lavoro. Poi ritornarci dentro è stata dura. Felice per aver affrontato e superato le mie paure. Sereno e calmo. Triste e dispiaciuto. La cosa più difficile è tornare a vivere la quotidianità con lo stesso entusiasmo che si prova nel cammino, mentre dopo poche settimane dal ritorno dal viaggio, purtroppo ci si sente risucchiati nuovamente dalla monotonia delle regole presenti nella società in cui viviamo. Più in pace con me stesso e con il mondo che mi circonda e anche più consapevole di me e dell'importanza dell'amore in tutte le sue forme. Con più consapevolezza riguardo alle mie capacità e ai miei limiti.

3.3 La raccolta delle risposte

In sintesi, le motivazioni principali raccolte dai pellegrini intervistati sono le seguenti:

- Il bisogno di solitudine e libertà.
- Il bisogno di pace e tranquillità.
- La necessità di riconnettersi a sé stessi attraverso il contatto con la natura.
- Il bisogno di bellezza.
- Il benessere del corpo e dello spirito.
- La voglia di mettersi in gioco, vivere una sfida e un'avventura.

Di seguito, vengono elencate le principali aspettative emerse:

- Stare bene, vivere la gioia ed emozioni piacevoli.
- Stare con gli altri, condividere, incontrare e scoprire le diversità.
- Vivere un mondo diverso rispetto alla quotidianità della vita.
- Stare in solitudine e silenzio con sé stessi per trovare risposte, attraverso la meditazione e la preghiera.
- Sentirsi parte della natura.
- Non avere aspettative.

Molti pellegrini hanno scelto di percorrere la via Francigena perché:

- È patrimonio storico, culturale, religioso.
- È immersa nella natura.

Il corpo e la mente, principalmente, per gli interlocutori:

- Si purificano e guariscono.
- Vengono ascoltati di più rispetto alla vita quotidiana.
- Si ricongiungono: la mente guida il corpo e il corpo la mente.
- Nel cammino, danno la possibilità di cambiare punto di vista.
- Insegnano ad accettare le avversità con il sorriso.
- Danno modo di tornare alle radici, perché camminare è l'attività più naturale che esiste per l'essere umano.
- La mente si estrania.

Per i pellegrini, i luoghi attraversati rappresentano:

- Stimolo e sono generatori di curiosità.
- I luoghi naturali regalano benessere e serenità.
- Alcuni luoghi artificiali e monotoni provocano disagio, tristezza e fastidio.
- I luoghi sono d'aiuto per riconnettersi con sé stessi e i propri ricordi.
- Alcuni luoghi trasmettono senso di comunità.

I pellegrini percepiscono il tempo nel seguente modo:

- Più lungo.
- Dilatato.
- Più lento.
- Non ci si accorge del tempo che passa.
- Non gli si dà la stessa importanza rispetto a quella che si dà nella quotidianità della vita.
- Si entra in un'altra dimensione temporale.
- Si ferma.
- Il tempo non esiste.
- Il tempo è diverso: sembra di avere più tempo.
- In certi momenti, il tempo sembra velocissimo.
- Il tempo è il tempo della natura e del corpo.
- Non ci sono orari, il tempo è al servizio dell'uomo.

Per i pellegrini della via Francigena la spiritualità è:

- Umanità.
- Vita semplice.
- Riflessione su di sé e sul mondo.
- Magia.
- Legame con gli altri e con il mondo.
- Ricerca introspettiva.
- Spiritualità slegata dalla religione.

- Connessione con Dio e il creato.
- Amplificata nel cammino.
- Armonia con il mondo.
- Meditazione e preghiera.
- Ascolto di sé e del mondo.
- Ricerca di sé.
- Fede.
- Condivisione della gioia.
- Rapporto con Dio e con il prossimo.
- Connessione.
- Compassione.
- Oltre la materia.
- Presenza divina nella natura.
- Amore.
- Coraggio.
- Flusso di positività.
- Consapevolezza di una forza superiore che mette in moto gli eventi e si prende cura delle nostre esistenze.
- Nulla accade per caso, tutto segue un disegno prestabilito.
- Gratitudine.
- Il cammino come la vita ci invia dei segni che dobbiamo saper cogliere.
- Bellezza del creato e del creatore.

È emerso dalle interviste che i pellegrini vivono gli incontri come:

- Scambio.
- Conoscenza.
- Non importanti.
- Fondamentali.
- Amicizia.
- Incontro con nuovi punti di vista, confronto, arricchimento, non giudizio, incontro con la diversità e scoperta delle somiglianze.
- Tutto, gli incontri sono il cammino stesso (il cammino è l'arte dell'incontro).

- Amore consapevole.
- Condivisione e senso di comunità.
- Crescita.
- Un'occasione per imparare a scegliere.
- Un bisogno.
- Valore e attenzione verso l'altro.
- Cura.
- Convivialità.
- Apertura.
- Generosità.

Il pellegrinaggio insegna che, riguardo agli oggetti:

- È necessario solo l'essenziale e l'indispensabile.
- È possibile rinunciare al superfluo.
- Ai pochi oggetti necessari ci si affeziona.
- Ci si prende cura degli oggetti.

Lo stato d'animo dei pellegrini, alla fine del viaggio esprime:

- Distacco.
- Meno stress.
- Felicità.
- Ricordi indimenticabili.
- Soddisfazione.
- Stanchezza.
- Spaesamento e smarrimento.
- Euforia.
- Comprensione della metafora del cammino come cammino della vita.
- Partecipazione a un'esperienza.
- Consapevolezza.
- Arricchimento.
- Più amore verso sé stessi.

- Più equilibrio.
- Maggiore disponibile all'ascolto.
- Serenità, calma, pace.
- Nostalgia.
- In seguito, ci si sente risucchiati dalla monotonia.

CAPITOLO IV

CAMMINARE CON DAVID LE BRETON

Questo capitolo è dedicato ad un'analisi dei punti emersi dalle interviste in relazione a quanto sostiene l'antropologo francese.

Dalle interviste emerge essenzialmente che i pellegrini sono alla ricerca di un tempo diverso da quello della quotidianità e del lavoro, ciò è corrispondente all'analisi contenuta all'interno del primo paragrafo, nel primo capitolo. In primo luogo, cercano un tempo lento che permette loro di sentirsi liberi e svincolati dal tempo solitamente vissuto con regolarità all'interno delle loro consuetudini. In secondo luogo, questo tempo è cercato e ritrovato dentro a quei luoghi semiabbandonati e rurali in cui la presenza dell'uomo si è fatta meno invadente.

Il pellegrinaggio contemporaneo diventa anche uno strumento di incontro tra diversità e quindi anche un modo per dare nuova forma alla propria identità. Il tema dell'identità risulta in modo trasversale in ogni parte del capitolo. Per tentare di definire l'identità del pellegrino ci possiamo riferire anche al termine stesso che deriva dal verbo latino "*peragere*" ed è ricco di significati: "Straniero, attraverso i campi", "muoversi con inquietudine", "senza tregua", "errante". Come sostengono Franco Cardini e Luigi Russo "in effetti, non si va in pellegrinaggio ma si è pellegrini, la vita stessa diventa una condizione di pellegrinaggio"⁴⁶.

Nel secondo paragrafo, viene rintracciata l'identità pellegrina mettendo in luce il rapporto del pellegrino col proprio corpo e il legame che egli crea con i luoghi attraversati, naturali e artificiali.

⁴⁶ F. Cardini & Russo, *Homo Viator. Il pellegrinaggio medievale*, La Vela in Leonardo, Viareggio 2019, p. 75.

Contribuisce a delineare l'identità anche ciò che emerge dal valore che i pellegrini attribuiscono agli incontri, e dal loro bisogno di solitudine e di pace, tratti caratteristici del pellegrino moderno.

