



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in Lettere Moderne

Tesi di Laurea

*“Stranieri e pellegrini sulla terra”.
Metamorfosi dell’homo viator
nella letteratura contemporanea*

Relatore
Prof. Luigi Marfè

Laureando
Matteo Lazzarotto
n. matricola 1232838 / LT

Anno Accademico 2022/2023

... ove tende
Questo vagar mio breve ...?
Giacomo Leopardi

INDICE

INTRODUZIONE.....	7
CAPITOLO I - PER UNA STORIA LETTERARIA DEL PELLEGRINAGGIO.....	11
1. Gli <i>Itineraria</i> in Terrasanta.....	11
2. Pellegrinaggio come allegoria.....	16
3. Oltre l'esperienza religiosa.....	23
CAPITOLO II - FILOSOFIE DEL CAMMINARE.....	28
1. L'estetica romantica e la riscoperta del camminare.....	28
2. Il viaggio come alternativa.....	31
3. Pellegrinaggi contemporanei.....	34
CAPITOLO III - IL PELLEGRINO.....	42
1. La partenza.....	42
2. Il bagaglio.....	47
3. Il corpo.....	52
CAPITOLO IV - LA STRADA.....	58
1. Il paesaggio.....	58
2. Gli incontri.....	64
3. La meditazione.....	66
4. La meta.....	73
BIBLIOGRAFIA.....	78

INTRODUZIONE

Questa tesi si propone di indagare lo spazio che in letteratura è stato dedicato alla duplicità costitutiva dell'esperienza del pellegrinaggio: da un lato, il viaggio fisico che ha come termine il raggiungimento della meta; dall'altro, la personale e intima ricerca interiore, più sfuggente rispetto al percorso compiuto a piedi. L'esperienza del pellegrinaggio si presta a incarnare l'idea di vita come viaggio, poiché nella meta è ben rappresentata quell'inquietudine dell'animo umano, che sempre anela a trovare risposte soddisfacenti e risolutive alle sue istanze. Il resoconto del pellegrinaggio si caratterizza così come una peculiare declinazione della letteratura di viaggio: non una semplice ricerca di avventura, non un girovagare vagabondo, la «viandanza»¹ trova la sua ragion d'essere nella sua costante tensione verso una destinazione.

Nei primi due capitoli vengono ripercorse, con uno sguardo anche all'evoluzione storica del fenomeno, le tappe che il tema del pellegrinaggio ha attraversato nella letteratura occidentale, a partire dalle prime testimonianze del pellegrinaggio cristiano, per arrivare fino alle esperienze di *viatores* contemporanei. Il primo capitolo, in particolare, si concentra inizialmente sull'evoluzione del genere degli *Itineraria* in Terrasanta, una particolare declinazione della letteratura odeporica che si sviluppa a partire dai primi pellegrinaggi a Gerusalemme nel IV secolo, e che continueranno poi per tutto il Medioevo. Si sofferma poi sull'ingresso di questo tema, in letteratura, come metafora: se da un lato esso trova spazio nei drammi allegorici cristiani, la “massificazione” del fenomeno, che trascura in parte la sua dimensione ascetica, introduce nuove possibilità al suo utilizzo.

Il secondo capitolo, invece, tratta del pellegrinaggio a partire dalla rivoluzione romantica che, muovendo dalla devozione per la natura, riconosce nel viaggio a piedi la possibilità di trovare un senso, non tanto nel raggiungimento della meta, quanto nella

¹ L. Nacci, *Viandanza. Il cammino come educazione sentimentale*, Bari, Laterza, 2018.

semplice immersione nella natura stessa. Si sofferma poi sui racconti di Richard Francis Burton e Pierre Loti, due “pellegrini-esploratori” dell’Ottocento. Più che il sentimento religioso, è la *curiositas* che li spinge all’esperienza del pellegrinaggio. Sono qui introdotte anche delle figure di pellegrini contemporanei – i cui resoconti sono analizzati nei successivi capitoli – alle prese con la propria introspezione, pur lontana dal sentimento religioso che caratterizza i pellegrini medievali. Fa eccezione l’opera di Paulo Coelho, che rilegge il Cammino di Santiago attraverso uno sguardo che s’intreccia a pratiche esoteriche.

Gli ultimi due capitoli si concentrano invece sulle trasformazioni contemporanee del pellegrinaggio, con particolare riferimento a quelle che hanno coinvolto il viaggiatore e i suoi itinerari. Il terzo capitolo si sofferma sulla figura del pellegrino, cercando di comprendere le ragioni che lo spingono ad intraprendere un’avventura così distante dalla quotidianità. Qui si indaga l’essenzialità della figura del viandante, muovendo dalla preparazione del bagaglio, puntando lo sguardo sul rinnovato rapporto con il proprio corpo e sulla riscoperta del suo mondo interiore.

Il quarto capitolo riflette infine sull’esperienza della strada e sulla molteplicità di stimoli che può offrire all’*homo viator*. Si analizzano il particolare rapporto che s’instaura tra il paesaggio e il viaggiatore che lo attraversa; l’esperienza della strada che offre occasioni di continua sperimentazione; nuove modalità di rapportarsi con l’altro e di creare comunità. Viene approfondito anche il rapporto che il camminante impara a costruire con sé stesso, attraverso una condizione di solitudine che si apre ad un costante incontro con l’imprevisto, sperimentando il bisogno di una ulteriorità di senso.

Se la metafora della vita come viaggio, e particolarmente come pellegrinaggio, ha riscosso successo fin dall’antichità, diventa ineludibile sostare proprio sul tentativo di ridefinizione di questo paradigma: quali sono le urgenze che spingono il baumaniano *homo consumens* a farsi *homo viator*? E le sue aspettative rispetto ad una esperienza che pare tanto anacronistica? A quali conclusioni perverrà una volta portato a termine il suo viaggio?

Il tentativo è quello di scandagliare l’esperienza contemporanea del pellegrinaggio, che necessariamente muta con il variare dell’esperienza sociale attuale.

Per questo motivo, i temi vengono affrontati attraverso un commento che si nutre anche di contributi provenienti dalla filosofia, dalla psicologia e dalla sociologia. Ulteriori suggestioni sono offerte dalla poesia e dal *landscape writing*.

Le prime ragioni da cui nasce questo studio sono da ricercare nella proposta che, nel 2015, mi ha fatto mio padre: percorrere assieme a lui il Cammino di Santiago. Solo poche settimane prima avevo visto il film di Sean Penn, *Into the Wild* (2007), tratto dall'omonimo libro di Jon Krakauer (1996). La pellicola racconta la storia di Christopher McCandless, un promettente neolaureato che agli inizi degli anni Novanta, stanco della società borghese alla quale appartiene, abbandona ogni cosa per mettersi in viaggio, inseguendo un'esistenzapregna di entusiasmo e verità, sulle orme dei suoi miti letterari, Jack London, Henry David Thoreau, Lev Tolstoj. Il film esercitò su di me un magnetismo inaspettato, grazie alle riprese di una natura selvaggia e alla storia di una vita vissuta tanto intensamente. L'idea di poter vivere in prima persona un'avventura inebriante quale poteva essere un pellegrinaggio lungo ottocento chilometri mi portò così ad accogliere con entusiasmo la proposta di mio padre. È stata un'esperienza vissuta in prima persona che, come sperimentano tutti i pellegrini, lascia il desiderio di mettersi nuovamente in cammino.

CAPITOLO I

PER UNA STORIA LETTERARIA DEL PELLEGRINAGGIO

1. Gli *Itineraria* in Terrasanta

Nel 333 d.C. un anonimo funzionario imperiale proveniente dall'Aquitania, noto come Pellegrino di Bourdeaux, giunse a Gerusalemme attraverso un viaggio di cui lascia traccia nel suo *Itinerarium Burdigalense*. Questo scritto rappresenta una delle prime testimonianze di rilievo sul pellegrinaggio in Terrasanta.

È a Costantino, al vertice dell'Impero romano in questi anni, che si deve il merito di aver dato un nuovo e forte impulso al pellegrinaggio verso la Terrasanta nella tardoantichità. Con l'editto di Milano del 313 i cristiani ottennero la libertà di culto, ma il sostegno che Costantino diede a questa ristretta comunità religiosa si manifestò concretamente anche attraverso altre modalità. Parallelamente alla promulgazione della nuova legge, infatti, l'imperatore avviò un importante ammodernamento e riorganizzazione della città di Gerusalemme e di tutti quei luoghi che nei testi sacri erano stati lo sfondo della vita, della morte e della resurrezione di Gesù.² L'emblema di questa grande operazione fu l'edificazione della basilica dell'*Anastasis* in corrispondenza del luogo sacro del Calvario e del Sepolcro. Il nuovo tempio sostituì quello dedicato a Venere che, due secoli prima, Adriano aveva fatto costruire in quella Gerusalemme pagana a cui aveva dato il nome di *Ælia Capitolina*. Si trattò dunque della fondazione di una «vera e propria tradizione topografico-leggendaria»³, che, unita all'appena concessa libertà religiosa, può ben spiegare l'afflusso di pellegrini che questi luoghi cominciarono a registrare nel corso del IV secolo d.C.

Alla diffusione del pellegrinaggio che verrà denominato *Iter Hierosolymitanum* si accompagnò il definirsi di un nuovo genere letterario-memorialistico: quello degli *Itineraria in Terrasanta*, che si caratterizzavano come una nuova declinazione della

² F. Cardini, L. Russo, *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, Lucca, La Vela, 2019, pp. 12-13.

³ Ivi, p. 13.

letteratura odeporica romana. In questi testi «alle talora precise, talaltra sfumate o chiaramente compilatorie descrizioni geografiche e monumentali della Terrasanta, si unisce un sentimento religioso sovente intimo e delicato, più spesso tuttavia esteriorizzato e attento semmai a cerimonie, occasioni liturgiche o anche a situazioni e abitudini locali». ⁴ Il genere degli *Itineraria* rende manifeste le motivazioni che spingevano i pellegrini dei primi secoli a compiere viaggi così impegnativi e ricchi di insidie: ci si recava in Terrasanta perché si volevano osservare le tracce concrete del passaggio di Cristo sulla terra, e questa istanza ben s'inscriveva in un rapporto con il sacro proprio della tardoantichità, che necessitava di concretezza e che spingeva i credenti dell'epoca a ricercare quei «punti in cui il mondo visibile e l'invisibile s'incontravano sulla terra». ⁵

Di questo si trova riscontro nella prima riga conservata dell'*itinerarium* di Egeria, una monaca galiziana che compie il suo viaggio in Terrasanta, in Egitto e in altri luoghi del vicino oriente tra la Pasqua del 381 e quella del 384, e il cui diario di viaggio ci è pervenuto in forma mutila. Il testo che oggi possiamo leggere si apre poco prima dell'ascesa al Sinai. Narrando di quei luoghi, la monaca annota che «ci venivano mostrati secondo le Scritture». ⁶ E ancora, poco più avanti (ma le iterazioni sono una delle caratteristiche strutturali di questo testo e contribuiscono alla definizione di uno stile che è stato definito «epico» ⁷), Egeria racconta che le guide che accompagnavano il gruppo «mostravano ad uno ad uno per questa valle i luoghi che stanno nelle Scritture». ⁸ I testi sacri fungevano quindi da guida per le diverse tappe del viaggio, e per questo motivo il pellegrinaggio stesso assumeva i contorni di «una sorta di celebrazione liturgica, attraverso una geografia sacra dove il paesaggio è reliquiario». ⁹

Questo imprescindibile legame tra viaggio e Scritture è testimoniato anche dalla ricorrenza di dimostrativi come *ipse*, attraverso i quali Egeria vuole indicare che i luoghi

4 Ivi, p. 174.

5 P. Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 7-8, cit. in F. Cardini, L. Russo, *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, cit., pp. 26-27.

6 Egeria, *Diario di viaggio*, Milano, Paoline, 1992, p. 27.

7 F. Cardini, L. Russo, *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, cit., p. 88.

8 Egeria, *Diario di viaggio*, cit., p. 130.

9 M. Pregliasco, *Linguaggi e figure dello spazio nei viaggi d'Oltremare (sec. XIV-XV). Rassegna di testi e studi*, in «Lettere Italiane», Firenze, Olschki, 48, 4 (1996), p. 628.

attraversati sono *proprio quelli* di cui parla la Bibbia. La necessità di calcare con i propri passi i luoghi dei testi sacri non muove tuttavia da dubbi o incertezze rispetto alle questioni di fede. Il suo percorso, infatti, non nasce della volontà di *conoscere*, ma dal desiderio di *ritrovare* quei medesimi luoghi verso i quali tanto si era viaggiato con la mente durante la lettura dell'Antico e del Nuovo Testamento.¹⁰

La convergenza di concretezza e spiritualità in un preciso spazio fisico non può che generare meraviglia, e tale sentimento si esprime nel linguaggio attraverso l'uso di superlativi e aggettivi volti ad esprimere vastità, immensità e grande bellezza.¹¹ Ne è esempio la descrizione della valle del Sinai:

Poi, a piedi, siamo arrivati ad un luogo in cui quei monti, fra cui passavamo, si aprivano e formavano una valle senza fine, immensa, tutta pianeggiante e bellissima; e al di là della valle appariva il monte santo di Dio, il Sinai.¹²

Se «la descrizione topografica segue le regole della *laudatio*»¹³ è perché solo attraverso questa modalità si può rendere onore ai luoghi sacri.

Sull'*itinerarium* di Egeria sosta nel 680 anche Valerio, un monaco che in una lettera indirizzata ai suoi confratelli di un'abbazia della regione del Bierzo, dalla quale proveniva anche la monaca, così annota:

È dato apertamente di intendere che, mentre cercava di raggiungere l'altezza del Regno dei cieli [...] salendo in maniera infaticabile sui vertici inaccessibili di tante montagne, con l'aiuto del Signore sopportò facilmente con animo fervente le privazioni causate da una così grande altezza. [...] Perché, calpestando questo mondo nel rigore delle privazioni, in pace e gloria di esultanza ha guadagnato il paradiso.¹⁴

Valerio, dunque, vuole sottolineare come le asperità, che sono parte integrante dell'esperienza del pellegrinaggio, siano allo stesso tempo necessariamente passaggi imprescindibili di quell'itinerario spirituale che conduce alla salvezza, ed è in particolar modo la difficoltosa salita dei Monti Sacri a configurarsi come «esperienza

10 E. Giannarelli, *Introduzione*, in Egeria, *Diario di viaggio*, cit., p. 88.

11 *Ibidem*.

12 Egeria, *Diario di viaggio*, cit., p. 127.

13 M. Pregliasco, *Linguaggi e figure dello spazio nei viaggi d'Oltremare (sec. XIV-XV). Rassegna di testi e studi*, cit., p. 628.

14 Egeria, *Diario di viaggio*, cit., p. 281.

propriamente ascetica».¹⁵

L'*Iter Hierosolymitanum*, nato durante l'impero costantiniano, era destinato ad avere una vita lunga più di un millennio. Il periodo di massimo splendore si ebbe tra Trecento e Cinquecento, quando, pur continuando a caratterizzarsi come esperienza elitaria, il pellegrinaggio verso Gerusalemme conobbe una vera e propria "massificazione".¹⁶ Se consideriamo le esperienze del pellegrinaggio tra Trecento e Quattrocento, provenienti dal territorio italiano, ci rimangono infatti numerose testimonianze in volgare. Queste narrazioni, tuttavia, vedono in parte ridursi lo spazio concesso alla dimensione religiosa in favore di un'apertura ad altri interessi.

L'attenzione riservata ai luoghi sacri continua a essere presente (si pensi che come guide si usavano, oltre ai resoconti di altri pellegrini, delle liste in cui ai diversi luoghi erano abbinati le indulgenze che si potevano ottenere visitandoli), ma ad essa si accosta anche una particolare curiosità per le diverse culture con cui si entrava in contatto. Questo spirito osservatore si tradusse nella descrizione di genti, luoghi, animali che prima della partenza si potevano solo immaginare attraverso la lettura di testi di altri viaggiatori. Quelli dei pellegrini basso-medievali, infatti, si caratterizzano come «appunti di viaggiatori immersi ormai in un'avventura odeporea moderna, per certi versi quasi pre-turistica».¹⁷ Si prenda ad esempio il *Libro d'Oltramare* di Niccolò da Poggibonsi, un francescano che compì il suo pellegrinaggio nel Vicino Oriente tra il 1356 e il 1350. Così egli descrive, con tono di «sprezzante superiorità», gli arabi che incontra nel suo percorso e che sono considerati «alla stregua di veri e propri animali»:¹⁸

E quello medesimo di trovamo fra quelle montagne arabi salvatichi colle loro moglie, e aveano tanti arabi piccolini co-loro che io non credevo che di così trista gente e di così misera tanti ne fusse nati. E tutti erano ignudi, maschi e femine, e tutti neri, e le cose loro erano coperti di peli di cammelli; e avevano molti cammelli e altro bestiame assai.¹⁹

15 F. Cardini, L. Russo, *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, cit., p. 64.

16 P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma, Carocci, 2021, p. 154.

17 F. Cardini, L. Russo, *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, cit., p. 204.

18 A. Lanza, M. Troncarelli (a cura di), *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 10.

19 N. da Poggibonsi, *Libro d'Oltramare*, in A. Lanza, M. Troncarelli (a cura di), *Pellegrini Scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, cit., p. 129.

Essere pellegrini cristiani in una terra dominata dagli arabi non è facile, e se questi ultimi non impediscono il viaggio, certo fanno in modo di renderlo difficoltoso e incerto. Ecco cosa racconta Giorgio Gucci a proposito del pellegrinaggio compiuto nel 1384:

In detto viaggio grandi dispiaceri e gran villanie dai detti Saracini ricevemmo [...]. Prima ci offedevano di parole e di bestemmie pessime quanto potevano; poi ci cavavano i cappucci di capo; poi ci mettevano così nelle calche i loro piedi tra gambe per farci cadere; e poi quelli che vanno a cavallo ci mandavano i cavalli addosso, faccendoci a essi mordere e dare de' calci. Poi dalle finestre o da terra ci gittavano l'acqua addosso, sputavanci nel viso, gittavanci la polvere nel viso, davanci de' sassi, delle mazze, delle pugna, delle gotate: e tutto per paura di peggio ci convenia sofferire.²⁰

Le asperità del percorso però non si limitano a tali angherie: a queste vanno a sommarsi molti altri fattori come, per esempio, la pericolosità delle tempeste e la violenza dei predoni Saraceni durante la traversata del mediterraneo che veniva effettuata a bordo di navi veneziane spesso inadatte a tale viaggio. Ma forse l'ostacolo più difficile da affrontare era il deserto, come testimonia Lionardo di Niccolò Frescobaldi, compagno di viaggio del Gucci, in un passo dove l'asperità di questo paesaggio è resa attraverso «il lessico dell'oppressione e della fatica»:²¹

Il paese dove eravamo allotta era una schiena di sassi arsicciati dal sole, e quella arsicciatura leva dipoi il vento d'in sulle pietre; e quella è la rena che è per lo deserto, e molti poggi v'ha che sono tutti di pietre iscoperte; e come il sole inarsiccia la pietra, il vento la porta via, e altra rena non è in quello paese perché non vi piove mai. E quando trae vento, trasporta la detta arena da un luogo all'altro, e chi vi si trovasse sarebbe a pericolo di morte. Noi tendevamo ogni sera il padiglione e stavamovi sotto, ma le più mattine ci trovavamo tutti gli occhi e gli orecchi e le nari del naso piene di rena, e non avevamo quasi acqua da lavarci il viso.²²

Questi pellegrini-scrittori rivelano la *curiositas* tipica di chi lavora come mercante, e si può a buon diritto parlare di loro come degli «scopritori di mondi e di

20 G. Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, in A. Lanza, M. Troncarelli (a cura di), *Pellegrini Scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, cit., p. 301.

21 M. Pregliasco, *Linguaggi e figure dello spazio nei viaggi d'Oltremare (sec.XIV-XV). Rassegna di testi e studi*, cit., p. 632.

22 L. di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Terrasanta*, in A. Lanza, M. Troncarelli (a cura di), *Pellegrini Scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, cit., p. 190.

uomini, attraverso un recuperato rapporto con il suolo nudo sul quale camminano, mettendo un piede davanti all'altro, lasciando prevalere in sé stessi l'antico istinto nomade».²³

Il pellegrinaggio gerosolimitano è destinato nei secoli successivi a diventare una pratica sempre meno diffusa, fino a conoscere un vero e proprio declino nel corso del Cinquecento.

Diversi fattori portarono all'abbandono di tale itinerario, come l'insediamento in Terra Santa degli Ottomani, molto meno permissivi verso i pellegrini cristiani rispetto ai Mamelucchi che avevano controllato Bisanzio in seguito alla caduta dell'Impero Romano d'Oriente. Altre spiegazioni si possono ritrovare nella moltiplicazione in Occidente di pellegrinaggi minori che andavano a sostituirsi alla Terrasanta come metodo per ottenere indulgenze, o nel crescente successo dei giubilei romani.²⁴ Queste interpretazioni manifestano tuttavia la loro parzialità: nel primo Cinquecento, infatti, si giunge ad una «profonda riflessione sul senso del pellegrinaggio»²⁵ e si comincia a comprendere che la vera esperienza di crescita spirituale non necessita di una sua controparte concreta, fisica. La riflessione sul pellegrinaggio rientra quindi in una più generale necessità di ricollocare nell'interiorità l'esperienza religiosa, un'esigenza che sfocerà nella riforma protestante e culminerà con il veto posto alla pratica del pellegrinaggio da parte dello stesso Lutero.

2. Pellegrinaggio come allegoria

Tra il Duecento e il Trecento la figura del pellegrino trova in letteratura una nuova declinazione tematica nei poemi allegorico-didascalici cristiani. In questi testi l'*homo viator* diventa una metafora perfetta per descrivere il cammino spirituale del credente, il quale, se vuole raggiungere la salvezza, deve mettere in conto sul suo percorso rinunce, asperità, pericoli. Tutti questi ostacoli sono prove che riuscirà a superare solo grazie alla

23 M. Pregliasco, *Linguaggi e figure dello spazio nei viaggi d'Oltremare (sec. XIV-XV). Rassegna di testi e studi*, cit., p. 638.

24 P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, cit., p. 161.

25 *Ibidem*.

solidità della propria fede.

Walter Hilton (1340/45-1396), nella sua *Scala di perfezione* (scritta probabilmente verso la fine degli anni '80 del Trecento), parla della contemplazione di Dio come unico traguardo spirituale a cui anelare, ed è rappresentata nel gioco allegorico dalla città di Gerusalemme. Così egli descrive la via da percorrere per raggiungerla:

The way is long and perilous, and full of great thieves and robbers and many other hindrances there be that befall a man in his going, and also there be many several ways as it seemeth leading thitherward. And many men travelling thitherward are oftentimes killed or robbed, and so may not come to that place which they desire. Nevertheless, there is one way, the which whosoever taketh and holdeth to it, I will undertake (saith he) he shall come to that city of Jerusalem, and shall never lose his life, nor be slain, nor die by default, though he should oft be robbed and well beaten, and suffer much pain in the going, yet his life shall be safe.²⁶

Cosa stanno a rappresentare questi fattori negativi che rischiano di compromettere la riuscita del viaggio verso la contemplazione, e quindi l'amore di Dio? È la stessa voce narrante a chiarirlo poco più avanti: «I tuoi nemici peggiori sono gli impulsi del corpo e quelle insensate paure che la natura corrotta agita dentro di te e potrebbero soffocare il tuo desiderio d'amore per prendere stabile possesso del tuo cuore».²⁷ A tutte queste tentazioni bisogna quindi rispondere con fermezza, tenendo lo sguardo fisso verso la meta, senza lasciarsi distrarre.

Se prendiamo invece in esame la prima cantica della *Commedia*, sono le tre celebri fiere ad ostacolare Dante nel suo cammino, impedendogli di raggiungere la serenità interiore rappresentata dal «diletto monte/ ch'è principio e cagion di tutta gioia». La lonza (simbolo della lussuria), il leone (la superbia) e la lupa (l'avarizia, «nel senso largo di rapacità, cupidigia»²⁸) popolano infatti quella “selva oscura” in cui Dante si è smarrito dopo aver perso la “diritta via”. Il cammino di cui parla Dante rappresenta la vita interiore dell'uomo, e perdere la strada che porta alla salvezza è fonte di una grande angoscia che si manifesta nel primo canto della *Commedia* attraverso la

26 W. Hilton, *The scale (or ladder) of perfection*, Christian Classics Ethereal Library, p. 117.

27 Id., *The scale (or ladder) of perfection*; trad. it. *La scala della perfezione*, Torino, Gribaudi, 1989, p. 206.

28 G. Giacalone, in D. Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno* (commento a), Roma, Signorelli, 1977, p. 9.

frequente ricorrenza del termine «paura».²⁹ Trovando dunque il percorso sbarrato verso il colle, Dante dovrà raggiungere la salvezza attraverso «altro viaggio», quello che gli farà attraversare Inferno, Purgatorio e Paradiso, fino alla visione finale di Dio.

Altra figura emblematica all'interno della produzione allegorica medievale è Piero l'Aratore, deuteragonista eponimo del poema di William Langland (datato tra il 1370 e il 1390). Il suo compito, almeno per quanto riguarda la prima parte di un'opera in cui realtà e sogno s'intrecciano in continuazione, è quello di guidare le genti che popolano il «fair feeld ful of folk»³⁰, il *bel prato pieno di gente*, verso la Verità, cioè Dio. Il mondo rappresentato da questo prato è un mondo corrotto, costituito da una moltitudine «che s'affanna correndo in tanta confusione»³¹. Gli uomini di chiesa, dediti alla vendita delle indulgenze, sono i primi responsabili di questa degenerazione. Nel contesto allegorico del prato spiccano due elementi: una torre, posta su un'altura, che è la casa della Verità, e una prigione collocata in una valle profonda dove risiede il Male. A presentare queste dimore è Santa Chiesa, all'interno di un dialogo con Will, protagonista dell'opera. Sempre a lei, nei primi versi del *passus* I del poema, Will pone la domanda centrale dell'intera opera: «Come posso salvare la mia anima?». ³² La risposta indica la Verità come bene più prezioso. Bisogna quindi recarsi verso la torre, e finalmente anche la folla si decide a intraprendere questa ricerca, quando Ragione proclama che solo il Santo Vero «può salvarvi tutti»³³. Si chiedono allora indicazioni a un pellegrino, il quale si fregia di aver percorso molti pellegrinaggi con lo scopo di salvare la propria anima. Sembra scontato che grazie alla sua esperienza conosca la strada che porta al Santo Vero, ma quando gli si chiede se sia in grado di guidare la folla verso quella destinazione, la sua risposta dimostra tutt'altro: «No certo, Dio mi aiuti! [...] / Mai vidi un pellegrino con bastone e bisaccia / Prima d'ora in tal luogo di costui domandare».³⁴

È proprio in questo momento che entra in scena Piero l'Aratore, il quale si

29 Ivi, pp. 18-19.

30 W. Langland, *Piero l'Aratore*, Milano, San Paolo, 1994, p. 73.

31 Ivi, p. 89.

32 Ivi, p. 95.

33 Ivi, p. 169.

34 Ivi, p. 205.

presenta come un lavoratore alle dipendenze del Vero stesso. La strada che indica prevede di passare per luoghi che hanno nomi come «Onora-padre-e-madre», «Non-rubare», «Il-falso-non-giurare». Per raggiungere la meta bisogna insomma osservare i comandamenti, e in assenza di una guida sarebbe certo difficile percorrere questa via. Piero però non può mettersi in cammino immediatamente: deve prima arare il suo mezzo acro di terra. Il tentativo di Piero di coinvolgere anche le altre persone in questo lavoro agricolo, assegnando a ciascuno un compito preciso, diventa un modo per riorganizzare l'intera società. Si può capire allora come alla base di tutta l'opera ci sia una doppia *quête*: da una parte quella collettiva, che si traduce nel tentativo di costituire una comunità perfetta, dall'altra quella individuale, che vede Will alla ricerca della risposta alla domanda iniziale, cioè di come possa salvare la propria anima³⁵. Purtroppo questo proposito fallisce: evidentemente l'umanità non è ancora pronta a mettersi in cammino.

Nella seconda parte dell'opera, la *Vita*, la ricerca della Verità si traduce in quella di Far-bene, Far-meglio, e Far-il-meglio. Will ha infatti capito che per riservarsi un posto in paradiso è necessario operare il bene. Come già aveva ammonito Hilton, e come aveva ricordato con angoscia Dante, la strada verso la salvezza non è certo agevole da percorrere, e le tentazioni sono continuamente dietro l'angolo. Will infatti non ha appreso la lezione, e nel *passus* XI lo vediamo cedere alle lusinghe di Fortuna, che gli mostra lo «specchio del Mondo», assicurando che in esso «vedrai meraviglie/ saprai ciò che tu brami/ potrai forse ottenerlo».³⁶ Fortuna è accompagnata da *Concupiscencia carnis*, Vanità dello Sguardo e Brama di Bella Vita. Lusingato da queste tre damigelle, Will passa in loro compagnia i successivi quarantacinque anni della sua vita. Dopo questo tempo, egli ricomincia a errare per il mondo, in una ricerca che non ha fine. L'intero poema si conclude con Coscienza che si fa pellegrino e si mette sulle tracce di Piero, dando di fatto inizio a una nuova *quête*.