Un altro focus riguarda il modo in cui i pellegrini attribuiscono sensi e significati agli oggetti, che cambiano rispetto alla quotidianità: i pellegrini si rendono conto che basta poco per vivere e molti oggetti non sono necessari. Ma anche, nel cammino, come esaminato nel secondo paragrafo del primo capitolo, si crea un legame affettivo e di cura con gli stessi, i pellegrini non possono fare a meno di determinati oggetti perché rappresentano la propria cultura, il proprio modo di entrare in contatto con il mondo, di dar forma alla propria identità e, alcuni dei quali, diventano necessari alla propria sopravvivenza.

I pellegrini, alla ricerca d'identità, talvolta, riscoprono la relazione tra pellegrinaggio e spiritualità vissuta come ritrovamento e trasformazione di sé o anche come qualcosa che assomiglia a un processo di guarigione e purificazione che viene innescato dal cammino. Infine, l'ultimo paragrafo dona una nuova visione del pellegrino: il pellegrino è l'essere umano che legato ad una lunga tradizione e storia di movimento, attraverso il pellegrinaggio, vive la sua condizione di straniero.

4.1 La ricerca della lentezza

“C'è un legame segreto fra lentezza e memoria, fra velocità e oblio. Prendiamo una situazione delle più banali: un uomo cammina per la strada. A un tratto cerca di ricordare qualcosa, che però gli sfugge. Allora, istintivamente, rallenta il passo. Chi invece vuole dimenticare un evento penoso appena vissuto accelera inconsapevolmente la sua andatura, come per allontanarsi da qualcosa che sente ancora troppo vicino a sé nel tempo. Nella matematica esistenziale questa esperienza assume la forma di due equazioni elementari: il grado di lentezza è direttamente proporzionale all'intensità della memoria; il grado di velocità è direttamente proporzionale all'intensità dell'oblio.”

Milan Kundera

Dalle risposte dei pellegrini emerge che il viandante è, finalmente, sovrano del suo tempo e del suo ritmo. Alcuni pellegrini procedono più velocemente percorrendo molti chilometri ogni giorno, mentre altri preferiscono camminare più lentamente per gioire di ogni istante, fermandosi ad osservare un dettaglio o a conversare con qualcuno. Quello però che accomuna tutti è il fatto che ognuno sceglie il proprio tempo: il camminatore è indipendente dai ritmi sociali. La nozione di tempo nel cammino svanisce, il tempo sembra dilatarsi e l'unico orologio diventa quello cosmico della natura e del corpo, "non quello della cultura con la sua meticolosa divisione del tempo⁴⁷." Secondo i miei interlocutori, nel traffico delle città, diviene più difficile stare in ascolto dei propri passi o avere la possibilità di scoprire e guardare la bellezza naturale che si incontra: tutto si muove più velocemente e il tempo lento cessa di esistere. Viceversa, per il viandante il tempo diventa eterno quando si decide di sostare all'ombra di un albero, oppure di scrutare l'immensità di un paesaggio o il minuscolo in un fiore o in un animale, oppure di tornare sui propri passi perché qualcosa è sfuggito e lo si vuole catturare con lo sguardo. Le Breton sostiene che: "Camminare sventa gli imperativi della velocità e dell'efficienza (...) e per questo è una sovversione radicale in una società che ha fatto legge della frase pronunciata nelle fabbriche Ford degli anni Venti da Taylor 'guerra alla perdita di tempo'⁴⁸." La velocità del mondo contemporaneo porta gli esseri umani, la cui vita quotidiana è nelle città, a ricercare la lentezza.

Il cammino, inoltre, consente di aprirsi ad un "tempo interiore" che attraverso il ritorno a sé stessi apre il pensiero a ricordi e immagini della strada di una vita. Il cammino è metafora della vita, come nella vita, infatti, si sceglie quale sentiero seguire, ci si perde per poi riorientarsi, si vive un'avventura nella quale il percorso conta più della meta da raggiungere.

Gli intervistati segnalano tuttavia che lo spazio del cammino si è progressivamente ridotto, a causa dell'allargamento delle città e per strade e autostrade, che vengono continuamente costruite principalmente per favorire gli spostamenti di veicoli a motore. Secondo Le Breton responsabile ne è anche l'industria turistica, che isola e riduce lo spazio intorno a luoghi meravigliosi che, fino a qualche decina d'anni fa, potevano essere scoperti e raggiunti solo dopo diverse ore di cammino, mentre ora ci si può arrivare in

⁴⁷ D. Le Breton, *il mondo a piedi*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 21.

⁴⁸ D. Le Breton, *Camminare*, Edizione dei cammini, Roma 2015, p. 45.

auto attraverso le strade recentemente realizzate⁴⁹. Anche la Via Francigena non è né protetta né isolata dal traffico della strada, e solitudine, silenzio e bellezza vengono disturbati.

Il pellegrinaggio è ciò che viene anche definito “turismo lento”. Come dimostra una recente ricerca svolta tra le comunità ospitanti coinvolte nel percorso della Via Francigena, attraverso il pellegrinaggio si avviano processi virtuosi di rivitalizzazione delle aree rurali che superano le logiche turistiche del viaggio: “Se da un lato il fenomeno del pellegrinaggio include parte dell'esperienza turistica, allo stesso tempo si costituisce come paradigma sia dal punto di vista della fruizione che dell'ospitalità” si legge nel rapporto⁵⁰. Secondo i miei interlocutori, senza accoglienza e ospitalità il pellegrinaggio perde parte della sua essenza identitaria perché ciò che caratterizza e distingue il pellegrino dal turista è il senso di comunità e la profonda relazione che lega il pellegrino all'ospitante, come ha sottolineato un pellegrino, essere accolti e riconosciuti come pellegrini fa la differenza perché non si è più “invisibili”, come invece accade in città.

Infine, Leonardo Porcelloni, geografo, sostiene che tornare a percorrere i sentieri nelle aree rurali attraversate dalla Via Francigena rappresenta un'importante opportunità di sviluppo e valorizzazione di questi territori semiabbandonati e dei loro prodotti.

Egli nella sua ricerca rileva come “il fenomeno moderno del pellegrinaggio lungo la via Francigena si è sviluppato in modo sostanziale a partire dai primi anni 2000. Questo, se associato alla crescita del turismo lento, ha avuto un significativo impatto socioeconomico e culturale nei territori attraversati, soprattutto nelle aree rurali⁵¹.”

Più in generale, si è assistito a un crescente interesse per gli Itinerari Culturali in Europa e anche in Italia, a investimenti su larga scala e alla proliferazione di nuovi percorsi culturali. Per Le Goff, la delineazione di un'identità culturale comune (europea) è una sfida che interessa le istituzioni europee, che trovano negli itinerari culturali lo strumento ideale per sostenere il proprio obiettivo a prescindere da barriere e confini. Per quanto riguarda la via Francigena, lo storico aveva già sostenuto che essa rappresenta la chiara manifestazione della coesione e della diversità. Il pellegrinaggio è una forma di mobilità della popolazione. Lungo la via Francigena, come nel Medioevo, riprende a svolgere un

⁴⁹ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 68-69.

⁵⁰ L. Porcelloni, *Pellegrinaggio e ospitalità lungo la via francigena: rivitalizzazione delle aree rurali e mobilità terapeutiche*, 2021, p. 71.

⁵¹ Ivi.

ruolo di mescolanza e unificazione culturale che rivivifica, come già affermato, il sistema insediativo delle realtà rurali e dei villaggi attraversati.

Oggi, potremmo quindi dire che il fenomeno del pellegrinaggio sulla Via Francigena, come il cammino di Santiago di Compostela, consentono l'incontro di persone provenienti da molti paesi, non solo europei.

4.2 Il legame del corpo con lo spazio

*“L'uomo non ha un corpo separato dall'anima.
Quello che chiamiamo corpo è la parte dell'anima che si distingue
per i suoi cinque sensi”*

William Blake

*“La terra è bellissima
la terra è bellissima
la terra è bellissima
sotto l'Oriente, la terra, il volto verso l'Oriente,
la cima della sua testa è bellissima
le piante dei suoi piedi sono bellissime
le sue gambe sono bellissime
il suo corpo è bellissimo
il suo petto è bellissimo
il suo respiro è bellissimo
la penna sulla sua testa è bellissima
la terra è bellissima”*

Canto Navajo

La contemplazione della natura sospende il tempo “ma non si esaurisce nel solo sguardo, essa mescola il suono, le sensazioni tattili, il sapore del vino... il mondo non è avaro nelle sue offerte, né lo è il viaggiatore nel riceverle⁵².”