Un altro interessante percorso di tentata purificazione è narrato da Petrarca nella lettera dell'ascensione al Monte Ventoso. Durante la faticosa salita, il poeta cerca vie più agevoli per arrivare alla vetta, e non riesce stare al passo con il fratello, molto più

35 P. Boitani, *Introduzione a W. Langland, Piero l'Aratore*, cit., p. 16.

36 W. Langland, *Piero l'Aratore*, cit., p. 325.

abile nell'affrontare la fatica. Il parallelismo tra l'esperienza, la scalata e l'esperienza spirituale è presto colto da Petrarca, che così scrive:

Quello che tante volte oggi hai provato nel salire questo monte, sappi che accade a te e a molti quando si accostano alla felicità [...]. La vita che noi chiamiamo beata è posta in alto; e stretto, come dicono, è il sentiero che vi conduce. In mezzo sorgono molti colli, e noi dobbiamo procedere con nobile incasso di virtù in virtù; sulla cima è il fine estremo e il termine della via, meta del nostro viaggio. [...] Che cosa dunque ti trattiene? Evidentemente, null'altro se non quella via attraverso i piaceri bassi e terreni, che è più facile e, come pare, più breve.³⁷

Giunto alla cima, Petrarca si perde nella contemplazione del paesaggio e decide di aprire su una pagina a caso il piccolo libro delle *Confessioni* di Agostino che ha portato con sé. Il passo che gli capita sotto agli occhi contiene un monito molto chiaro: «E vanno gli uomini ad ammirare le vette dei monti, i vasti flutti del mare, le correnti amplissime dei fiumi, la circonferenza dell'Oceano, le orbite degli astri, e trascurano sé stessi».³⁸ Se per noi è importante notare come nella letteratura occidentale il poeta sia stato per certi versi un precursore del romanticismo, in quanto fu «il primo ad ascendere su una montagna per puro piacere e a goderne la vista dalla cima»,³⁹ per la sensibilità dell'epoca tale primato era tuttavia insignificante, dal momento che il mondo esterno, come abbiamo visto, non conta nulla per l'uomo se prima egli non si è occupato di sondare la propria interiorità.

Una rinnovata fortuna dell'allegoria spirituale fornita dalla figura del pellegrino è espressa tra il Cinquecento e il Seicento dai *morality plays*. Questi drammi, sviluppando il canovaccio fornito dalle vicende dell'adespoto *Everyman* (1509-1530), mettevano in scena la lotta celeste per l'appropriazione dell'anima umana. Per potersi assicurare la salvezza della propria, i protagonisti di queste opere dovevano necessariamente abbandonare il loro stile di vita, segnato dal peccato, per mettersi in cammino lungo la strada che li avrebbe condotti verso il Paradiso.

Possiamo dire che la tradizione allegorica dell'*homo viator* attraversa dunque

37 F. Petrarca, *Sui propri affanni*, Familiars, IV, I.

38 *Ibidem*.

39 K. Clark (1962), cit. in R. Solnit, *Wanderlust. A history of walking*, New York, Penguin, 2001; trad. it *Storia del camminare*, Firenze, Ponte alla Grazie, 2002, p. 187.

diversi generi letterari, passando dal poema al teatro, e principale erede di essa è *Il viaggio del pellegrino* di John Bunyan (1628-1688). Questo testo, scritto da «un umile caldaiaio di Belford»⁴⁰ tanto privo di erudizione quanto ricco di fervore religioso, è «la somma espressione del puritanesimo inglese»⁴¹ e presenta, pur con l'inconsapevolezza dell'autore, numerose convergenze con i poemi di Dante e di Langland. Ciò non deve tuttavia stupire se si tiene presente che tutte queste opere hanno come fonte primaria (quasi esclusiva, nel caso di Bunyan) la Bibbia.

L'opera di Bunyan racconta, sotto forma di un sogno narrato in terza persona, il viaggio di Cristiano, abitante di Città della Distruzione, che abbandona la sua patria con la speranza di guadagnarsi un posto nella Città Celeste. Cosa spinge il protagonista a lasciare da un momento all'altro la sua casa per indossare i panni del pellegrino? La motivazione nasce da uno stato d'angoscia, del tutto simile alla "paura" dantesca, dovuto all'improvvisa consapevolezza di avere sulle spalle un pesante fardello, simbolo dei peccati commessi nella sua vita, e dalla consapevolezza che la sua Città è destinata, come lascia presagire il nome, alla rovina. Da questa comprensione sorge la domanda ineluttabile, che ricorda molto da vicino quella del Will langlandiano: «Che cosa devo fare per salvarmi?»⁴² La via da seguire gli viene indicata da un certo Evangelista. Cristiano si mette così in cammino insieme ad Arrendevole, nonostante le critiche dei concittadini che non vogliono credere al destino che spetta loro se continueranno ad abitare la Città della Distruzione.

Tuttavia, come ci si può ormai aspettare, il percorso non è di certo agevole e scontato: di fronte alla prima difficoltà, rappresentata dalla Palude dello Sconforto, Arrendevole abbandona il compagno e torna verso la sua casa. In questa sua ricerca esistenziale Cristiano rischia di perdersi in molte altre circostanze, come quando, ad esempio, sta per cedere alla tentazione di percorrere una scorciatoia che gli eviti le difficoltà della strada indicatagli da Evangelista. Evitato il pericolo, la strada da seguire

40 S. Reckert, *Alcuni parallelismi tra i Simboli Concreti della Divina Commedia e del Pilgrim's Progress*, in «Italice», Urbana, University of Illinois, 25, 3, (1948), p. 181.

41 *Ibidem*.

42 J. Bunyan, *The pilgrim's progress from this world, to that which is to come: delivered under the similitude of a dream*, 1678; trad. it. *Il viaggio del pellegrino da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, Torino, Gribaudo, 1985, p. 14.

viene nuovamente mostrata, questa volta da Benevolenza, con queste parole che echeggiano il Vangelo di Matteo⁴³: «Guarda davanti a te: vedi quella via stretta? Quella è la via che devi seguire [...]. È dritta come se fosse fatta con il regolo: quella è la via che devi seguire».⁴⁴ Altri ostacoli attendono però l'indomito pellegrino: la fatica nell'ascensione del Colle Della Difficoltà ricorda, per esempio, quella ardua salita affrontata da Dante sul monte del Purgatorio.⁴⁵ Se Cristiano passa «dalla corsa al passo, e quindi ad arrampicarsi con mani e piedi, tanto era ripido quel luogo»,⁴⁶ il poeta fiorentino ricorda che nella sua scalata «e piedi e man volea il suol di sotto»⁴⁷, tanto era ripida la via.

Tra le tentazioni a cui più difficilmente si riesce a opporre resistenza figurano senza dubbio quelle carnali: se nella selva oscura la lonza era una delle tre fiere che ostacolavano il passaggio, nella via descritta nel *Viaggio* è una meno enigmatica Lascivia a promettere ogni sorta di soddisfazione a Fedele, futuro compagno e alleato di Cristiano. Primo Adamo, invece, è il padre di tre figlie che sembrano ricalcate sulle damigelle che scortano la Fortuna nel poema di Langland: Concupiscenza della Carne, Concupiscenza degli Occhi e Superbia della Vita sono i loro nomi.

Nonostante le difficoltà del viaggio, Cristiano riuscirà finalmente a raggiungere la Città Celeste insieme al nuovo compagno di viaggio, Speranzoso:

The King then commanded to open the gate, «That the righteous nation, said he, that keepeth truth may enter in». Now I saw in my Dream, that these two men went in at the Gate; and lo, as they entered, they were transfigured, and they had Raiment put on that shone like Gold.⁴⁸

L'allegoria del pellegrinaggio come tortuoso percorso spirituale sembra avere dei tratti comuni a tutte le opere in cui essa compare. Si parte spesso da una condizione di peccato, dinnanzi alla quale il protagonista apre gli occhi e comprende che, se

43 Mt 7, 13-14.

44 J. Bunyan, *Il viaggio del pellegrino da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, cit., p. 36.

45 S. Reckert, *Alcuni parallelismi tra i Simboli Concreti della Divina Commedia e del Pilgrim's Progress*, cit., p. 188.

46 J. Bunyan, *Il viaggio del pellegrino da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, cit., p. 54.

47 D. Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, IV, 33.

48 J. Bunyan, *The Pilgrim's progress*, London, Oxford University Press, 1903, p. 148.

continuerà a convivere con esso, non lo attende altro che la dannazione. Da questo presupposto nasce allora il desiderio di mettersi in cammino per raggiungere uno stato di grazia in cui si potrà beneficiare della benevolenza di Dio. Nonostante la buona volontà, il fedele presto si accorge che seguire la “retta via” non è impresa facile: molte sono le difficoltà fisiche da affrontare e altrettante le tentazioni da evitare. Queste hanno a che fare con l’attaccamento alla vita terrena, e le più ricorrenti riguardano la brama di possesso e il desiderio della carne. In questi testi viene in aiuto del pellegrino una guida che spesso ha già raggiunto uno stato di beatitudine. Incontrarla significa far tesoro di una testimonianza, di un esempio privilegiato, anche se il fedele dimostra tutta la sua fragile umanità nella continua cedevolezza. Una fede profonda è l’unica forza che può aiutarlo a proseguire il cammino e salvarlo nei momenti di sconforto e pericolo. Se egli riuscirà a portare a termine il suo *iter* raggiungerà ciò che ogni credente mira a ottenere alla fine della sua vita terrena: l’ammissione in paradiso per poter godere nella gioia e nella beatitudine eterna.

3. Oltre l’esperienza religiosa

Dopo l’anno Mille la diffusione del pellegrinaggio raggiunse livelli mai visti prima. Diversi fattori contribuirono a questo successo:

L’apertura delle grandi vie in Europa, che consentì una maggior facilità nell’accesso ai santuari e alle reliquie rispetto all’*iter Hierosolymitanum*: Santiago de Compostela (dal IX secolo) e Canterbury (dal XII secolo) si accostarono a Roma come mete privilegiate del pellegrinaggio in Occidente.

Il favoreggiamento di tale pratica da parte del Papa attraverso la concessione di indulgenze a chi avesse compiuto un pellegrinaggio, in particolare verso Roma. Questa pratica, messa in atto già dall’XI secolo, raggiunse le sue massime proporzioni con l’indizione del Giubileo nel 1300 da parte di Bonifacio VIII. Essa rientrava infatti in una strategia politica che voleva ristabilire il primato dell’Urbe e del suo pontefice su imperatori e monarchie nazionali che ne contestavano l’autorità.

La consuetudine, diffusasi a partire dal Trecento, di assegnare proprio il

pellegrinaggio come pena da scontare nel caso di condanne emanate da tribunali ecclesiastici o civili. Il viaggio a piedi come espiazione di una colpa trovò quindi una nuova declinazione, che di certo non aveva a che fare con un'intima e genuina volontà del fedele. Questa forma di pellegrinaggio, «pur mostrando [...] la tenuità della dimensione religiosa, riuscì a imporsi come una delle più diffuse e praticate nel tardo medioevo».⁴⁹

Le vie di pellegrinaggio in Europa vennero quindi a caratterizzarsi per una maggiore trasversalità sociale. A essa si accompagnò una molteplicità delle motivazioni che spingevano masse sempre più consistenti di persone a mettersi in cammino, con il risultato che la dimensione più strettamente spirituale conobbe un progressivo indebolimento.

Questo mutamento nell'intendere la pratica del pellegrinaggio ha un notevole riscontro nei *Canterbury Tales* di Chaucer. In questo testo, infatti, il gruppo di pellegrini in cammino verso la tomba di Thomas Beckett trova il modo di intrattenersi attraverso lo scambio di novelle. In tale contesto si può affermare di essere lontani dalle liturgie che accompagnavano il percorso dei primi fedeli in marcia verso Gerusalemme. Nella costruzione di una raccolta di racconti, quella del pellegrinaggio si rivela una «ottima cornice» poiché «implica un'aria di eccezionalità, di momentanea sospensione delle pratiche e dei ruoli del vivere quotidiano»,⁵⁰ permettendo ai personaggi una libertà di espressione inusitata. Le vie di pellegrinaggio, abbiamo visto, diventano occasioni in cui si ritrovano persone provenienti da diversi ceti sociali, e in questo «democratico incontro»⁵¹ esse sono spinte ad un confronto che si fa spesso scontro. Se è vero, infatti, che lungo la strada ogni personaggio si svincola dal suo *habitus* quotidiano, possiamo anche affermare che egli stesso rimane portavoce della propria mentalità, dei propri giudizi e pregiudizi, della propria visione del mondo. Proprio da questo presupposto parte Chaucer, che trasforma le novelle in occasioni in cui ogni pellegrino, narratore improvvisato, «provoca gli altri al dialogo e ad un tipo di narrazione antifrastica, spesso

49 P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, cit., p. 135.

50 A. Brilli, *Sulla via di Canterbury*, introduzione a G. Chaucer, *I racconti di Canterbury*, Milano, Rizzoli, 1978, p. 5.

51 Ivi, p. 17.

satiricamente orientata a colpire l'avversario occasionale».⁵²

Le condizioni che si vengono a creare, in particolar modo nelle taverne dove i viandanti si fermano a rifocillarsi, generano, l'abbiamo visto, un'«inconsueta libertà verbale».⁵³ Questa rischia di esplicitarsi in un linguaggio sboccato, e il narratore, impegnato a riportarci le varie novelle così come vengono raccontate dagli altri pellegrini, preferisce a volte tutelarsi rispetto a queste modalità d'espressione, avvertendo il lettore che il suo ruolo è solo quello di riferire ciò che ha ascoltato in prima persona. Ecco come introduce il racconto del mugnaio, dopo che questi, visibilmente ubriaco, ha deciso di prendere la parola:

What sholde I moore seyn, but this Millere
He nolde his wordes for no man forbere,
But told his cherles tale in his manere.
Mathynketh that I shal reherce it heere;
And therfore every gentil wight I preye,
For Goddes love, demeth nat that I seye
Of yvel entente, but for I moot reherce
Hir tales alle, be they bettre or werse,
Or elles falsen som of my mateere.
[...]
Blameth nat me if that ye chese amys.
The Millere is a cherl, ye knowe wel this.
So was the Reve, and othere manye mo,
And harlotrie they tolden bothe two.
Avyseth yow, putteth me out of blame;
And eek men shal nat maken ernest of game.⁵⁴

L'incontro sulla strada che conduce a Canterbury diventa quindi luogo inaspettato di confronto tra persone di diversa estrazione sociale, e lo spirito di discussione che si viene a creare è alla base dello sviluppo della scelta dei molteplici e bizzarri racconti che vi scaturiscono.

Prima di Chaucer, anche nella letteratura italiana il tema del pellegrinaggio aveva conosciuto un allontanamento rispetto alla parabola allegorica, seppur seguendo direzioni diverse rispetto a quelle dell'autore anglosassone.

⁵² Ivi, p. 14.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ G. Chaucer, *Canterbury Tales*, 1387-1388, Oxford, Oxford Paperbacks, 1998, pp. 137-138.

In *Deh peregrini, che pensosi andate* – la cui composizione è da riportare, secondo i più (cfr. Rajna, Maggini, Foster), alla settimana santa del 1292⁵⁵ – i viandanti che passano per Firenze, «città dolente»,⁵⁶ sono gli interlocutori scelti da Dante per condividere il dolore provocato dalla morte di Beatrice. Questi pellegrini, che durante la settimana santa si recano a venerare la Veronica custodita nella basilica di san Pietro, sono “pensosi” in quanto hanno l’animo disposto all’ascolto, all’accoglienza, in quanto impegnati in un percorso di privazione. Dante desidererebbe esprimere loro la sua sofferenza, poiché sa che essi potrebbero comprenderlo e compartecipare al suo dolore, non solo per la peculiare disposizione del loro animo, ma anche semplicemente perché «le parole ch’om di lei pò dire/ ànno vertù di far piangere altrui».⁵⁷

La figura del pellegrino si intreccia a quella del poeta-amante anche in Petrarca. Egli, fedele in cammino verso Roma in prima persona, come era stato lo stesso Dante (quest’ultimo in occasione del giubileo del 1300, l’altro cinquant’anni dopo), mescola in questo caso l’amore sacro verso Dio con quello profano verso l’amata Laura. Il paragone che s’instaura nel XVI sonetto dei *Rerum vulgarium fragmenta* vede da un lato «il vecchierel canuto e bianco»⁵⁸ che «viene a Roma, seguendo ‘l desio,/ per mira la sembianza di Colui/ ch’ancor lassù nel ciel veder spera».⁵⁹ Il desiderio di contemplare l’immagine di Cristo impressa nella Veronica si sovrappone nell’ultima terzina del sonetto alla ricerca affannosa del poeta, il quale «lasso, talor vo cercand’io,/ donna, quanto è possibile, in altrui/ la disiata vostra forma vera».⁶⁰ La ricerca dell’immagine di Laura nel volto delle altre donne si sovrappone quindi al desiderio religioso del *vecchierel*, confermando un allontanamento, in letteratura, dalla natura ascetica dell’esperienza del pellegrinaggio.⁶¹

Tanta è «l’irremovibilità del pellegrino che nulla trattiene dal compiere il suo viaggio»,⁶² quanto l’insistenza di Amore verso il poeta nella celebre *Solo e pensoso*. In

55 E. Chiarini, *Deh peregrini che pensosi andate*, Treccani, 1970, <https://www.treccani.it/enciclopedia/deh-peregrini-che-pensosi-andate>.

56 D. Alighieri, *Deh peregrini, che pensosi andate*, in *Vita Nova*, v. 6.

57 Ivi, vv. 13-14

58 F. Petrarca, *Movesi il vecchierel canuto e bianco* (RVF XVI), in *Canzoniere*, v. 1.

59 Ivi, vv. 9-11.

60 Ivi, vv. 12-14.

61 R. Cesarani, M. Domenichelli, P. Fasano, *Dizionario dei temi letterari*, Torino, Utet, 2007, p. 2627.

quest'altro sonetto, se ad essere trattato non è il pellegrinaggio *tout court*, viene tuttavia tematizzata una forma di cammino e di estraniamento dal mondo che fa di questo componimento la «fonte e modello all'espressione poetica della solitudine»⁶³ in seguito cara ai romantici.

Se nelle opere allegoriche coeve la selva è immagine del peccato da cui uscire il prima possibile, in Petrarca le «sì aspre vie ne sì selvagge»⁶⁴ diventano la meta prediletta per sfuggire agli occhi indiscreti delle altre persone, uno «schermo»⁶⁵ che «non è interposizione di un muro, ma di un vuoto»⁶⁶ che vuole essere garanzia di sollievo e protezione. L'ultima terzina svela però l'illusione: se pure il giudizio della gente viene evitato, lo stesso non si può dire di Amore, che «sempre»⁶⁷ assilla il poeta, negandogli la pace in un perpetuarsi angosciante del tormento interiore.

62 G. Bárberi Squarotti, *Il vecchio Romeo: Petrarca, 16*, in «Critica Letteraria», XXII, (1994), pp. 43-52, cit. in F. Petrarca, *Canzoniere* (a cura di S. Stroppa), Torino, Einaudi, 2011, p. 29.

63 S. Stroppa, in F. Petrarca, *Canzoniere* (a cura di S. Stroppa), cit., p. 75.

64 F. Petrarca, *Sole e pensoso i più deserti campi* (RVF XXXV), in *Canzoniere*, v. 12.

65 Ivi, v. 5.

66 S. Stroppa, in F. Petrarca, *Canzoniere* (a cura di S. Stroppa), cit., p. 75.

67 F. Petrarca, *Solo e pensoso i più deserti campi*, cit., v. 13.

CAPITOLO II

FILOSOFIE DEL CAMMINARE

1. L'estetica romantica e la riscoperta del camminare

Non ho mai tanto pensato, tanto vissuto, mai sono esistito e con tanta fedeltà a me stesso, se così posso dire, quanto in quei viaggi che ho compiuto da solo e a piedi. La marcia ha qualcosa che anima e ravviva i miei pensieri: non riesco quasi a pensare quando resto fermo; bisogna che il mio corpo sia in moto perché io vi trovi il mio spirito.⁶⁸

Queste considerazioni, tratte dalle *Confessioni* di Jean-Jacques Rousseau, testimoniano l'attenzione che, nel suo pensiero, l'autore ginevrino riservò al camminare. Le sue riflessioni furono alla base di un nuovo modo di guardare a questa innata azione umana; a partire da queste il movimento a piedi cominciò ad essere visto come un «atto culturale consapevole» e non più solo come «un mezzo per conseguire un fine». ⁶⁹ Nel progetto pedagogico dell'*Émile, ou De l'éducation* (1762), inoltre, la pratica del camminare rappresenta un «ideale ritorno allo stato primigenio e incorrotto dell'uomo». ⁷⁰

L'idea che una riscoperta del proprio stato naturale potesse portare beneficio all'uomo era al tempo rivoluzionaria, dal momento che secoli di Cristianesimo avevano creato una divaricazione tra uomo e natura, invitando il primo a mantenere tra quest'ultima e sé stesso una «barriera di consapevolezza». ⁷¹ Egli doveva infatti considerarsi prima di tutto un essere sociale, dal momento che la natura animale era qualcosa che Dio aveva concepito come sostanzialmente diversa dall'uomo, ⁷² e se quest'ultimo era infine entrato a farvi parte era a causa di quel peccato originario che la civiltà cristiana avrebbe pensato a redimere. Il ritorno a una condizione originaria

68 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit. in R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 28.

69 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 21.

70 R. Cesarani, M. Domenichelli, P. Fasano, *Dizionario dei temi letterari*, cit., p. 2627.

71 N. Frye, *Il mito romantico*, in «Lettere Italiane», Firenze, Olschki, 19, 4, p. 412.

72 *Ibidem*.

diventava così anche un attacco al mondo civile del tempo, fatto di città, aristocrazia, tecnologia, sofisticazione e teologia.⁷³

A mettere concretamente in pratica la proposta rousseauiana ci pensò nel 1790 William Wordsworth, quando con il compagno di università Robert Jones intraprese un viaggio a piedi attraverso la Francia, spingendosi oltre la Alpi. Questa esperienza, raccontata nel *Preludio*, rappresentò un punto di svolta nella sua esistenza, oltre che all'interno dell'opera stessa.⁷⁴ Questo viaggio era antitetico alla moda del Grand Tour, il pellegrinaggio culturale che spingeva i giovani aristocratici europei verso i centri storici, culturali e artistici italiani, con lo scopo di approfondire la loro formazione culturale. Quello che il poeta inglese mise in atto attraverso la sua traversata fu, insomma, «un rivolgimento radicale di priorità, di un distacco dall'arte e dall'aristocrazia in favore di un avvicinamento alla natura e alla democrazia».⁷⁵

Se da un lato, infatti, ci fu da parte di Wordsworth un'apertura all'incontro dell'Altro lungo le strade percorse, approcciando una trasversalità sociale senza pregiudizi di classe, dall'altro inaugurò un modo di viaggiare che egli definì «umilmente evangelico; cioè *à pied*».⁷⁶ Quello della natura divenne così, nel corso del XVIII secolo, un vero e proprio culto estetico, ed era considerato un atto devozionale il suo attraversamento a piedi.⁷⁷ Solnit riporta nella sua *Storia del camminare* un passo tratto da *Wordsworth in the Tropics* di Aldous Huxley, dove si afferma che:

In the neighbourhood of latitude fifty-nord, and for the last hundred years or thereabouts, it has been an axiom that Nature is divine and morally uplifting. For good Wordsworthians — and most serious-minded people are now Wordsworthians, either by direct inspiration or at second hand — a walk in the country is the equivalent of going to church, a tour through Westmorland is as good as a pilgrimage to Jerusalem.⁷⁸

Erede di questa nuova concezione della natura e del rapporto che l'uomo è invitato a intrattenere con essa è Henry David Thoreau, pensatore vicino alla corrente

73 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 26.

74 Ivi, p. 148.

75 Ivi, p. 149.

76 E. de Sélincourt (a cura di), *Letters*, cit. in R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 152.

77 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 165.

78 Ead., *Wanderlust. a History of Walking*, cit., p.119.

del Trascendentalismo americano dell'Ottocento.

Nel saggio *Walking, or the Wild* (1863), testo di una conferenza tenuta a Concord, sua città natale, nel 1851, egli apre così il suo discorso:

I wish to speak a word for Nature, for absolute freedom and wildness, as contrasted with a freedom and culture merely civil, to regard man as an inhabitant, or a part and parcel of Nature, rather than a member of society.⁷⁹

Se «la vita è stato selvaggio»,⁸⁰ solo riscoprendo il proprio stato naturale l'uomo può allora vivere davvero, in armonia con sé stesso e con il mondo. «La speranza e il futuro», continua l'autore, «per me non sono nei prati e nei campi coltivati, non sono nei villaggi e nelle città, ma nelle paludi mobili e impervie».⁸¹ E ritorna la concezione di una natura degna di devozione, dal momento che Thoreau afferma che «entro in una palude come in un luogo sacro, come in un *sanctum sanctorum*».⁸²

Rousseau, Wordsworth e Thoreau sono quindi alcuni dei principali pensatori a cui si deve il merito di aver ribaltato un'immagine della natura che perdurava da secoli. Quella che prima era vista come la sede delle forze viscerali e irrazionali si trasformò grazie a loro in qualcosa di fertile e necessario all'uomo, affinché egli potesse prendere una maggiore consapevolezza di sé stesso, esplorando nuovi territori, dando spazio ad altro, oltre alla razionalità e al mondo civilizzato.

Questa nuova sensibilità sarà anche alla base di un modo più complesso e stratificato di intendere il cammino, che avrebbe influenzato gli avventurieri futuri, pellegrini inclusi. Quando i luoghi da percorrere smisero di essere visti come un mezzo per raggiungere la meta prefissata, «lo spazio divenne scenario».⁸³ Questa trasformazione fece sì che il «viaggiare si trasformò in un fine in sé. [...] E se l'intero paesaggio era la meta, allora vi si arrivava appena ci si incamminava in questo mondo che poteva essere guardato come un giardino o come un dipinto».⁸⁴

79 H. D. Thoreau, *Walking*, New York, Penguin, 1995, p. 1.

80 Id., *Walking, or the Wild*, 1863; trad. it. *Camminare*, Milano, SE, 1989 p. 36.

81 Ivi, p. 37.

82 Ivi, p. 39.

83 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 130.

84 Ivi, pp. 130-131.

2. Il viaggio come alternativa

Il 4 aprile 1853 Richard Burton si imbarca a Southampton con direzione Alessandria: il suo obiettivo è aggregarsi alla grande carovana che parte dal Cairo per raggiungere La Mecca, diventando il primo inglese non convertito a compiere l'*Hajj*, il pellegrinaggio che rappresenta uno dei cinque pilastri della religione islamica. L'ingresso nella zona sacra della Ka'ba è però proibito ai non credenti, e per raggiungere il suo obiettivo Burton cambierà tre travestimenti lungo il suo viaggio, giungendo alla meta sotto le spoglie di un *pathan* nato in India da genitori afgani. In India, infatti, l'autore aveva svolto otto anni di servizio militare, e aveva appreso l'hindi, l'arabo, il sanscrito e alcuni dialetti regionali.⁸⁵

Pierre Loti, ufficiale francese e viaggiatore come Burton, compie invece il suo pellegrinaggio in Terrasanta nel 1894: anche lui è motivato da un grande spirito d'avventura e da insaziabile curiosità, a cui si affianca tuttavia anche una ricerca di fede, o meglio di una «rivelazione spirituale»⁸⁶ che però rimarrà frustrata. Se le premesse ai due viaggi sono in parte differenti, l'approccio dei due estemporanei pellegrini presenta tuttavia numerosi punti di tangenza. Il primo fra tutti è l'amore per la natura selvaggia del deserto, che si rivela, attraverso l'esperienza della fatica, il luogo prediletto per il benessere fisico e mentale dell'uomo, i cui sensi in questi luoghi appaiono rinvigoriti. Scrive Burton nel diario intitolato *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah* (1855):

It is strange how the mind can be amused by scenery that presents so few objects to occupy it. But in such a country every slight modification of form or colour rivets observation: the senses are sharpened, and the perceptive faculties, prone to sleep over a confused mass of natural objects, act vigorously when excited by the capability of embracing each detail.⁸⁷

85 G. Martina, *Un grande esploratore in abito da pellegrino*, in R. F. Burton, *Viaggio a Medina e a La Mecca*, Como-Pavia, Ibis, 2009, p. 9.

86 S. Quinzio, *La Gerusalemme di Loti*, in P. Loti, *Pellegrino in Terrasanta. Il Deserto, Gerusalemme, La Galilea*, Como-Pavia, Ibis, 2008, p. 364.

87 R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah & Meccah*, Londra, Tylston and Edwards, 1893, p. 148.

Questo amore per la natura selvaggia estrema è condiviso da Loti:

E di colpo, attorno a noi, fu l'infinito vuoto, il deserto al crepuscolo, spazzato da un gran vento freddo; il deserto dalla tinta neutra e morta, che si stendeva sotto un cielo ancor più cupo, e questo, ai confini dell'orizzonte circolare, sembrava raggiungerlo e schiacciarlo. Allora, osservando lo spettacolo, ci accolse una specie di ebbrezza e di palpito della solitudine; un bisogno irriflessivo, un desiderio fisico di correre nel vento fino a un'altura vicina, per vedere ancor più lontano, più lontano nell'affascinante immensità...⁸⁸

Anche per l'autore francese, dunque, il pellegrinaggio trova nell'immersione nella natura una delle sue qualità fondamentali, e l'avversione per la superficialità degli occidentali è molto evidente:

Incrociamo altre due vetture piene dei chiassosi turisti delle agenzie di viaggio: uomini con il casco di sughero, grasse donne con berretti di lontra e veli verdi. Non eravamo preparati a imbatterci in spettacoli del genere. Ancor più del nostro sogno orientale ne è offeso il nostro sogno religioso. Oh! Il loro abbigliamento, le loro grida, le loro risa su questa terra santa dove giungevamo, così umilmente pensosi lungo la via dei profeti!...⁸⁹

E la vista di un treno, emblema della modernità occidentale, nei pressi di Bursa, porta l'autore a commentare amaramente, nelle righe finali del suo resoconto, la violenza con cui l'oriente sta per essere sopraffatto dalla insaziabile voracità del mondo industrializzato:

Mi ricordo allora il piccolo, brutto pennacchio di fumo, che aveva tanta fretta di correre attraverso il bosco e che l'imano, fra poco centenario, dall'alto della terrazza deliziosa, mi aveva segnalato con un gesto – e mi sembra di sentire ancora quel «*Yetichir! Yetichir! (Può bastare! Può bastare!)*» ripetuto due volte, alla maniera dei vegliardi d'Oriente, che amano martellare il loro pensiero con ripetizioni. Oh sì, questo basta, eppure è troppo, ahimè! È di lì che stanno per abbattersi, sulla vecchia capitale degli Osmanli, i tristi agitatori dell'occidente; è di lì che tutto se ne andrà, in gran fretta, come un ruscello che non può più trattenersi: tutto, la pace, il sogno, la preghiera e la fede.⁹⁰

Burton, come abbiamo visto, più che un pellegrino è un grande esploratore che

88 P. Loti, *Le désert, Jérusalem, La Galilée*, Parigi, Calmann-Lévy, 1894; trad. it. *Pellegrino in Terrasanta. Il Deserto, Gerusalemme, La Galilea*, cit., p. 16.