Lontano dalla routine quotidiana i pellegrini intervistati si trovano continuamente sottoposti allo stupore dei sensi: immersioni sensoriali e percezioni dimenticate a causa degli automatismi tipici della vita ordinaria sono segnalati dagli intervistati come una riscoperta.

Il camminatore sente con maggiore intensità il proprio corpo, strumento primo del pellegrinaggio, e ogni cosa viene percepita in modo più vivo e memorabile: il canto degli uccelli, il soffio del vento, il gorgoglio dello scorrere di un ruscello o un fiume, il caldo e il freddo, la pioggia che bagna i vestiti, la luce del giorno e il calar della notte alla fine della giornata di cammino. Nella domanda sul tema “mente e corpo nel cammino” rivolta ai pellegrini affiora ripetutamente nelle risposte la fatica e la stanchezza del corpo che si accompagnano al benessere dello stesso e della mente che a pensarci bene fa anch'essa parte del corpo. I pensieri si intrecciano con l'azione del “compiere un passo dopo l'altro” in ascolto non solo del mondo esteriore con il quale il corpo stabilisce una costante continuità e partecipazione, ma anche con l'ascolto di sé come corpo. La marcia, attività umana allo stesso modo del pensiero, “impegna il respiro, lo sforzo, la volontà, il coraggio di fronte alla lunghezza del percorso o all'incertezza dell'arrivo, ai momenti di fame o di sete⁵³”. Nel cammino, come qualche pellegrino ha affermato, trovare distributori di cibo in una città dove tutto sembra chiuso e abbandonato o frutti selvatici durante un calo di zuccheri o una fonte d'acqua potabile dopo diversi chilometri di cammino sotto il sole è motivo di felicità. Tutto viene gustato e apprezzato con maggiore intensità, si tratti di un riposo ristoratore o di una bevanda fresca.

Inoltre, il corpo, camminando, si sente uscire dalla trappola della sedentarietà, scopre con stupore che la vita è davanti a sé, riprende le forze, il controllo di sé, ristabilendo un centro di gravità andato perduto nel corso del tempo di una vita “ferma” e permette di rinnovare un sentimento di riscoperta di sé.

Primo Levi, alcune settimane dopo la liberazione del campo di Auschwitz, anche se in pessime condizioni fisiche, cammina nei dintorni di Katowice per sentirsi vivo in tutte le fibre del proprio corpo e scrive:

⁵² D. Le Breton, *Camminare*, Edizione dei cammini, Roma 2015, p. 49.

⁵³ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 22.

“Avevo camminato per ore nell’aria meravigliosa del mattino, aspirandola come una medicina fino in fondo ai miei polmoni malconci. Non ero molto solido sulle gambe, ma sentivo un bisogno imperioso di riprendere possesso del mio corpo, di ristabilire il contatto, rotto ormai da quasi due anni, con gli alberi e con l’erba, con la terra pesante e bruna in cui si sentivano fremere i semi, con l’oceano d’aria che convogliava il polline degli abeti, onda su onda⁵⁴.”

Camminare non solo riattiva un corpo reso passivo dalla vita moderna urbana che fa sì che il corpo sia un oggetto da portare con sé, ma è una vera e propria “forma di resistenza contro le tendenze del mondo contemporaneo, che spossano ogni individuo di una parte della propria sovranità e del proprio piacere di essere sé stesso⁵⁵.” Il corpo riscopre il movimento, la gioia in sensazioni dimenticate e la soddisfazione dello sforzo fisico. Il fascino del cammino va contro tendenza all’immobilismo e all’asservimento della tecnica.

Secondo Le Breton, infatti, quando ci si mette in cammino “non si è più davanti a un paesaggio, si è confusi in esso, i sensi allertati⁵⁶.” E si sviluppa un sentimento di alleanza con il mondo che deriva da ciò che da esso si riceve e quindi un sentimento di riconoscimento. Egli associa tale sentimento allo stesso provato dagli indiani Lakota che amavano camminare a piedi nudi sulla terra sacra ed erano in stretto contatto con essa considerandola un’anima comune. Anche altre popolazioni autoctone dell’America del nord come gli Apache hanno un profondo legame di rispetto verso la terra, credono che molti luoghi siano dotati di potere, “per loro il deserto, le rocce, le pietre, le sorgenti, i corsi d’acqua, i laghi, le foreste, le colline, gli animali, il vento non sono soltanto quello che sembrano essere, ma sono anche spiriti che non vanno maltrattati e dei quali è necessario guadagnarsi la protezione⁵⁷.” L’idea che la terra sia vivente e tributaria di una lunga storia la si trova anche nella cultura degli aborigeni australiani per i quali i paesaggi sono stati plasmati dai propri antenati nel corso delle peregrinazioni. L’uomo è parte della natura anche nella cosmogonia giapponese, egli non si trova in una posizione di dominio rispetto ad essa, in quanto anche il mondo respira, osserva, ode, sente, si risveglia al

⁵⁴ P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1965, p. 136.

⁵⁵ D. Le Breton, *La vita a piedi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, p. 14.

⁵⁶ Ivi p. 125.

⁵⁷ Ivi p. 131.

passaggio dei viandanti nello stesso modo di un essere umano. Compito degli uomini è quindi quello di vivere in armonia con l'ambiente. Mentre, come sostiene Le Breton: "Per le nostre società la natura, gli alberi, gli animali, sono radicalmente distinti dall'umano⁵⁸." Oggi, nonostante una sensibilità diffusa verso la natura, l'uomo continua con indifferenza a sfruttare le risorse della terra per il profitto rendendosi padrone e possessore della natura. È nell'ambiente urbano che, come emerso anche nelle affermazioni dei pellegrini, viene a rompersi quella continuità che lega l'uomo alla natura. I camminatori ritrovano questo legame antico, premoderno, antecedente la separazione, vivendo il tempo dell'immersione in essa come fatto eccezionale.

Il pellegrino attraversa tanto distese di prati e boschi, quanto città o piccoli borghi antichi, servendosi di strade provinciali battute dal traffico, oltrepassando zone industriali e quartieri periferici. Anche la città sollecita il corpo nella sua interezza chiamando in causa i suoi sensi. L'atmosfera di una via, monumenti, case, chiese, edifici, piazze, cattedrali e botteghe, stanno a significare l'incontro di uno spettacolo ad ogni passo e la ricezione di un perenne stimolo per la curiosità. Le Breton ricorda un famoso dialogo di Platone, in cui Socrate e il suo allievo Fedro camminano per la città: Fedro è stupito del fatto che Socrate non si allontana dalla città e non esce mai dalle sue mura, Socrate annuisce e si giustifica: "Compatiscimi, ottimo uomo. Io sono bramoso di imparare: e le campagne e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, al contrario degli uomini nella città⁵⁹." Le città al tempo di Socrate erano molto diverse dalle grandi metropoli moderne e sicuramente non inquinate come oggi. Tuttavia, permane il rapporto che unisce il viandante alla città, si tratta di un rapporto affettivo e corporeo, ma anche soggettivo. Il pellegrino, come anche il visitatore, si abbandona alle vie della città, disegna i suoi percorsi, viene attratto non solo dalle facciate degli edifici, dagli angoli caratteristici intrisi di una storia antica, dai mercati, dagli odori, ma anche dai volti dei passanti che incontra, alcuni dei quali "suscitano il piacere o il fastidio di incontrarli, inducono a sognare o essere tristi, lo sguardo non si stanca di cogliere la loro infinita diversità⁶⁰."

⁵⁸ Ivi p. 136.

⁵⁹ Platone, *Fedro* in Le Breton, *Il mondo a piedi*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 89.

⁶⁰ *Il mondo a piedi*, ivi p. 90.