89 Ivi, p. 138.

90 Ivi, p. 361.

vuole scrutare con i propri occhi l'esperienza dell'Hajj e le terre sacre dei musulmani. Ricordando l'arrivo alla Ka'ba, infatti, Burton descrive sé stesso come «il più emozionato tra gli adoratori che abbracciavano piangendo i drappaggi o che premevano il cuore palpitante contro la pietra», ma le sue emozioni «avevano più a che fare con il mio orgoglio soddisfatto che con i sentimenti religiosi». ⁹¹ L'ironia sembra essere il mezzo letterario attraverso cui l'autore prende le distanze dai veri fedeli, come è confermato anche dall'annotazione rispetto alla mancata guarigione del piede, nonostante le numerose preghiere di un gruppo di donne. ⁹² Se l'ironia è uno strumento fondamentale in Burton per marcare una distanza tra sé e la materia religiosa, in Loti è presente piuttosto un tono malinconico che rivela una nostalgia per l'assenza di fede, nonostante il desiderio di possederla. Egli si esprime in questo modo rispetto al ricordo dell'arrivo a Gerusalemme:

Forse dirò anche dell'impressione di un'anima – la mia – che fece parte delle anime tormentate del nostro secolo al tramonto. Ma altre ve ne sono, non dissimili, che potranno seguirmi: quelle che conoscono la cupa angoscia dell'oggi, che stanno in bilico sull'orlo del buio abisso dove tutto è destinato a precipitare e a imputridire, che in una incalcolabile lontananza vedono aleggiare, al di sopra di tutto quel che vi è di inaccettabile nelle religioni umane, il perdono di cui Gesù fu portatore, la celeste speranza di ritrovarsi. [...] Il mio libro, questo è certo, non potrà essere letto e sopportato se non da coloro che si struggono per aver posseduto e perduto la Speranza Unica; da coloro che, definitivamente increduli come me, si rechino al Santo Sepolcro con un cuore ricolmo di preghiera, gli occhi pieni di lacrime, disposti quasi a trascinarsi in ginocchio. ⁹³

Sergio Quinzio, a tal proposito, annota che un «nichilista religioso ed esteta» ⁹⁴ come Loti era stato definito da Claude Martin, curatore dell'edizione francese del 1911, «non poteva trovare nulla di diverso dal suo nichilismo esteticamente attratto dal religioso». ⁹⁵

Burton e Loti, nei punti di contatto ma anche nella diversità della loro postura, sembrano dunque anticipare il ventaglio delle esperienze dei pellegrini della nostra

91 R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*; trad. it. *Viaggio a Medina e a La Mecca*, Como-Pavia, Ibis, 2009, p. 140.

92 Ivi, p. 119.

93 P. Loti, *Pellegrino in Terrasanta. Il Deserto, Gerusalemme, La Galilea*, cit., p. 134.

94 S. Quinzio, *La Gerusalemme di Loti*, cit., p. 364.

95 *Ibidem*.

epoca, a partire dalla necessità intima di un ritorno a una dimensione più naturale dell'esistenza, un po' più libera da quegli aspetti della società contemporanea che tendono a ledere la profondità e la complessità dell'esperienza umana.

3. Pellegrinaggi contemporanei

Nel corso del Novecento le esperienze di pellegrinaggio sembrano farsi carico della molteplicità delle testimonianze tramandate nei secoli precedenti. Il pellegrinaggio religioso continua certamente ad esistere, anzi comincia in certi casi ad assumere le forme di un fenomeno di massa come, ad esempio, il caso emblematico di Lourdes. Infatti, già otto anni dopo l'apparizione della Madonna, avvenuta nel 1858, fu inaugurata la ferrovia che, nei decenni successivi, permise a centinaia di migliaia di persone di confluire nella località pirenaica. Nel 1908 i fedeli che raggiunsero la grotta di Massabielle, sede della mariofania, furono 1.300.000.⁹⁶ E non importa il fatto che il luogo sacro venisse raggiunto in treno, dal momento che anche papa Pio XI, nel 1875, si espresse in questo modo:

è vero che pei mezzi di trasporto che vi sono al presente e di cui voi fate uso, non è una gran fatica fare questo pellegrinaggio, ma è sempre un'opera meritoria, porta sempre dei disagi.⁹⁷

L'esperienza del pellegrinaggio vissuto come «un lavoro, o piuttosto una fatica, in un'economia spirituale in cui lo sforzo e le privazioni sono ricompensate»⁹⁸ non viene però a mancare nonostante la disponibilità dei moderni mezzi di locomozione. Esempio in questa direzione è *The Path to Rome* (1902) di Hilaire Belloc (1870-1953), dove le motivazioni del viaggio a piedi sono espresse dall'autore in questo modo:

Saying my prayers there, I noticed behind the high altar a statue of Our Lady, so extraordinary and so different from all I had ever seen before, so much the spirit of

96 P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, cit., pp. 211-212.

97 Ivi, p. 212.

98 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 67.

my valley, that I was quite taken out of myself and vowed a vow there to go to Rome on Pilgrimage and see all Europe which the Christian Faith has saved; and I said, «I will start from the place where I served in arms for my sins; I will walk all the way and take advantage of no wheeled thing; I will sleep rough and cover thirty miles a day, and I will hear Mass every morning; and I will be present at High Mass in St. Peter's on the Feast of St. Peter and St. Paul». ⁹⁹

Le tappe del percorso fatto a piedi diventano per Belloc «occasione di raccoglimento e di silenzio», ¹⁰⁰ nelle quali l'autore spera di riuscire a godere dell'ebbrezza data dallo «spirito libero e senza legami», ¹⁰¹ un benessere non vincolato quindi ai piaceri derivanti dal corpo. Fino a quel momento, infatti, afferma Belloc «di piaceri in cui i miei sensi non prendono parte non so nulla, sicché ho deciso di crederci su parola e aspettare se a Roma potranno fare più chiara la questione». ¹⁰²

Lo spirito contemplativo che caratterizza questi itinerari è favorito anche dall'immersione nella natura, opera di Dio, e la visione in lontananza delle Alpi suscita nell'autore un contrasto di emozioni. Se da un lato, infatti, l'enormità della catena montuosa denuncia la piccolezza dell'uomo nella sua condizione umana, dall'altro preannuncia la gioia che verrà riservata al fedele una volta giunto sulla cima, metafora del Paradiso:

Their sharp steadfastness and their clean uplifted lines compelled my adoration. Up there, the sky above and below them, part of the sky, but part of us, the great peaks made communion between that homing creeping part of me which loves vineyards and dances and a slow movement among pastures, and that other part which is only properly at home in Heaven. [...] These, the great Alps, seen thus, link one in some way to one's immortality. ¹⁰³

Paulo Coelho descrive un altro pellegrinaggio compiuto nel segno della fede cristiana, seppur in questo caso mescolata a pratiche esoteriche, ne *O Diário de Um Mago* (1987), pubblicato un anno dopo aver vissuto in prima persona l'esperienza del Cammino. Il protagonista dell'opera, Paulo, appartiene all'Ordine di RAM, un ordine esoterico all'interno del quale ha compiuto un lungo percorso di iniziazione e del quale

⁹⁹ H. Belloc, *The path to Rome*, New York e Londra, Putnam's Sons, 1915, p. VIII.

¹⁰⁰ Id., *The path to Rome*; trad. it. *La via di Roma*, Alba, Paoline, 1966, p. 106.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Id., *The path to Rome*, cit., p. 180.

sta per diventare Maestro. Durante la cerimonia di consegna della spada, simbolo del traguardo raggiunto, Paulo commette però un peccato di superbia, tendendo la mano verso l'arma che gli stava per essere affidata, esprimendo in questo modo l'autoconvincione di essere certo di meritarsela. Il Maestro allora affida la spada alla moglie, con l'incarico di nascondersela affinché il marito possa trovarla lungo un cammino che dovrà percorrere. Quando Paulo le chiede maggiori informazioni riguardo alla sfida che lo aspetta, la moglie gli risponde: «Be', non me lo ha spiegato molto bene. Ha detto solo che devi cercare sulla carta geografica della Spagna una rotta antica, medievale, nota come lo Strano Cammino di Santiago».¹⁰⁴

Il protagonista si mette così in cammino, guidato da Petrus, un Maestro dell'Ordine che ha già compiuto a sua volta la rotta giacobeica. Durante il percorso, compito del discepolo sarà quello di apprendere una serie di esercizi che fanno parte dei rituali della Tradizione e che hanno lo scopo di preparare Petrus al Buon Combattimento. Questa lotta rappresenta la sfida che ognuno deve affrontare nel corso della propria vita per trovare un senso all'esistere, e vanno in questa direzione le parole di Petrus che come un *leitmotiv* tornano a più riprese all'interno della narrazione, e cioè che quello di Santiago è «Il Cammino delle Persone Comuni». Solo una volta giunto sul monte Cebreiro, a poche tappe da Santiago, Paulo comprenderà il senso del suo cammino, esprimendosi così nella sua preghiera a Cristo:

Non esiste alcun peccato nell'essere felici. Qualche esercizio e un orecchio attento sono sufficienti per far sì che un uomo realizzi i propri sogni più impossibili. A causa del mio orgoglio riguardo alla Sapienza, mi hai fatto percorrere il Cammino che ciascuno può affrontare, e scoprire ciò che ogni essere umano già conosce, purché osservi attentamente la vita. Mi hai fatto vedere che la felicità è individuale e che non esiste un modello da consegnare agli altri. Prima di ritrovare la mia spada, ho dovuto scoprirne il segreto: un mistero semplicissimo, quello di sapere cosa farne. Della spada e della felicità che essa rappresenterà per me.¹⁰⁵

Un ulteriore testo che racconta di un pellegrinaggio compiuto in nome di un voto, seppur privo di implicazioni religiose, è quello narrato dal regista Werner Herzog in *Vom Gehen im Eis* (1978). Nel suo racconto Herzog testimonia il proprio viaggio a

104 P. Coelho, *O Diário de Um Mago*, Rio de Janeiro, Rocco, 1897; trad. it. *Il Cammino di Santiago*, Milano, Bompiani, 2001, p. 14.

105 Ivi, p. 222.

pie di, da Monaco a Parigi, compiuto nella speranza che la sua fatica potesse portare beneficio all'amica gravemente malata:

Alla fine del novembre del 1974 mi telefonò un amico da Parigi e mi disse che Lotte Eisner era gravemente malata ed era probabile che morisse. Io dissi no, non può essere, non in questo momento [...]. Presi una giacca, una bussola, una sacca con dentro lo stretto necessario. I miei stivali erano così nuovi e così solidi che si poteva contare su di loro. Presi la strada più diretta per Parigi, nell'assoluta fiducia che lei sarebbe rimasta in vita, se io fossi arrivato a piedi. A parte questo, volevo essere solo con me stesso.¹⁰⁶

Herzog attraversa la Germania e la Francia nel gelo dell'inverno, e questa stagione porta all'estremo quel desiderio di solitudine espresso dall'autore nel prologo. La durezza dell'esperienza pare essere un pegno equilibrato in cambio della salute dell'amica, poiché porta l'inusuale pellegrino a sperimentare, durante il suo tragitto, «una continua, allucinante alterazione della sua identità e delle sue dimensioni»,¹⁰⁷ fino all'esperienza della disumanità,¹⁰⁸ sperimentata soprattutto in quei momenti in cui il meteo e la fatica hanno reso l'aspetto del viandante impresentabile di fronte agli altri uomini. Ma, forse, è proprio questa inusitata fragilità a dare un senso all'insensatezza («se tale è»)¹⁰⁹ dell'impresa di Herzog. Forse la sensazione di aver fatto il possibile per poter in qualche modo aiutare l'amica? O la consapevolezza di aver dimostrato il suo affetto attraverso questa singolare avventura? Qualunque sia la risposta, di certo, giunto alla meta, Herzog può finalmente concedersi di accostarsi al capezzale dell'amica con la mente libera e disponibile all'incontro:

Allora lei mi ha guardato con un lieve sorriso e poiché sapeva che ero uno che andava a piedi e perciò un indifeso, mi ha compreso. Per un solo istante, senza peso, per il mio corpo esausto è passato come un soffio di dolcezza. Ho detto: apra la finestra, da qualche giorno io so volare.¹¹⁰

Abbiamo notato che nel corso del Novecento le esperienze di pellegrinaggio si

106 W. Herzog, *Vom Gehen im Eis*, Monaco Vienna, Hanser, 1978; trad. it. *Sentieri nel ghiaccio*, Parma, Guanda, 1980, p. 9.

107 A. M. Carpi, *Postfazione* a W. Herzog, *Sentieri nel ghiaccio*, cit., p. 76.

108 *Ibidem*.

109 W. Herzog, *Sentieri nel ghiaccio*, cit., p. 66.

110 Ivi, p. 73.

moltiplicano nei loro significati. Se da un lato quei viaggi vissuti come un voto o una sfida compiuta con l'obiettivo di guadagnare una determinata ricompensa continuano ad essere presenti, non mancano tuttavia dei pellegrinaggi interpretati con uno spirito che per certi aspetti ricorda quello degli esploratori ottocenteschi. Cees Nooteboom e Colin Thubron sono infatti viaggiatori e scrittori di professione che percorrono itinerari di pellegrinaggio o si recano in visita ai luoghi santi spinti più da un desiderio di conoscenza che da motivazioni religiose. E se il quoziente delle fede nei loro resoconti viene assottigliandosi, più attento si fa lo sguardo puntato sui pellegrini che quei percorsi invece li compiono per motivazioni religiose.

In *De omweg naar Santiago* (1992), Nooteboom racconta una serie di viaggi compiuti in auto tra gli anni Ottanta e Novanta nella penisola iberica. A proposito dell'itinerario che apre il libro, compiuto nel 1981, l'autore scrive:

È mattina presto e sto per imbarcarmi per Barcellona. Lì noleggerò un'automobile e per vie traverse o forse addirittura facendo tutto il giro della Spagna, per la terza volta della mia vita mi recherò a Santiago de Compostela. Non in pellegrinaggio, come gli altri, ma piuttosto sulle orme di un io remoto che ormai è quasi un fantasma, riacciandomi a un viaggio del passato. In cerca di cosa? Una delle poche costanti della mia vita è l'amore – perché sarebbe riduttivo definirlo diversamente – per la Spagna. [...] Chi ha percorso soltanto le tappe obbligate non ha visto la vera Spagna. Chi non ha mai provato a perdersi negli'intricati labirinti della sua storia non conosce la terra in cui viaggia. È un amore per la vita, uno stupore senza fine.¹¹¹

Il viaggio attraverso il Paese iberico ha quindi lo scopo di ritrovare quelle dimensioni personali ed esistenziali che solo un territorio così profondamente connesso alla propria interiorità può rivelare. E per indagare in profondità la complessità dell'io bisogna prima di tutto scandagliare il Paese nei suoi angoli più nascosti, introdursi tra le sue pieghe per scoprirne i tesori meno conosciuti. In questa prospettiva il peregrinare assume le sembianze del viaggio meditativo.

E alla fine, raggiunta o intuita la meta, il viaggiatore non può ancora dirsi soddisfatto perché:

111 C. Nooteboom, *De omweg naar Santiago*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1992; trad. it. *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 10.

Il vero viaggiatore vive della sua lacerazione, della tensione tra il ritrovare e l'abbandonare, e al contempo quella lacerazione è l'essenza della sua vita, non è di casa in nessun luogo. All'universo intero, in cui si muove continuamente, mancherà sempre qualcosa, è l'eterno pellegrino di quello che non c'è, della perdita, e proprio come i veri pellegrini in questa città, è in cerca di qualcosa che si trova un po' oltre la tomba di un apostolo o la costa di Finisterre, qualcosa che gli fa cenno e resta invisibile: l'impossibile.¹¹²

Un altro pellegrinaggio compiuto da Nootboom è quello di Saigoku, una rete che collega 33 templi giapponesi che possono essere visitati in ordine arbitrario. Anche in questo caso gli abiti indossati dallo scrittore non sono quelli propri del pellegrino, ma piuttosto quelli di un indagatore che ricerca, attraverso l'osservazione scrupolosa dei fedeli e dei loro rituali, degli indizi che possano aiutarlo a riempire di senso e di bellezza la vita. Quando Nootboom, riflettendo sulla propria condizione, si domanda: «Sono un pellegrino?», risponde a sé stesso in questo modo:

Sì e no. Non ho motivi religiosi, proprio come non ne avevo nel cammino di Santiago. Non ho favori da chiedere, né gesti sacri da compiere. Non so neanche, come a volte fanno gli altri pellegrini, intonare una canzone. Non prendo quei piccoli mestoli di rame che devi immergere nell'acqua pulita per lavarti e sciacquarti la bocca, non tiro la lunga fune per suonare la campana e annunciare il mio arrivo agli dei, e non so come dovrei pregare. A volte, anche soltanto per sentire il suono, butto qualche monetina in una cassetta di legno, perché penso che tutta questa bellezza deve essere mantenuta; a volte accendo un sottile bastoncino d'incenso, forse per un riflesso cattolico o semplicemente per il suo profumo speziato, e lo pianto nella sabbia fine di uno di quei grandi recipienti di bronzo. Eppure è come un sutra. In quel continuo peregrinare, in tutti quei treni e autobus, nei cammini lungo i sentieri di montagna, attraverso paesaggi magnifici e squallidi quartieri cittadini, nei vuoti di attese a volte lunghe, c'è un elemento di meditazione scandito dal ritmo del viaggio, chiamiamola una sequenza di pensieri vaghi e serpeggianti nutrita dal movimento stesso, unito alla vista di tutti quegli imperscrutabili e solenni volti di pietra, oro e ottone che si librano sopra ogni cosa e all'insondabile pace dei giardini silenziosi. Più a lungo dura e più ci si sente armati contro quella che sembra l'assurdità del mondo.¹¹³

Come Nootboom, anche Colin Thubron affianca i pellegrini nel loro itinerario, mantenendone però al contempo le distanze. Quello narrato in *Verso la montagna sacra. Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet* è un viaggio compiuto in Tibet nel

112 Ivi, p. 301.

113 C. Nootboom, *Saigoku: Pelgrimage naar de 33 tempels bij Kyoto*, Amsterdam, De Bezige Bij, 2013; trad. it. *Saigoku. Il pellegrinaggio giapponese dei 33 templi*, Milano, Iperborea, 2022, p. 59.

2011, con lo scopo di raggiungere il monte Kailash e percorrere un giro rituale attorno alla sua vetta. Questo rito riunisce induisti e buddisti tibetani, per i quali il monte è sacro (rispettivamente in quanto residenza di Shiva e centro dell'universo), ma l'altitudine media di 5000 metri e la complicata situazione geopolitica di quei luoghi lo rende un percorso estremamente complicato da affrontare. Per quale motivo, allora, mettersi in cammino se non si è religiosi, né tanto meno induisti o buddisti? «Lo faccio per i morti» ammette a sé stesso l'autore, «voglio lasciare un segno del loro passaggio».¹¹⁴ Tuttavia le motivazioni più recondite rimangono sfuggenti, data la cinica consapevolezza che

You cannot walk out your grief, I know, or absolve yourself of your survival, or bring anyone back. You are left with the desire only that things not be as they are. So you choose somewhere meaningful on the earth's surface, as if planning a secular pilgrimage. Yet the meaning is not your own.. Then you go on a journey (it's my profession, after all), walking to a place beyond your own history, to the sound of the river flowing the other way. In the end you come to rest at a mountain that is holy to others. The reason for this is beyond articulation. A journey is not a cure. It brings an illusion, only, of change, and becomes at best a spartan comfort.¹¹⁵

Se, come abbiamo visto, la dimensione della fede religiosa in questi autori è pressoché assente, di certo non si può negare il loro cercare, nell'esperienza del pellegrinaggio, delle condizioni che favoriscano la riflessione e il dialogo con sé stessi.

Esemplare in questa direzione è l'esperienza di pellegrinaggio, vissuta lungo il cammino di Santiago, che Anne Carson descrive in *The Anthropology of Water* (1995).

In fact, it is traditional for pilgrims to take a petition to Compostela; you can ask St. James to change your life. I was a young, strong, stingy person of no particular gender – all traits advantageous to the pilgrim. So I set off, into the late spring wind blasting with its green states. To look for the simplest question, the most obvious facts, the doors that no one may close, is what I meant by anthropology. I was a strong soul. Look I will change everything, all the meanings! I thought. I packed my rucksack with socks, canteen, pencils, three empty notebooks. I took no maps, I cannot read maps – why press a seal on running water? After all, the only rule of travel is, Don't come back the way you went. Come a new way.¹¹⁶

114 C. Thubron, *To a Mountain in Tibet*, Londra, Chatto & Windus, 2011; trad. it. *Verso la montagna sacra. Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet*, Firenze, Ponte alle Grazie, 2011, p. 14.

115 Id., *To a Mountain in Tibet*, Londra, Chatto & Windus, 2011, pp. 9-10.

116 A. Carson, *Plainwater. Essays and poetry*, New York, Knopf, 1995, p. 123.

Il pellegrinaggio diventa così un'occasione per scandagliare il proprio animo, anche attraverso il rapporto d'amore con il compagno di viaggio, e l'acqua è lo strumento che permette questo scavo interiore, dal momento che essa è, come scrive Vittorio Lingiardi, «superficie e profondità, riflesso e immersione, non è solo uno specchio freddo e senza interiorità. L'acqua è anche la sorgente, la forma liquida della psiche, il richiamo dell'origine».¹¹⁷

Anche Giorgio Boatti, nell'itinerario narrato in *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni* (2012), è in cerca di «un silenzio denso, pieno. Un silenzio parlante, verrebbe da dire, se non si avesse orrore degli ossimori»¹¹⁸. E questa ricerca di una solitudine che sappia sgombrare l'animo da affanni superflui, per consentire alla mente di trovare risposte alle questioni più profonde della propria esistenza, passa attraverso la visita di una ventina di monasteri sparsi per la nostra penisola. Un pellegrino moderno, quindi, che si sposta con la rapidità dell'automobile ma puntando sempre il navigatore verso luoghi dove il tempo scorre ad un'altra velocità, senza essere inghiottito da ritmi voraci che regolano la vita contemporanea. Più precisamente, in questi luoghi «non hai la sensazione che ti stia scappando via. La sensazione anzi [...] è di stare davanti a un tempo capace di fermarsi. Di adattarsi a quello interiore».¹¹⁹ Un po' pellegrino e un po' viandante, come egli stesso ama definirsi, Boatti si mette in viaggio verso luoghi che sembrano in grado di offrire «qualche solido orientamento. Perfino nella densa penombra calata sui giorni italiani».¹²⁰ La certezza è che i monasteri e i loro abitanti siano in grado di testimoniare ed insegnare che davvero «si può cambiare il mondo, ma – faccenda piuttosto complicata – a patto di cominciare a cambiare sé stessi partendo dalle cose più semplici e concrete».¹²¹

117 V. Lingiardi, *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*, Torino, Einaudi, 2021, p. 5.

118 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, Bari, Laterza, 2012, p. 31.

119 Ivi, p. 245.

120 Ivi, p. 31.

121 *Ibidem*.

CAPITOLO III

IL PELLEGRINO

1. La partenza

Se il pellegrinaggio contemporaneo è inteso come ricerca religiosa – o più spesso spirituale in senso lato – allora non può esserci partenza senza l'avvertimento di una mancanza, di uno smarrimento interiore, di un vuoto che attende di essere colmato. Come afferma Boatti, infatti, «solo se si è consapevoli di essersi smarriti si può iniziare la ricerca di una nuova strada».¹²²

Robert Macfarlane, infaticabile camminatore e autore dell'opera *Le antiche vie. Un elogio del camminare*, racconta che durante le sue peregrinazioni gli capitava spesso di imbattersi in camminatori che erano partiti per un viaggio a piedi la cui meta coincideva con un luogo sacro.¹²³ Egli chiama questi moderni avventurieri «pellegrini silenziosi»,¹²⁴ e constata come essi «usavano il cammino per trovare un senso personale, chi più semplice, chi più elaborato, chi più occasionale, chi più duraturo».¹²⁵ L'appellativo di «pellegrini silenziosi» è adatto a descrivere un tipo di viaggiatore che ben si distingue, nell'epoca contemporanea, da altri tipi di esperienze odepatiche più diffuse ai giorni nostri. Si pensi al «turismo taylorista» di cui parla il sociologo Giampaolo Nuvolati,¹²⁶ dove il viaggio, per trovare il suo senso, deve prevedere una molteplicità di esperienze da concentrare in poche giornate, spesso in un solo weekend. E si pensi anche ai pellegrinaggi collettivi verso mete religiose, sempre più affollate, come Lourdes o Međugorje, che rischiano di diventare sede di un «culto superstizioso e

122 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 163.

123 R. Macfarlane, *The Old Ways. A Journey on Foot*, Londra, Penguin, 2012; trad. it. *Le antiche vie. Un elogio del camminare*, Torino, Einaudi, 2013, p. 241.

124 Ivi, p. 242.

125 *Ibidem*.

126 G. Nuvolati, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, Firenze, Firenze University Press, 2013, p. 52.

idolatrico»,¹²⁷ dove i santi venerati si trasformano in «*brand*»¹²⁸ che targano ogni tipo di souvenir, come ha modo di notare ancora Boatti durante una breve incursione al santuario di San Giovanni Rotondo.

I pellegrini silenziosi di cui parla Macfarlane, invece, portano già nell'aggettivo usato per descriverli la caratteristica che li differenzia dalle altre esperienze di viaggio: la ricerca di luoghi lontani dal rumore e dal frastuono che sovrasta la vita dell'uomo nella società contemporanea. Il silenzio diventa in questo senso un bisogno fondamentale per l'uomo, in quanto permette di affrancarsi temporaneamente dalla molteplicità di stimoli, spesso superficiali, ai quali oggi è quotidianamente sottoposto. L'opportunità di entrare, grazie al pellegrinaggio, in «un orizzonte ancora risparmiato dalla tecnica, una zona franca che la modernità non ha assorbito»,¹²⁹ dona così all'individuo contemporaneo una quiete cercata e desiderata, che «invita per contrasto al raccoglimento personale, alla dissoluzione di sé in un clima propizio».¹³⁰

I pellegrini, prima ancora di intraprendere il loro viaggio, portano con sé delle domande e cercano delle risposte. Gli interrogativi affollano la loro mente, e Carson rappresenta questa condizione annotando che essi sono «persone con la passione per gli indovinelli».¹³¹ La citazione di Machado («Per fortuna sappiamo che i bicchieri servono per bere»),¹³² posta in epigrafe alla pagina di diario del giorno della partenza, sembra sottolineare proprio la condizione di dubbio che caratterizza gli uomini, anche riguardo a questioni molto banali, ma la cui semplicità si rivela solo una volta risolto l'enigma. L'interrogativo che Carson porta con sé è però tutt'altro che scontato: «Quale mai può essere il senso delle cose? Sono passata attraverso terre, secoli di insonnia e duri viaggi e ancora non conosco il senso delle cose quando, in piedi, ne tengo i pezzi in mano».¹³³

La ricerca di un senso che possa sostenere la vita di ciascuno di noi e colmare le

127 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 283.

128 *Ibidem*.

129 D. Le Breton, *Eloge de la marche*, Parigi, Métailié, 2000; trad. it. *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 37.

130 Ivi, p. 39.

131 A. Carson, *Plainwater. Essays and poetry*, cit.; trad. it. *Antropologia dell'acqua*, Roma, Donzelli, 2010, p. 11.

132 *Ibidem*.