4.3 Il cammino, gli incontri, la solitudine

Incontriamo a volte persone che non conosciamo affatto, ma che destano in noi fin da subito, fin dal primo sguardo e per così dire, di colpo, un grande interessamento, sebbene non si sia scambiata una sola parola”

Fëdor Dostoevskij

“Una persona che viaggia attraverso il nostro paese non ha bisogno di chiedere cibo o acqua: subito la gente le offre del cibo, la intrattiene. Ecco, questo è un aspetto di Ubuntu, ma ce ne sono altri. Ubuntu non significa non pensare a sé stessi; significa piuttosto porsi la domanda: voglio aiutare la comunità che mi sta intorno a migliorare?”

Nelson Mandela

Le risposte dei pellegrini alla domanda “quale valore attribuisce agli incontri nel pellegrinaggio?” sono molto contrastanti. Qualcuno ha citato l’autore brasiliano Vinicio De Moraes che ha definito il cammino come l’arte dell’incontro, altri, al contrario, hanno espresso il desiderio di solitudine e di silenzio ritendendo gli incontri con gli altri pellegrini un disturbo. Il cammino genera la possibilità di una lunga immersione interiore che facilita l’accesso agli aspetti più misteriosi di sé e molti pellegrini cercano questo tipo di viaggio, temono di incrociare altri pellegrini e prediligono camminare da soli. Accade che compagni di viaggio camminano a qualche chilometro di distanza per preservare la solitudine e la meditazione per poi ritrovarsi la sera e condividere pensieri ed emozioni provate durante il percorso. Le Breton sostiene che la marcia in solitaria permette di vivere pienamente quel legame tra individuo e mondo, si vive un senso di libertà sconfinata e affrancamento da qualsiasi costrizione. In compagnia, il viandante non è più

padrone del suo tempo ma deve tener conto della presenza di altri e pianificare con loro il tempo e le scelte che il percorso chiede di compiere.

Riflettere sui propri bisogni è una caratteristica identitaria del pellegrino, allo stesso tempo l'incontro con l'altro, la socializzazione e la condivisione sono una componente altrettanto fondamentale. Nelle interviste di Porcelloni, solo una minima parte degli intervistati ha dichiarato di privilegiare le ospitalità dei pellegrini per motivi economici. Per molti altri, preferire queste tipologie di alloggio (più spartane rispetto ad un albergo), è possibilità di incontro con persone che condividono la stessa esperienza. Scrive il geografo:

“Il fatto di condividere lo stesso cammino, lo stesso paesaggio, spesso difficoltà simili, comporta un senso quasi immediato di fiducia e di amicizia verso l'altro. Spesso, viaggiare da soli in solitudine facilita questo processo, poiché i pellegrini sono più predisposti alla socializzazione. Ciò che distingue soprattutto la socialità nel pellegrinaggio "dalla vita normale", come dicono spesso gli intervistati per sottolineare il distacco dalla loro quotidianità, è la trasversalità socioculturale: l'aggregazione avviene indipendentemente dall'età, dal sesso, dalla nazionalità, dalla classe sociale. Tutti condividono la stessa esperienza⁶¹.”

Per questo motivo, oggi, percorrere un pellegrinaggio diventa un filo conduttore tra le culture di vari Paesi. Anche David Le Breton concorda, scrive infatti “Si formano così gruppi di uomini e donne di età e condizioni sociali diverse, provenienti da orizzonti multipli. La strada è una matrice di incontri in cui i legami si stringono e si sciolgono nella buona e nella cattiva sorte⁶².”

Camminare in gruppo produce notevoli vantaggi: la paura ha una minor ragion d'essere quando si è in tanti perché ci si può difendere meglio, assicurare reciprocamente, quando è necessario ritrovare la strada dopo essersi persi, ci si sente meno in difficoltà e soli. Si cammina insieme anche perché si è in cerca di socialità per condividere entusiasmo, allegria, coraggio. Fraternità, aiuto reciproco, solidarietà, collaborazione, sono aspetti tipici dei cammini di lunga percorrenza. Viene vissuto un senso di comunità andato perso a causa dell'individualismo tipico della società moderna occidentale. Nell'esperienza del

⁶¹ L. Porcelloni, *Pellegrinaggio e ospitalità lungo la via francigena: rivitalizzazione delle aree rurali e mobilità terapeutiche* in Turismo e psicologia, rivista interdisciplinare di studi, ricerche e formazione, Università di Nottingham (Regno Unito) 2021, p. 76.

⁶² D. Le Breton, *La vita a piedi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, p. 166.

pellegrinaggio da Brindisi a Santa Maria di Leuca, sia io che i miei interlocutori, ci percepiamo come un unico corpo: chi aveva bisogno di una spinta alla carrozzina in una salita non mancava di trovare chi felicemente donasse supporto, viceversa, in momenti di sconforto e stanchezza, succedeva che chi aveva ricevuto aiuto ricambiasse trasmettendo nuova forza, gioia e buon umore.

Generalmente i pellegrini sono disponibili agli incontri, alla scoperta e alla trasformazione di sé. Le Breton indica anche un aspetto singolare del pellegrinaggio: le relazioni vengono vissute in modo più libero, in quanto nessuno è prigioniero del proprio personaggio, vengono sospese le esigenze identitarie e “preso congedo da sé, il camminatore cambia la propria esistenza e il proprio rapporto con gli altri e con il mondo⁶³.” Il viandante non è più implicato nel proprio stato civile, nella propria condizione sociale, non è soffocato dal peso della propria storia e della propria identità definita nella quotidianità e quindi è più autentico e maggiormente aperto alle nuove scoperte.

4.4 Gli oggetti essenziali

“Oggi più che mai gli uomini dovevano imparare a vivere senza gli oggetti. Gli oggetti riempivano gli uomini di timore: più oggetti possedevano, più avevano da temere. Gli oggetti avevano la specialità di impiantarsi nell’anima, per poi dire all’anima che cosa fare”.

Bruce Chatwin

Non solo gli incontri nel cammino contribuiscono a tracciare l’identità del pellegrino ma anche la relazione con gli oggetti, che nel percorso a piedi cambia rispetto al rapporto con gli stessi nella vita quotidiana. Il pellegrinaggio rovescia le esigenze e costringe ad avvicinarsi ai bisogni primari della vita (trovare posti per mangiare, fonti d’acqua,

⁶³ Ivi p. 190.

spostarsi con le proprie possibilità fisiche da una tappa all'altra, trovare ospitalità). A partire dallo zaino che diventa una metafora delle priorità e obbliga a considerare l'essenziale e a liberarsi del superfluo⁶⁴.

La maggior parte dei pellegrini sottolinea l'aspetto dell'essenzialità, e anche Le Breton che a tal proposito ha dedicato un paragrafo intitolato "bagagli", mette in evidenza che: "Il bagaglio indica l'uomo, lo riproduce in una forma materiale che permette all'osservatore imparziale di capire immediatamente cosa è essenziale ai suoi occhi, di che cosa non potrebbe fare a meno, neanche per un giorno, (...)"⁶⁵. Quello che quindi può essere essenziale per una persona non lo è per qualcun altro. L'essere umano ha bisogno degli oggetti, per creare legami sociali. L'uomo trasforma la natura a lui esterna in un mondo culturale e gli oggetti ne sono il mezzo. Per questo è comprensibile come qualche pellegrino non possa rinunciare alle tracce GPS sullo smartphone, un altro a una tavoletta di cioccolato, un altro ancora a un libro: ogni scelta su cosa è essenziale portare con sé è squisitamente soggettiva.

I pochi oggetti prioritari che restano ad accompagnare i pellegrini sono trattati con attenzione e cura. Rispetto alla quotidianità in cui l'uomo si circonda di molti oggetti, mi segnalano gli intervistati, nel pellegrinaggio i pochi oggetti portati con sé, assumono maggiormente la qualità di "cosa personale": il cibo che si mangia, gli abiti che si indossano, il modo con cui vengono utilizzati i dispositivi tecnologici. Secondo Alfred Gell, infatti, i beni di consumo dal momento in cui cessano di essere beni "neutrali" diventano attributi di una personalità individuale, marchi d'identità e indicatori di particolari relazioni interpersonali⁶⁶. Alcuni pellegrini, per esempio, scrivono e fotografano per condividere con familiari e amici l'esperienza vissuta; altri, documentano il cammino per catturare e prendersi cura delle proprie emozioni e ricordi; altri ancora, lo fanno per passione e infine, ci sono pellegrini che rinunciano all'utilizzo di macchine fotografiche e diari di viaggio perché preferiscono vivere l'esperienza nella mente e nel cuore per provare non solo a restare con poche cose essenziali ma anche a sentirsi vivi senza aver bisogno di (quasi) niente. Sono molti, infatti, i pellegrini che intendono disabituarsi a quel modo di vivere tipicamente moderno (nel quale l'uomo è circondato

⁶⁴ *Pellegrinaggio e ospitalità lungo la via francigena: rivitalizzazione delle aree rurali e mobilità terapeutiche*, Turismo e psicologia, rivista interdisciplinare di studi, ricerche e formazione, ivi, p. 76.

⁶⁵ D. Le Breton *Il mondo a piedi*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 27.

⁶⁶ A. Appadurai, *La vita sociale delle cose*, Meltemi Editore, Milano 2021, p. 167.

da oggetti di ogni tipo), per cercare di prendersi cura di sé e del proprio lato spirituale, dimensione in cui la realtà materiale passa in secondo piano.

4.5 Il cammino, la spiritualità, la riscoperta di sé

“E vanno gli uomini a contemplare le cime dei monti, i vasti flutti del mare, le ampie correnti dei fiumi, l’immensità dell’oceano, il corso degli astri e trascurano sé stessi”

Sant’ Agostino

“Proprio nello sforzo enorme e coraggioso di vincere la fatica riusciamo a provare, almeno per un istante, la sensazione autentica di vivere. Raggiungiamo la consapevolezza che la qualità del vivere non si trova in valori misurabili in voti, numeri e gradi, ma è insita nell’azione stessa, vi scorre dentro.”

Haruki Murakami

Il silenzio, la solitudine, inducono il viandante alla riflessione sul mondo e su di sé. Alcuni pellegrini partono già mossi da forme di spiritualità, e nel cammino ambiscono a entrare in contatto con sé stessi, con il proprio mondo interiore, e percepire quella connessione che lega la propria esistenza al mondo e agli altri esseri viventi. Altri pellegrini, invece, vivono il pellegrinaggio come un’esperienza religiosa, attraverso la preghiera e un atteggiamento di fede. Effettivamente, i due piani (religioso e spirituale), nel cammino, spesso si intersecano: camminare è soprattutto uno sforzo costante su sé stessi, “un percorso che si effettua innanzitutto all’interno di una geografia intima e il cui confronto con sé stessi è costante⁶⁷.” Se il pellegrino cammina con il fine di intraprendere un viaggio

⁶⁷ D. Le Breton, *Camminare*, Edizione dei cammini, Roma 2015, p. 156.

spirituale, la sua urgenza non è quella di arrivare alla meta ma piuttosto il desiderio che una metamorfosi interiore si realizzi dentro di sé. Secondo Turner, il pellegrinaggio può essere concepito come un “rito di passaggio”. Ovvero, un processo rituale che comporta il movimento fisico da uno stadio all'altro⁶⁸. Per i Tibetani, tutti gli ostacoli che si incontrano nel percorso sono prove per testare e maturare la determinazione del pellegrino. Anche per Thoreau, l'arte del camminare è un moto di elevazione spirituale e un processo di trasformazione, per lui infatti camminare significa raggiungere simbolicamente una Terra Santa e consiste nell'affidare i propri passi al magnetismo della strada “nel modo in cui un fiume, pur seguendo un percorso tortuoso, continua a cercare, e con ostinazione, la strada più breve che porta verso il mare⁶⁹.”

Le Breton sostiene che l'azione del camminare significa intraprendere una strada verso la guarigione. La messa in movimento del corpo è anche la messa in movimento di un pensiero che esce dalla situazione di stallo in cui era finito. Innumerevoli autori ritengono che il cammino alimenti la riflessione, camminare consente di immergersi in una lunga meditazione propizia. Nel momento in cui partono, molti camminatori mettono in discussione il loro centro di gravità “si trovano a un bivio, sono andati in pensione, alcuni attraversano una crisi interiore, oppure sono in cerca di una via d'uscita, di un rinnovato senso dell'esistenza, che sembra sfuggire loro⁷⁰.” Le esperienze che riguardano “il potere del cammino” di interrompere una storia personale dolorosa sono innumerevoli: durante l'esperienza sulla via Francigena, alcuni pellegrini lottavano contro le loro malattie, altri avevano l'intenzione di superare il dolore di un lutto o di una separazione, altri ancora trasformavano disabilità in risorse; come un uomo ex campione nazionale di mountain bike, che a seguito di un incidente, avendo perso l'uso degli arti inferiori, ha affrontato il cammino con la forza delle braccia. Quest'ultimo, oltre ad aver fondato un'associazione chiamata “Mollare mai” che ha lo scopo di avvicinare persone con disabilità allo sport, sostiene che “nulla è perduto e non è mai troppo tardi per cominciare a vivere”. Oltre che a un percorso di guarigione, camminare permette di riconciliarsi con sé e con il mondo. “Allontanarsi” permette al camminatore di dimenticare i problemi o, meglio, integrarli in un mondo infinitamente più vasto in cui assumono una proporzione minore, e quando si avverte la sensazione di averli tolti dai pensieri, una soluzione appare, luminosa. Tutto

⁶⁸ V. e Turner, E. (1978), *Immagine e pellegrinaggio nella cultura cristiana*, Columbia University Press, New York in L. Porcelloni, *ivi*.

⁶⁹ H. D. Thoreau (1994) in D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, cit. p. 114.

⁷⁰ Le Breton, *La vita a piedi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, pp. 194-195.

cambia dentro di sé. Il passato doloroso e le preoccupazioni cedono all'attenzione di ciò che si trova davanti a sé. Soltanto il giorno prima, c'era ancora molto da risolvere, ora il viandante è disponibile alla scoperta e alla trasformazione di sé.

C'è un filo invisibile che lega lo spirito al tempo, secondo i miei intervistati: camminare resuscita i ricordi, non solo perché dà modo di riflettere su di sé, e quindi sul proprio passato e futuro, ma anche perché “traccia un cammino che conduce a ritroso nel tempo⁷¹.” Camminare è un'esperienza che coinvolge anche lo spirito, non si tratta solamente di un percorso di ordine materiale, “comporta segnali invisibili senza il quale sparirebbe; e il cammino, posto che si riesca a continuarlo, non sarà una strada in senso letterale ma una folla di ricordi personali, o di relazioni tipologiche, sentimentali, che non si danno a un uomo privo di cuore⁷²”, scrive Pierre Sansot. Spesso il pellegrinaggio è un passaggio che attraverso la sofferenza porta alla riconciliazione con sé e il mondo. Il viaggiatore ha la possibilità, nello smarrimento, di continuare a fare corpo con la propria esistenza e mantenere un contatto fisico con le cose. Così che diviene non solo padrone del suo tempo ma anche del suo rapporto con il mondo. In questo senso il cammino è iniziatico, in quanto trasforma la disgrazia in fortuna, rimette l'uomo sul cammino della propria esistenza. Quando si tratta di affrontare una prova morale, la prova fisica del corpo può essere un rimedio funzionale e potente. Le Breton, secondo cui il camminare è un modo per rinascere, sostiene che “immergendosi in un altro ritmo, in un nuovo rapporto con il tempo, con lo spazio, con gli altri, attraverso le scoperte che fa con il corpo, il soggetto ristabilisce il suo posto nel mondo, relativizza i suoi valori e riacquista fiducia nelle sue risorse⁷³.”

L'esperienza del cammino rivela l'uomo a sé stesso, gli restituisce il gusto di vivere, la connessione con gli altri, apre strade alternative nel proprio intimo e in questo senso, il cammino può essere vissuto come pratica di spiritualità.

⁷¹ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 116.