133 *Ibidem*.

inquietudini che pervadono le nostre esistenze è un motivo ricorrente nei resoconti dei pellegrinaggi, e il permanere di questi interrogativi esistenziali sembra far scorgere, agli stessi viandanti, la possibilità che il mondo esterno sia impegnato costantemente a fornire indizi, a far intuire risposte a tale quesiti. Un esempio in tal senso è dato dalla meridiana che accoglie Boatti nel monastero di Bose, che

saluta l'ospite in arrivo con la scritta «Prima che il sole si oscuri». Lo incoraggia ad affrettarsi. Non tanto a lasciare la borsa in camera, e a iniziare a sperimentare – come qualcuno può pensare – uno sbiadito facsimile della vita monastica. Piuttosto a cercare di dare un senso – un senso nuovo e diverso? – alla propria giornata, al proprio cammino.¹³⁴

La grande domanda riguardo al senso della vita può essere declinata nella più specifica e urgente «Chi sono io?». E il viaggio viene spesso a configurarsi come *quête* mirata alla ricerca, al ritrovamento, alla trasformazione di sé stessi, del senso ultimo del proprio esserci. Paulo, protagonista dell'opera di Coelho, testimonia questa aspirazione, ed è forte la fiducia posta nel cammino come fonte di risposte: «Quando ripresi l'automobile, ero già più tranquillo. Anche se non avessi trovato la spada, alla fine del pellegrinaggio lungo il Cammino di Santiago avrei comunque scoperto me stesso».¹³⁵

Anche per Boatti la partenza nasce dalla presa di coscienza che alla sua esistenza manchi qualcosa. E se il suo, almeno agli inizi, «non è stato un viaggio ma una fuga»,¹³⁶ è proprio perché la condizione di stasi antecedente al primo passo era divenuta lacerante e quasi insopportabile. La sua è una

fuga da una casa diventata improvvisamente vuota e silenziosa. Fuga da giornate che perdevano luce e non solo perché l'autunno stava scivolando verso l'inizio dell'inverno. [...] No, il buio stava anche estendendosi dentro e attorno a me. Era una penombra fatta di progressiva sottrazione della qualità della luce. Trasformava i tratti delle cose, i profili dei luoghi, perfino i volti delle persone amate e conosciute. Ogni cosa, ogni presenza perdeva chiarezza. Stemperava la propria irrinunciabile singolarità su una tavolozza opaca dove non c'era più posto per i colori.¹³⁷

134 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 10.

135 P. Coelho, *Il cammino di Santiago*, cit., p. 20.

136 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 3.

137 *Ibidem*.

La descrizione della propria condizione interiore prima della partenza è quella di un'apatia che ha tolto alle giornate i loro colori, privando l'esistenza di quel gusto, di quella piacevolezza che le danno valore. La percezione di un vuoto, di un io incompleto e sbiadito si manifesta in Carson in maniera ancora più tragica, data la consapevolezza che «ero una persona bloccata. Avevo toccato il fondo. Qualcosa doveva rompersi».¹³⁸ Questa cognizione, espressa nel caratteristico tono «assertivo, ma velato di inquietudine»,¹³⁹ fa scaturire nell'autrice uno stato di inaspettata frenesia:

I prayed and fasted. I read the mystics. I studied the martyrs. I began to think I was someone thirsting for God. And then I met a man who told me about the pilgrimage to Compostela. He was a pious man who knew how to ask questions. «How can you see your life unless you leave it?» he said to me.¹⁴⁰

Allontanarsi dalla propria quotidianità, prenderne temporaneamente le distanze, diventa così una possibilità di allargare la prospettiva per riportare un po' di chiarezza nella propria interiorità, un po' di luce per illuminare la penombra di cui anche Boatti parlava. Ma, si chiede ancora l'autore, «chi vuole contribuire a migliorare il mondo perché lo dovrebbe fuggire? Chi cerca la luce perché dovrebbe rifugiarsi nel buio di una grotta?»¹⁴¹ Il riferimento è ai tre anni trascorsi da San Benedetto da Norcia nello Speco di Subiaco, in un ritiro spirituale che portò poi alla fondazione dell'ordine monastico che porta il suo nome. Nella spelonca è presente la frase tanto cara a Boatti: *Sidera nocte micant* (tanto più fonda è la notte, quanto più le stelle brillano).¹⁴² Allontanarsi da quelle «garrule quisquiglie, sordidi egoismi, minacciosi bisbigli»¹⁴³ che scompigliano il Paese, prima ancora che l'individuo, serve allora per riportare un po' di quiete nella frenesia della vita quotidiana, per poter ritrovare quelle stelle – punti di riferimento – che davvero possono illuminare le risposte alle nostre insaziabili domande.

La necessità di partire può scaturire anche dall'angoscia procurata dalla perdita

138 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 9.

139 A. Anedda, E. Biagini, E. Tandello, *Acque che insegnano la sete*, introduzione a A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. VII.

140 A. Carson, *Plainwater. Essays and poetry*, cit., p. 122.

141 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 4.

142 *Ibidem*.

143 *Ivi*, p. 3.

della madre, come avviene nel caso di Thubron. Tuttavia, l'ipotesi che il pellegrinaggio possa davvero portare benefici concreti riguardo a queste tragedie non sembra convincere l'autore inglese. Un monaco tantrico incontrato sul percorso verso il Kailash gli si rivolge in questo modo: «Tu ci andrai [...] e ti farà bene. Ti purificherà la mente, ti darà forza. Dedicherai il tuo pellegrinaggio a quelli che sono morti ... e loro ne ricaveranno meriti».¹⁴⁴

Nonostante l'autore sia scettico rispetto a tali consolazioni, ammette comunque che «una fede da tempo abbandonata ebbe un sussulto dentro di me».¹⁴⁵ Se è presente un atteggiamento recalcitrante rispetto a ciò che il monaco propone, tuttavia si percepisce una forza intrinseca, spesso inafferrabile, che sembra continuare a dare un senso al viaggio. Thubron non è per nulla convinto che i propri defunti possano ricevere beneficio dalle sue fatiche, ma forse comprende che il suo viaggio può comunque favorire la possibilità di stare vicino ai propri cari scomparsi, almeno attraverso la riflessione.

L'aspetto meditativo si rivela fondamentale nell'esperienza del pellegrinaggio, dal momento che la lunghezza della strada da percorrere smantella piano piano quelle sovrastrutture personali che appesantiscono il nostro quotidiano, e invita ad intrattenere un rapporto più intimo e più profondo con sé stessi, con la propria interiorità. Sintomatica di questo aspetto del pellegrinaggio è l'affermazione di Carson, per cui «fin dai tempi più antichi i pellegrinaggi erano stati fatti nella convinzione che una domanda può viaggiare verso la risposta come l'acqua verso la sete».¹⁴⁶

Secondo Nooteboom, è proprio il flusso di pensieri scandito dal ritmo del viaggio, unito alla bellezza e alla cura dei templi visitati, a dare al pellegrino la sensazione di possedere degli strumenti utili ad affrontare le sfide di un mondo che spesso sembra privo di senso. Non meno fondamentale è però «quel misto di sacralità, solennità e compassione»¹⁴⁷ che ispira la statua della dea Kannon che lo accoglie una volta giunto al tempio di Kimii-Dera.

144 C. Thubron, *Verso la montagna sacra, Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet*, cit., p. 132.

145 *Ibidem*.

146 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 10.

147 C. Nooteboom, *Saigoku. Il pellegrinaggio giapponese dei 33 templi*, cit., p. 45.

Se il pellegrinaggio oggi può essere definito «cammino del senso»¹⁴⁸, è perché esso incarna esplicitamente il bisogno di recuperare il rapporto con la propria interiorità, sede trascurata della nostra umanità, dal momento che a ciascuno di noi, nel corso della vita può capitare di sentirsi come Carson, quando afferma: «Nessun dubbio. Sto morendo di fame. Nessun dubbio. Sto facendo questo viaggio per trovare cosa sia l'appetito».¹⁴⁹

2. Il bagaglio

«Fare i bagagli è il primo passo del viaggio. [...] Quando viaggiamo, scegliamo di lasciare alle spalle la nostra casa, e il bagaglio è la distillazione della sfera domestica al di fuori di essa: la propria casa ridotta a valigia».¹⁵⁰ Il bagaglio è l'oggetto che simbolicamente contraddistingue il viaggiatore, e in senso lato l'uomo libero, privo di legami. Ad ogni tipologia di viaggio corrisponde un determinato bagaglio, e nel medioevo, lungo il cammino di Santiago, il pellegrino era facilmente riconoscibile dai pochi e caratteristici oggetti che portava con sé: «una borsetta, un bordone, un cappello a tesa larga e una spilla a forma di conchiglia».¹⁵¹

Oggi, dal momento che i pellegrini e i pellegrinaggi sono mutati, è cambiato anche ciò che i primi portano con sé. Uno zaino ben organizzato e non troppo pesante rimane la scelta privilegiata, poiché sarà poi il corpo a dover reggere tutto il carico. Se il peso non è commisurato alle forze si rischia di mettere a repentaglio la possibilità di portare a compimento il viaggio. È fondamentale quindi saper imparare a selezionare ciò che è indispensabile per affrontare il cammino e, cosa non sempre scontata, individuare ciò che è essenziale. Consco dell'ingombro rappresentato dal bagaglio è per esempio Thubron quando, in procinto di affrontare il *kora*, il giro rituale attorno alla vetta del Kailash, constata che deve affrontare un ulteriore ripido dislivello di 1000

148 D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, cit., p. 108.

149 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 32.

150 S. Harlan, *Luggage*, Londra, Bloomsbury, 2018; trad. it. *Fare i bagagli. Un viaggio pratico e filosofico*, Milano, Il Saggiatore, 2019, p. 79.

151 Ivi, p. 17.

metri. Insieme allo sherpa Iswor, suo compagno di viaggio, decide allora di «disfarsi del superfluo [...] e di portare una sola tenda e i viveri di scorta».¹⁵²

Il bagaglio di Thubron non rappresenta tuttavia solo un intralcio al cammino: esso diventa anche metafora dell'esistenza, uno spunto di riflessione su ciò che davvero è da considerarsi essenziale per la vita di una persona. Questo avviene durante i primi giorni di cammino, quando Thubron, Iswor e il cuoco Ram sono ospiti di una famiglia estremamente povera del villaggio di Tuling. La casa è composta da tre stanze in cui vivono nove persone, le pareti sono di stucco e pietra ed è presente una sola finestra. I membri della famiglia sono vestiti con stracci sporchi e laceri. Dopo aver osservato le condizioni della famiglia, il suo sguardo si sofferma sul suo bagaglio e lo confronta con ciò che ha appena visto:

Awkwardly we hunker on the mud floor: Iswor, the cook and I, feeling suddenly outsize. Our travelling kit – more than everything the family owns – is stacked against one wall. Everything we have looks excessive. Their possessions hang in a few bags from the beam ends poking through the plaster.¹⁵³

È evidente la constatazione che il proprio equipaggiamento rivela una “presenza” eccessiva rispetto alle “assenze” che contraddistinguono l'abitazione. Se nello zaino del pellegrino non devono mancare le cose fondamentali, è altrettanto vero che il bagaglio di ogni viaggiatore è utile anche a rivelarne i vezzi personali. La valigia diventa così anche una sorta di contenitore dove, oltre al necessario, sono custoditi anche oggetti riservati, che si vogliono tenere nascosti agli occhi delle altre persone quando siamo in pubblico.¹⁵⁴

Ne è un esempio l'«amatissimo sacco a pelo di piumino d'oca»¹⁵⁵ che Boatti tiene nello zainetto all'interno del bagagliaio. Quando l'anziano padre foresterario del monastero di Finalpia si offre di trasportare il bagaglio dell'autore fino alla sua cella, quest'ultimo declina l'aiuto per evitare che il monaco lo possa notare. Boatti confessa ai lettori che esso rappresenta la sua «casa portatile» e che lo andrà a prendere «quando si

152 C. Thubron, *Verso la montagna sacra. Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet*, cit., p. 150.

153 Id., *To a mountain in Tibet*, cit., pp. 10-11.

154 S. Harlan, *Fare i bagagli. Un viaggio pratico e filosofico*, cit., p. 33.

155 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 14.

sarà fatto buio e nessuno noterà questo dettaglio che mi aiuta ad addomesticare qualsiasi spazio».¹⁵⁶

Egli sembra timoroso di essere scoperto, come se il fatto di portare un oggetto che offra conforto possa compromettere l'esperienza di sacrificio ed essenzialità che egli si appresta a vivere nelle spartane dimore monacali.

Se per Boatti non può mancare il fedele sacco a pelo, a rappresentare l'irrinunciabile durante le peregrinazioni in Spagna e in Giappone, sono, per Nootboom, i suoi libri. Nelle settimane di visita ai templi buddisti giapponesi, ad accompagnarlo è *La storia di Genji*, un'impegnativa opera di Murasaki Shikibu risalente all'anno mille. La storia descrive come si svolgeva la vita presso la corte imperiale dell'epoca. In particolare si sofferma ad investigare la fitta rete di relazioni e di intrighi tra i cortigiani. L'autrice, dama di corte dell'imperatrice, narra di un mondo chiuso, claustrofobico, privo di contatti con il mondo esterno, dove vivono le persone comuni. Nootboom è attratto dall'opera poiché è convinto che essa riesca a parlare anche agli uomini contemporanei, attraverso «ritratti di uomini e donne [...] tuttora in grado di insegnarci qualcosa sulla *condition humaine*».¹⁵⁷ Il suo viaggio diventa così un percorso attraverso i secoli, e l'opera di Shikibu appare una sorta di guida al suo pellegrinaggio.

Anche negli itinerari spagnoli i libri diventano vere e proprie mappe che l'autore è pronto a seguire con la propria automobile, come nel caso della regione della Mancha, percorsa seguendo le orme di Don Chisciotte. Possiamo dire, infatti, che Nootboom si (auto)caratterizza anche come «pellegrino letterario»,¹⁵⁸ un viandante che, pur essendosi prefissato Santiago de Compostela come tappa ultima del suo viaggio, preferisce raggiungere la meta solo dopo aver esplorato, scandagliandola letteralmente “in lungo e in largo”, l'amata Spagna.

Emerge quindi che l'equipaggiamento che ciascun viaggiatore porta con sé non è composto solo dal quel materiale utile, funzionale al cammino. Il viandante porta con sé ciò che ritiene necessario per sé stesso, oltre all'attrezzatura tecnica e alle scorte di cibo, e può dirci molto riguardo a ciò che nella sua esperienza può dirsi indispensabile.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ C. Nootboom, *Saigoku. Il pellegrinaggio giapponese dei 33 templi*, cit., p. 34.

¹⁵⁸ Id., *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 91.

Questa interpretazione trova conferma nelle parole di Harlan, quando sostiene che «il bagaglio non è semplicemente una valigia o il suo contenuto. Più che un insieme di oggetti è un'idea, un modo di pensare a ciò che ci portiamo dietro nella vita e il motivo per cui lo facciamo».¹⁵⁹

Il bagaglio del pellegrino, quindi, non è solo uno zaino, una borsa, un equipaggiamento costituito da oggetti concreti. Esso contiene anche elementi immateriali, intangibili che possono essere ricondotti alla metafora da questo rappresentata:¹⁶⁰ esperienze, domande, incertezze, turbamenti, ma soprattutto sentimenti. Si pensi all'emblematico fardello che gravava sulle spalle di Cristiano nell'opera di Bunyan, per il quale l'angoscia per una possibile futura dannazione rappresentava un intralcio al raggiungimento della Città Celeste.

L'idea di portare con sé nel viaggio il carico del proprio mondo interiore è una concezione diffusa. Se il pellegrinaggio può aiutare a comprendere ciò che è davvero indispensabile mettere nello zaino per non trovarsi sprovvisti lungo il percorso, nello stesso momento esso diventa anche un itinerario spirituale che, insieme a quello fisico, può illuminare su ciò che, in senso lato, davvero è prioritario ed essenziale nella nostra vita.