⁷² P. Sansot, in D. Le Breton, *ivi* p. 116.

⁷³ *Ivi*, p. 117.

4.6 Essere nomadi

“L’uomo, umanizzandosi, aveva acquisito insieme alle gambe dritte e al passo aitante un istinto migratorio, l’impulso a varcare lunghe distanze nel corso delle stagioni; e quando era tarpato da condizioni di vita sedentarie trovava sfogo nella violenza, nell’avidità, nella ricerca di prestigio o nella smania del nuovo”.

“Società mobili come gli zingari sono egualitarie, libere dalle cose e restie al cambiamento”

Bruce Chatwin

Secondo i miei interlocutori, il cammino restituisce all’essere umano due elementi: la profondità della sua storia di movimento e itineranza e la sua condizione di straniero. Essere pellegrini significa quindi essere nomadi. L’uomo è da sempre nomade e si è sempre spostato. Tutta la storia dell’umanità è fatta di spostamenti. Marco Aime nella conferenza “Essere nomadi ieri e oggi” (2015) spiega come siamo fatti per muoverci e veniamo da una lunga tradizione di nomadismo. La sedentarietà è in realtà fenomeno recente. Lo stesso Antico Testamento è una raccolta di tradizioni di un popolo nomade e tutte tre le religioni monoteiste nascono da tradizioni orali e da popoli nomadi. Secondo Barbujani, da un punto di vista scientifico non possiamo parlare di razze proprio perché il nostro corredo genetico si è talmente mescolato, a causa del fatto che l’uomo si è sempre mosso. Nella transumanza gli allevatori tuttora si spostano seguendo le risorse naturali. Il nomadismo è il forte motore di circolazione di idee ed è centrale nella storia dell’uomo. Anche le migrazioni, forme di nomadismo forzate, raccontano, da sempre, la storia dell’uomo. Aime sostiene come i nomadi sembrano residuo di un mondo primitivo e non la spina dorsale del mondo. Il nomade deve saper leggere il territorio, deve conoscerlo bene, saper trovare punti di riferimento e i segni per leggere l’ambiente. I Tuareg, per esempio, sono uomini che vivono nel deserto del Sahara, e nonostante il deserto per molti è tutto uguale, loro lo conoscono molto bene e viaggiando di notte si orientano attraverso

le stelle. O nelle “Vie dei canti” di Chatwin, gli aborigeni australiani danno vita a un nuovo modo di fare geografia attraverso la tradizione e non attraverso le mappe. Gli aborigeni, racconta l’autore, dicono che all’origine, i loro antenati hanno percorso tutto il territorio segnando alcuni punti significativi intonando una canzone. Conoscere la geografia che ha preso vita da questi canti è un modo come un altro per leggere il territorio, come possono essere lo strumento di una mappa o le tracce GPS. Inoltre, il nomade spostandosi, sposta il suo orizzonte, a differenza del sedentario che ha un orizzonte fisso. Il nomade cambia continuamente angolazione e ogni volta si sente a casa. Essere nomade nel mondo è un richiamo allo scambio, alla curiosità continua, alla ricerca di qualcosa di nuovo, di merci, di idee. Attraverso gli spostamenti le invenzioni circolano come “concetto” e vengono esportate e rielaborate, popoli diversi entrano in contatto espandendo la conoscenza.

Essere pellegrini e essere nomadi significa, allora anche essere sempre stranieri, sempre fuori luogo, è un modo di esistere nel quale è sempre necessario agire con un atteggiamento di apertura, di scoperta, di confronto ma anche di attenzione, ascolto e dialogo, confrontandosi con il limite che scaturisce dall’incontro con gli altri e con il proprio, in cui ci s’imbatte camminando.

Anche nella nostra epoca, ogni giorno ci spostiamo per raggiungere il luogo di lavoro, chi più vicino, chi più lontano, chi in auto, chi in treno, a piedi o in aereo. Con la rivoluzione industriale lo spazio del lavoro non coincide più con lo spazio domestico. Si tratta quindi di una nuova forma di nomadismo contemporaneo, quella in cui “essere nomadi” è la condizione e il modo di vivere nel mondo, senza punti fermi, in continua relazione con le cose e lo spazio del mondo, senza sentirsi privati o manchevoli di qualcosa. La concezione del tempo e dello spazio, in questa nuova forma di nomadismo è diversa, non c’è più un legame con il territorio, il legame è con le relazioni, ogni giorno ci si re-inventa, ci si adegua a diverse persone, si creano nuove relazioni. Oggi, queste piccole o grandi forme di transumanza, come possono essere il lavoro, la scuola o i legami familiari e culturali, ci impongono un continuo movimento che altro non è che la continuazione della storia del nostro pianeta.

Si potrebbe allora raccogliere questa sollecitazione degli intervistati e intravedere nel pellegrinaggio contemporaneo un recupero dell’essenza nomade insita nell’umano e un’opportunità per ridimensionare il proprio potere sul mondo e per riscoprire i propri limiti.

CONCLUSIONI

Questa ricerca conduce ad un approdo filosofico, perché approfondire il comportamento umano significa riflettere sulla nostra condizione per non smettere di interrogarci e perché il cammino del pellegrino, è, come abbiamo visto, metafora della vita.

Focalizzandoci sull'uomo moderno abbiamo visto come egli percorre una strada incerta e disordinata.

Mentre il pellegrino vive in un tempo e in uno spazio ordinato, il tempo e lo spazio del cammino che ha un inizio, un attraversamento e una fine.

In riferimento al tempo, la filosofia ci dice che nella modernità permane ancora il senso che la tradizione giudaico-cristiana ci ha lasciato, la quale prevede la fine (*éschaton*) come realizzazione della salvezza annunciata, privilegiando il futuro. Alla storia regolata da Dio (il Medioevo) succede la storia della modernità regolata dalla ragione e dalla scienza. La secolarizzazione non ha però annullato il carattere narrativo del mondo: la storia è storia del progresso e dello sviluppo in cui al posto di un futuro di salvezza religiosa subentra la speranza di felicità e libertà. La libertà (da Dio) dell'uomo moderno che progettando e ponendosi uno scopo si apre il cammino da sé, è ciò che conferisce senso e significato al tempo⁷⁴.

Ma nella post-modernità il tempo si disperde, perde la sua qualità narrativa, escatologica e teleologica, è assente una meta dominante verso cui si dovrebbe marciare e la mancanza di direttive temporali produce una perdita di orientamento. Byung-chul Han spiega come il tempo dell'accelerazione era il tempo della modernità, al suo posto, nel tempo odierno della post-modernità, si percepisce la sensazione della fretta, ma in realtà è solo un agitarsi senza direzione: Ci si muove velocemente da un evento all'altro, da un'informazione all'altra, da un'immagine all'altra. In questo modo, si ha l'impressione che la vita acceleri, ma, in realtà si ha piuttosto a che fare con la mancanza dell'esperienza della durata. La mancanza di orientamento e la perdita di senso non producono un'accelerazione, anzi un

⁷⁴ U. Galimberti, *L'etica del viandante*, Feltrinelli, Milano 2023.

tempo senza direzione, costruito da punti, discontinuo, atomizzato. Le cose sembrano accelerare perché non hanno né un ordine e né una stabilità⁷⁵. L'uomo non è quindi più padrone del suo tempo.

Inoltre, nella post-modernità, l'uomo non ha più potere sulla natura, ma è la tecnica ad avere potere sull'uomo e sulla natura. La tecnica ormai si muove fuori dal rapporto uomo-natura, allo stesso tempo, essa è condizione essenziale per l'esistenza dell'uomo, è strumento di cui si serve per dominare la natura e l'ambiente intorno a sé, diventando il mondo in cui abita.

Ma la tecnica funziona secondo le regole della razionalità e i criteri della funzionalità e dell'efficienza, subordinando le stesse esigenze dell'uomo.

Il mondo oggi funziona anche secondo la logica capitalistica e di mercato che vengono vissute come se fossero una legge di natura a cui non ci si può sottrarre.

In questo quadro, anche l'identità vacilla, in quanto l'identità personale e sociale è data dal ruolo che viene ricoperto attraverso le prestazioni svolte all'interno del mondo. Nel mondo del consumismo, dove gli oggetti durevoli vengono sostituiti da prodotti destinati al degrado immediato, l'individuo si ritrova senza più punti di riferimento. Il tempo post-moderno, della tecnica e del mercato, è un tempo detemporalizzato, che porta alla scomparsa di ogni tensione narrativa, creando una crisi. La dispersione del tempo provoca un'incapacità del narratore nel riunire gli eventi intorno a sé, nel donargli senso e significato. L'identità, priva di un mondo durevole, rassicurante e solido, diventa incerta e problematica, dove anche lo spazio della libertà diventa indefinito. Infatti, in una cultura del consumo dove nulla è durevole, anche la libertà non è più la scelta di un sentiero che disegna una biografia e le identità possono essere indossate e scartate come la cultura del consumo ci ha insegnato a fare con gli oggetti.

La mancanza di un ordine del tempo non porta a maggiore libertà, ma allo smarrimento. La libertà del viandante è la libertà della sua erranza e il desiderio di scoprire terre sconosciute, guidato dallo scopo della meta ma capace di attraversare le terre come fossero la sua casa, avendo la sensazione di poter dominare il processo temporale.

⁷⁵ Byung-chul Han, *Il profumo del tempo, l'arte di indugiare sulle cose*, Vita e pensiero, Milano 2017.

Il viandante vede in questa assenza di confini la grande occasione perché nasca un'identità senza la comoda protezione dell'appartenenza. Il prossimo, sempre meno specchio di sé stesso e sempre più "altro", obbliga tutti a fare i conti con la differenza.

Nell'opera "L'etica del viandante"⁷⁶, Umberto Galimberti rappresenta l'uomo di oggi, bisognoso e desideroso di una nuova etica condivisa che si fa interprete di un nomadismo che rifiuta il gioco fittizio delle identità costruite. Per il filosofo, solo se saremo disposti a rinunciare alle nostre radicate convinzioni, l'assenza di confini ci offrirà un modello di cultura che educa perché non immobilizza, perché de-situa, scongiurando quella identità che è data esclusivamente dalla nostra appartenenza.

Si tratta di un'appartenenza più grande, che non chiede allo straniero che incontra un'integrazione, ma il riconoscimento della sua alterità, è l'appartenenza alla stessa umanità.

E quando questo tipo di incontro favorito dal dialogo non avviene, si rimane vittima di un altro tipo di reciprocità, la reciprocità della guerra e della violenza, che ripone uno sguardo nemico sullo straniero.

Il prossimo non è chi incontriamo sul nostro cammino e chi ci chiede aiuto. Il prossimo siamo noi quando "ci facciamo prossimi" alle condizioni di povertà che sulla via possiamo incontrare. Per incontrare il prossimo è necessario offrire all'altro quel soccorso che desidereremmo ricevere nelle sue condizioni. Si tratta della regola d'oro riconosciuta da molte religioni.

C'è un legame tra identità e prossimità, come anche tra identità e tempo:

Il cammino del pellegrino non è l'intervallo che separa il luogo di partenza dalla meta, non è uno spazio vuoto da attraversare il più velocemente possibile, ma il percorso è costitutivo del cammino stesso. Questo differenzia il pellegrino dal turista: quest'ultimo non è in cammino, i passaggi da un luogo ad un altro sono per lui percorsi vuoti che non meritano una visita, egli non conosce alcun attraversamento, dappertutto è nel *qui e ora*. L'esperienza di oggi è caratterizzata proprio dalla povertà dei luoghi di passaggio, "accelerare" è un modo per far scomparire il tempo e lo spazio intermedi, ovvero il tempo della durata. Tutto deve essere reso disponibile qui e ora, distruggendo quegli intervalli col fine di rimuovere ogni lontananza e distanza. Ma, eliminando il "tra" il significato della vita umana e del mondo si impoverisce. La densità di eventi, informazioni, immagini ha come conseguenza l'impossibilità di indugiare sulle cose. Anche per Proust l'epoca

⁷⁶ *L'etica del viandante*, ivi.

dell'affanno uccide ogni contemplazione. Nella sua ricerca del tempo perduto, l'io, a causa della detemporalizzazione dell'esistenza, si frammenta in una successione di adesso perdendo ogni continuità e dimora. Per Byung-chul Han il romanzo di Proust è un tentativo di restituire stabilità all'identità che si trova in crisi a causa della crisi del tempo. Anche Heidegger in *Essere e Tempo*, ripone lo sguardo sulla frammentazione del tempo che provoca una progressiva dissociazione dell'esistenza umana. Anche lui riconosce il vuoto d'essere che si accompagna all'accelerazione, egli parla di "incapacità dispersiva a soffermarsi" riferendosi alla sua epoca che produce incapacità al riposo e alla lentezza. L'accelerazione compensa l'assenza della durata e la carenza di essere. La strategia temporale e identitaria di Heidegger consiste nel restituire significatività al tempo, reinserendolo nella storia, affinché non si disperda in una successione di eventi vuota di senso. Compie questo passaggio ripiegando su un concetto esistenziale di storia. Egli, per ridare significatività alla storia non le dona un senso di natura teologica e teleologica, ma lega il tempo al sé, contrapponendo l'Esserci (il sé autentico), al "si" impersonale (si dice, si pensa, si fa, ...), fenomeno caratteristico della modernità. Sintomo dell'esistenza inautentica è la mancanza di tempo, mentre l'esistenza autentica dispone sempre di tempo, perché il tempo è il sé. In questi termini la strategia del tempo di Heidegger è una strategia della durata, un tentativo di ricostruire il perduto dominio sul tempo a partire da una mobilitazione esistenziale su di sé⁷⁷.

È a questo punto che possiamo dire che l'esperienza del pellegrinaggio, può diventare occasione per l'uomo contemporaneo (in preda al tempo della tecnica e del mercato), di vivere il suo tempo, il tempo del suo sé, per riscoprire il suo reale legame con la natura e con gli altri. Si tratta di un tempo eterno e caratterizzato da un movimento circolare che permette al viandante di raccogliersi e di riposare nel suo sé contemplativo. L'indugiare contemplativo simboleggia un abitare che non necessita di alcuna meta, "tutto il *qui* si raccoglie in un eco nel *là*".

Anche la bellezza delle cose non la si può trovare nel "godimento immediato": la bellezza di qualcosa appare alla luce di un'altra ed è generata da una sintesi contemplativa. Per la filosofia, solo nell'indugiare contemplativo si ha accesso al Bello e al Vero.

La concezione antica di "tempo libero" implica un'attività umana che si riferisce al pensiero come *theorein*, ovvero come esame contemplativo della verità, non si tratta di

⁷⁷ *Il profumo del tempo, l'arte di indugiare sulle cose*, ivi.

ozio o pigrizia, ma di un modo di indugiare sulle cose che presuppone un raccoglimento piuttosto che una dispersione.

All'uomo odierno, questa maniera di intendere il tempo libero risulta inaccessibile e incomprensibile. In un mondo assorbito da efficienza e produttività, l'uomo deve produrre sempre qualcosa di utile e necessario. In più, circondato da oggetti di consumo e riducendo la sua unica attività al lavoro e il suo tempo libero ad esperienze fugaci e a breve termine, l'individuo perde la sua capacità contemplativa.

La vita contemplativa, come pratica di durata, interrompe il tempo del lavoro, fondando un altro tempo. Per Aristotele, "contemplare" non è un modo di vivere passivo, ma è un'attività del pensiero libera da qualsiasi costrizione e interesse, e in questo senso è divina. L'essenza dell'agire consiste, in termini temporali, nel far nuovamente iniziare il tempo, interrompendo il corso automatico della quotidianità. E per interromperlo è necessario fermarsi, per poter avere accesso a ciò che è totalmente altro e a quelle esperienze che trasformano. Il pensiero, infatti, senza tempo e quiete, non è in grado di approfondirsi, di arricchirsi e di slanciarsi verso qualcosa di altro divergente da sé, divenendo anch'esso effimero, transitorio e incapace di comunicare con ciò che dura.

La contemplazione, dal latino *contemplatio*, che deriva da *cum-templum*, etimologicamente tradotto con "l'attenta osservazione del volo degli uccelli nello spazio del cielo", è esperienza dello spirito che si affianca alla meditazione. Anche la meditazione è un'attività spirituale che ha come significato latino di "curarsi di qualche cosa, riflettere", fermare la mente a lungo e con intensa concentrazione spirituale sopra un oggetto del pensiero.

Il pensiero meditante si differenzia dal calcolo o dalla mera attività intellettuale.

"Meditare" dall'alto-tedesco antico, *sinnan*, si traduce con "essere in cammino". Il pensiero calcolante dell'uomo lavoratore di oggi, non è mai in cammino. Per meditare, è necessario qualcosa che non sia lavoro, come il cammino, dove serve solo camminare.

Talvolta il percorso porta il viandante ad esitare, ad arrestarsi, momento in cui si percepisce il silenzio.

Si tratta dell'*epochè contemplativa* di Heidegger che indica il "fermarsi", il "durare", il "dimorare in sé" e che, al posto di intervenire, lascia accadere e avvenire.

Tra la vita attiva del lavoro e l'indugiare contemplativo vi è uno stretto legame. La vita contemplativa senza azione è cieca e la vita *activa*, quella del lavoro, senza contemplazione è vuota, come sostiene Byung-chul Han.

Ne è testimone, Thích Nhất Hạnh monaco buddhista vietnamita, che, attraverso i suoi insegnamenti, segnati dai principi di non-violenza e dall'azione compassionevole, ha affiancato alla vita contemplativa il suo impegno nell'attività sociale e politica, adoperandosi anche in favore dei profughi di tutto il mondo.

Il monaco è stato maestro di meditazione e ha dato vita a un modo di praticare la meditazione attraverso la camminata. La sua dottrina filosofica nasce dall'idea di un modo di vivere che ha come scopo la pace in sé stessi per poter essere costruita e donata agli altri.

La pace che il pellegrino ricerca nel suo cammino è un tipo di pace interiore necessaria a raggiungere, in modo autentico, l'altro.

Bibliografia:

- Appadurai Arjun, *Modernity at large*, Minnesota Univesity, Minneapolis 1996, trad. it. P. Vereni, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001
- Augé Marc, *Où est passé l'avenir? Paris*, Editions du Panama 2008, trad. it. G. Lagomarsino, *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Elèuthera, Milano 2009
- Bauman Zigmunt, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Bari 2010
- Bauman Zigmunt, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011
- Bauman Zigmunt, *Vite di corsa*, Il Mulino, Bologna 2009
- Bodei Remo, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009
- Byung-chul Han, *Il profumo del tempo, l'arte di indugiare sulle cose*, Vita e pensiero, Milano 2017
- Cardini Franco, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Editore Vecchiarelli, Roma 1996
- Caselli Giovanni, *I cammini dei Pellegrini. Narrazione, storia, antropologia del pellegrinaggio*, Pacilli Editore, Manfredonia 2018
- Collins-Kreiner Noga, *Ricerca il pellegrinaggio. Continuità e trasformazioni. Annali della ricerca sul turismo*, 2010
- Combi Mariella, *Costruire tempi diversi, su e giù nelle storie in "Il tempo degli altri"* (a cura di) Luigi Marinelli, Matilde Mastrangelo, Barbara Ronchetti, Sapienza Università Editrice, 2018
- Cozzo Paolo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Carocci Editore, Roma 2021
- Dei Fabio, *La densificazione delle cose: economie del dono e musei etnografici in La densità delle cose, oggetti ambasciatori tra Oceania ed Europa*, Pacini editore, 2015
- Égérie, *Journal de Voyage (Itinéraire), introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. Maraval*, Università del Piemonte Orientale, Biblioteca digitale di

- testi latini tardoantichi, Parigi 1982. *Peregrinatio Egeriae*, Edizione digitale a cura del gruppo digilibLT, scheda catalografica (a cura di) C. Mazzucco. Egeria, *Diario di viaggio. Introduzione e note di Elena Giannarelli*, Feltrinelli, Milano 1992
- Eriksen Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, H. Aschehoug & Co., Oslo 2001, trad. It. G. Lagomarsino e S. Fresko, *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era dell'informatica*, Elèuthera, Milano 2003
 - Evans-Pritchard Edward, *The Nuer*, Università di Oxford 1940, trad. it. B. Bernardi, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli, Milano 1975
 - François–Xavier de Villemagne, *Pèlerin d'Orient. À pied jusqu'à Jérusalem*, Éditions Transboréal, 2009
 - Galimberti Umberto, *L'etica del viandante*, Feltrinelli, Milano 2023
 - Gehlen Arnold, *Der mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1950; tr. It., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983
 - Guagnano Maria (a cura di), *I luoghi santi. Adomnato di Iona*, Collana Quaderni di Invigilata Lucernis, Edipuglia, 2009
 - Günther Anders, *L'uomo antiquato vol.II Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
 - Hunt E.D., *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire* 1982. L'edizione di base curata da P. Geyer e O. Kuntz, Brepols 1965
 - Laplantine François, *Identità e meticcio*, Elèuthera, Milano 2011
 - Le Breton David *La vita a piedi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022
 - Le Breton David, *Camminare, elogio dei sentieri e della lentezza*, Edizioni dei cammini, Roma 2015
 - Le Breton David, *Il mondo a piedi, elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano 2003
 - Le Breton David, *Sul silenzio, fuggire dal rumore del mondo*, Raffaello Cortina Editore, Gravelona Toce (VB) 2018
 - Le Goff Jacques, *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Laterza, Bari 1996
 - Leonardi Claudio, *Il pellegrinaggio nella cultura medievale*, in Romei & Giubilei. *Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Electa, Milano 1999
 - McCall G. & Simmons J.L., *Problemi dell'osservazione partecipante*, AddisonWesley, Cambridge 1969

- Meloni Pietro, *Oggetti ordinari*, da *Etnografie del contemporaneo II: il post-agricolo e l'antropologia*, n° 34-36, Editrice La Mandragora, 2013-14
- Ohler Norbert, *Vita pericolosa dei pellegrini nel medioevo. Sulle tracce degli uomini che viaggiavano nel nome di Dio*, Editore Piemme, Casale Monferrato 1996
- Oursel Raymond, *Pellegrini del medio evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Edizioni Jaca Book, Milano 1979
- Porcelloni Leonardo, *Pellegrinaggio e ospitalità lungo la via francigena: rivitalizzazione delle aree rurali e mobilità terapeutiche* in *Turismo e psicologia*, rivista interdisciplinare di studi, ricerche e formazione, 2021
- Primo Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1965
- Remotti Francesco (a cura di), *Sull'identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021
- Sansot Pierre, *Sul buon uso della lentezza*, Mondolibri, Milano 1999
- Thoreau Henry David, *Camminare*, Mondadori, Milano 2009
- Tramontana Antonio, *Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Ghelen*, Number 7, Università degli studi di Messina, Year V / July 2016

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare, innanzitutto, i pellegrini che si sono resi disponibili alla realizzazione della tesi, senza dei quali mai avrei potuto compiere questo studio.

Un ringraziamento va anche agli amici che mi hanno sostenuta e accompagnata al lavoro, in particolare, al Professor Franco Tadini, che mi ha supportato nella parte della ricerca storica.

Un ringraziamento al corpo docente che mi ha guidata in tutto il percorso universitario, e in particolare ai docenti che mi hanno seguita nel lavoro di scrittura della tesi: la Professoressa Gaia Cottino, docente di Antropologia della contemporaneità e il Professor Edoardo Simonotti, docente di Filosofia della comunicazione interculturale.

Ringrazio anche i miei familiari, che, sempre, mi sono vicini.

Infine, ma non meno importanti, ringrazio compagni di viaggio, di studio e di lavoro che mi hanno donato la loro presenza, grazie ai quali non è mai mancata la motivazione e la forza per proseguire.