È ancora una volta Thubron a fornire un esempio in questo senso. A renderlo possibile è l'incontro con una cultura, quella buddista, completamente diversa dalla sua. Narra infatti che procedendo sul sentiero, dopo aver sostato presso un monastero nepalese in alta quota, finisce per imbattersi in due torri commemorative, ed è curioso di sapere a chi appartengano. Chiede così informazioni a due monaci di passaggio che però non sanno dargli la risposta, né si dimostrano interessati a conoscerla. Questo episodio porta Thubron a riflettere sul loro disinteresse per ogni questione mondana, concreta: «Non lasceranno alcun bene materiale che possa essere diviso, reclamato o amato. La loro povertà assoluta mi dà un senso di libertà e di malinconica privazione».¹⁶¹ In lui trapelano sentimenti contrastanti riguardo al confronto avuto con i monaci: da un lato si percepisce un senso profondo di libertà, ma allo stesso tempo l'autore afferma che non

¹⁵⁹ S. Harlan, *Fare i bagagli. Un viaggio pratico e filosofico*, cit., p. 58.

¹⁶⁰ Ivi, p. 60.

¹⁶¹ C. Thubron, *Verso la montagna sacra. Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet*, cit., p. 54.

riesce ad invidiarli. Costata che nella sua visione delle cose, a differenza dell'esempio offerto dai monaci buddisti, anche gli oggetti materiali possono avere un valore, contribuendo a dare un senso all'esistenza. L'associazione che egli compie subito dopo la constatazione della levità dei due religiosi riguarda ancora una volta la madre recentemente scomparsa. È interessante leggere le considerazioni che emergono quando Thubron ricorda che, dopo la morte della madre, si ritrova a dover decidere cosa fare con tutto ciò che le apparteneva e che lei si era rifiutata di buttare. In particolare, l'autore si sofferma sulle lettere che la madre si scambiava con il padre durante la seconda guerra mondiale:

I had planned to burn my parents' love letters, then find I cannot. [...] So I dither between keeping and destroying – both seem like betrayal – and I store the letters, in all their devotion, their longing and sometimes loneliness, until another time.¹⁶²

La scelta finale è quella di conservare uno dei ricordi più intimi dei propri genitori, poiché se «il valore delle cose non è più legato al costo o alla bellezza, ma solo al ricordo»,¹⁶³ allora anche il ricordo racchiuso in quegli oggetti materiale ha un valore, e se ha un valore, allora la loro conservazione ha un senso.

In Boatti emergono altre riflessioni sul bagaglio – che possiamo definire metaforico – che una persona porta con sé. Anche per lui, come per Cristiano, vale la regola che più il carico è pesante, meno si è liberi di vivere serenamente. L'autore, verso la fine del viaggio, si trova all'eremo di Sant'Illarione di San Nicola di Caulonia. Alla fine del pranzo in compagnia di Frédéric, l'unico monaco che vive nell'eremo, annota l'ammirevole capacità di quest'ultimo di dialogare con gli altri: ascolta quando il suo interlocutore ha qualcosa da dirgli, esprime il suo pensiero quando l'altro sta ad ascoltare, dà spazio al silenzio quando anche questo è ritenuto necessario. È proprio rispetto a quest'ultimo atteggiamento che Boatti, alla fine del pranzo, si trova in difficoltà:

Seduti a tavola [...] ci sono stati dei silenzi. Quando questi silenzi si sono fatti

¹⁶² Id., *To a mountain in Tibet*, cit., p. 55.

¹⁶³ Id., *Verso la montagna sacra. Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet*, cit., p. 55.

densi di troppe cose da capire, ho avuto una gran fretta di infrangerli, di scapparne via. Di riempirli con parole e frammenti di un ego troppo ingombrante. Come una valigia invisibile ma sempre più pesante.¹⁶⁴

Al contrario della capacità di Frédéric di mettersi in relazione con l'altro, rispettando i reciproci spazi metaforici, Boatti si sente intralciato da un ego che è «ingombrante» proprio come può esserlo un bagaglio, uno zaino che impedisce di accostarsi agli altri con serenità, dal momento che la fatica richiesta per sostenerlo richiede che tutti gli sforzi del viandante siano rivolti verso quel fardello.

Per procedere più agevolmente lungo l'itinerario intrapreso sarebbe necessario, dunque, essere come i pellegrini che descrive Carson nelle righe conclusive del suo diario di viaggio: «I pellegrini erano persone che portavano poco con sé. Lo portavano in equilibrio sul cuore».¹⁶⁵ Ciò che è importante per il pellegrino, e quindi per l'uomo, è rappresentato dal poco. L'essenziale va però custodito con affetto e cura, «in equilibrio», appunto. Il resto, come nota Boatti, è superfluo, poiché serve solo a riempire silenzi e vuoti che non si è per qualche motivo disposti ad accogliere.

Ci si può disfare di ciò che non è necessario, alleggerire del proprio carico per poter procedere con più leggerezza e apertura verso gli altri lungo il proprio percorso. E se un solo viaggio può non essere abbastanza per apprendere quest'arte, Boatti annota che «il cammino – mio e forse di tutti noi – continua. Se siamo fortunati, nelle nuove stagioni porteremo con noi un bagaglio sempre più lieve, così irrilevante che alla fine ci si dimenticherà di averlo appresso».¹⁶⁶

3. Il corpo

Il pellegrinaggio si caratterizza come una tipologia di viaggio che favorisce la riflessione e la cura della propria interiorità, tuttavia non bisogna dimenticare che esso è imprescindibile dal rapporto con la fisicità. È infatti solo a partire dal corpo,

164 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 265.

165 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 91.

166 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 265.

misurandosi con le sue risorse e con i suoi limiti, che l'esperienza del pellegrinaggio può avere inizio.

«Camminare è il modo il cui il corpo si misura con la Terra»,¹⁶⁷ è l'atto attraverso cui l'uomo conosce il mondo nella sua tridimensionalità e si lascia accogliere da esso. L'azione di muoversi sulle proprie gambe per lunghe distanze riconduce il viandante a un rapporto intimo e consapevole con il proprio corpo, poiché «il camminare restituisce il corpo ai suoi limiti originari, a qualcosa di flessibile, sensibile e vulnerabile»,¹⁶⁸ è «un atto che spoglia, che mette a nudo, e ricorda all'uomo l'umiltà e la bellezza della sua condizione».¹⁶⁹

Scegliere di intraprendere un pellegrinaggio si pone in antitesi con i ritmi sempre più frenetici che caratterizzano la vita della nostra società. Procedere “a passo d'uomo” sembra non essere più possibile, e non a caso l'emblema della modernità è rappresentato proprio dalla locomotiva, una nuova tecnologia che, a partire dal 1830, ha permesso di ridurre drasticamente gli spazi e i tempi di spostamento da un luogo all'altro. Tuttavia, nota Solnit, «trascendere lo spazio ed il tempo è cominciare a trascendere completamente il mondo materiale, per liberarsi dal corpo».¹⁷⁰ Ad alte velocità, la percezione del mondo che sta tra un punto di partenza e uno di arrivo viene quasi a mancare, e per questo motivo gli spostamenti sono vissuti in una condizioni vicine alla «deprivazione sensoriale».¹⁷¹ L'uomo contemporaneo, quindi, sta perdendo sempre più la capacità di percepire il mondo attraverso la propria corporeità, e i rischi portati dalla velocità, mantra della nostra società tecnologica, non si fermano a questo. Aumentando in termini quantitativi il livello delle nostre potenzialità (produrre *di più*, viaggiare *più lontano*),¹⁷² i corpi cominciano ad essere visti come zavorre perché «troppo lenti, troppo fragili e inadeguati per le nostre aspettative e i nostri desideri».¹⁷³

Affrontare un viaggio a piedi diventa così (e questo vale per il *flâneur* descritto da

167 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 44.

168 Ivi, p. 42.

169 D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, cit., p. 108.

170 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 357.

171 P. Virilio, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977; trad. it. *Velocità e politica: saggio di dromologia*, Milano, Multhipla, 1981, in R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 358.

172 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 359.

173 Ivi, p. 358.

Nuvolati quanto per il pellegrino) una scelta di «solitudine e libertà nel rifiutare la velocità»,¹⁷⁴ e il rifiuto dell'automobile o di altri mezzi di locomozione «simboleggia [...] tanto una rivendicazione di soggettivismo, di primato dell'individuo sul mezzo prevaricatore, quanto la disponibilità del singolo alla fusione con gli altri attori».¹⁷⁵ Il pellegrino diventa in questo senso un custode di quella lentezza che rappresenta il modo migliore attraverso cui l'uomo si può confrontare con il mondo che lo circonda, immergendosi in esso e scoprendo un rinnovato rapporto con la Terra su cui vive.

Emblematiche, per quanto riguarda l'idea della natura come *habitat* prediletto, sono le suggestive pagine in cui Burton ripercorre l'attraversamento del deserto in direzione Suez:

In such circumstances the mind is influenced through the body. Though your mouth glows, and your skin is parched, yet you feel no languor, the effect of humid heat ; your lungs are lightened, your sight brightens, your memory recovers its tone, and your spirits become exuberant; your fancy and imagination are powerfully aroused, and the wildness and sublimity of the scenes around you stir up all the energies of your soul — whether for exertion, danger, or strife. Your morale improves ; you become frank and cordial, hospitable and single-minded: the hypocritical politeness and the slavery of civilisation are left behind you in the city. Your senses are quickened : they require no stimulants but air and exercise — in the Desert spirituous liquors excite only disgust. There is a keen enjoyment in mere animal existence.¹⁷⁶

Thoreau condivide la testimonianza di Burton quando afferma: «Il mio stato d'animo infallibilmente s'innalza di fronte all'essenzialità del paesaggio. Datemi l'oceano, il deserto, la natura incontaminata!».¹⁷⁷

Poco più avanti egli lancia un'aspra invettiva contro la vita sedentaria della società moderna. Secondo Thoreau essa è colpevole, per usare le parole di Solnit, di aver fatto «atrofizzare» il corpo «sia nei muscoli che nei sensi»,¹⁷⁸ annichilendone le potenzialità innate. Continua, infatti, con la sua caratteristica enfasi:

174 G. Nuvolati, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, cit., p. 11.

175 *Ibidem*.

176 R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*, cit., p. 150.

177 H. D. Thoreau, *Camminare*, cit., p. 38.

178 R. Solnit, *Storia del camminare*, cit., p. 359.

It is remarkable how few events or crises there are in our histories, how little exercised we have been in our minds, how few experiences we have had. I would fain be assured that I am growing apace and rankly, though my very growth disturb this dull equanimity, though it be with struggle through long, dark, muggy nights or seasons of gloom. It would be well if all our lives were a divine tragedy even, instead of this trivial comedy or farce.¹⁷⁹

Anche per Loti è necessario immergersi nella natura per riscoprire la forza del proprio corpo. Attraversando il deserto, come Burton, egli annota: «L'aria è inebriante al respiro, sembra che il petto si allarghi per meglio riempirsi. Siamo come rinvigoriti da una vita più giovane, della gioia fisica di esistere...».¹⁸⁰

La natura più estrema, più selvaggia, come nel caso del deserto, sembra far vibrare nell'uomo qualcosa di ancestrale: sarà perché, come afferma Bruce Chatwin ne *The Songlines* (1987), «l'uomo è nato in Africa, nel deserto. Ritornando nel deserto, riscopre sé stesso»?¹⁸¹

La medesima esperienza di inconsueto e rinnovato vigore che si percepisce in luoghi estremi si manifesta anche in Thubron, quando si risveglia dopo una notte in tenda a 5200 metri d'altitudine:

The air seems so thin that my voice would shatter it. Even my breathing, deeper than usual, sounds too loud, so that I sit down on a rock to quieten it, and wait for the faint white light to seep into the valley below. [...] My head is light, not quite mine, but my body shakes off any aches, and a visceral excitement muffles the alarm of the high pass ahead.¹⁸²

Il viaggio a piedi, specialmente in contesti impervi, sicuramente non è solo euforia, vigore; in certi momenti diventa disagio, sofferenza, dolore, timore di non riuscire a continuare e portare a termine il proprio cammino. È sempre Thubron a raccontare un momento di difficoltà affrontato durante una salita:

As our path steepens up the valley, Iswor asks: «How are you feeling?» He

179 H. D. Thoreau, *Walking*, cit., p. 45.

180 P. Loti, *Pellegrino in Terrasanta. Il deserto, Gerusalemme, la Galilea*, cit., p. 67.

181 B. Chatwin, *The Songlines*, Londra, Jonathan Cape, 1987; trad. it. *Le vie dei canti*, Milano, Adelphi, 1995, p. 91.

182 C. Thubron, *To a mountain in Tibet*, cit., p. 191.

soundsconcerned. «Are you okay?» Yes, so far I am. But I listen to my body now. Old wounds gently remind me of themselves, like voices echoing: a knee cartilage damaged since boyhood, an ankle ligament torn in Syria, a fractured spine from a road accident. They return only in nudges and twinges, but I recognise them with suppressed unease: who would evacuate us out of these hills?¹⁸³

Il viaggiatore è costretto dal percorso a confrontarsi con i limiti che il proprio corpo gli impone; si ritrova così faccia a faccia con la propria vulnerabilità e con la propria umanità.

Anche Nootboom, nel corso del suo pellegrinaggio nipponico, affronta una situazione critica. La mattina dopo aver visitato uno dei templi più suggestivi dell'intero percorso, attraversando una scogliera scivola e sbatte la testa rotolando tra i massi. Lo zigomo sotto l'occhio destro si colora di nero ma, oltre al colpo, non avverte nessun dolore. Ne trae così questa considerazione:

Che sensazione era stata, non avvertire nulla? [...] In quell'istante bizzarro che avevo trascorso impotente lì tra le rocce, con il rumore del mare che giungeva da sotto, [...] mi erano venuti in mente dei versi di Ungaretti che una volta avevo tradotto: *e qui meglio mi sono riconosciuto una docile fibra dell'universo*. Per un breve momento non c'era nulla, giacevo sulla pietra dura tra le foglie bagnate, completamente solo, ero parte del tutto, ma non ero più in grado di pensarci – qualcosa del genere. [...] Arriva un momento, durante un viaggio, in cui le cose estranee sono talmente tante che non si riesce più a vederle; forse è questo che il colpo mi aveva voluto far capire. [...] Era giunta l'ora di fermarmi e di fare un passo sul posto.¹⁸⁴

Se il dolore non è certo piacevole, ecco che la necessità di rallentare il passo, o addirittura di fermarsi, può diventare un'occasione per riscoprire un ritmo più adatto alla velocità – anzi alla lentezza – del pensiero. La riscoperta vulnerabilità porta l'uomo a riconoscersi parte dell'universo, ad aprirsi al mondo esterno, attribuendogli significato, poiché constata l'illusione di poter dominare ciò che lo circonda, ovvero di avere il controllo totale e costante sul mondo esterno. Come nel caso di Nootboom, dove lo spiacevole imprevisto si trasforma in un'opportunità per tentare di comprendere in maniera più profonda le suggestioni suscitate dai templi buddisti. Lo stesso autore

183 Ivi, p. 71.

184 C. Nootboom. *Saigoku. Il pellegrinaggio giapponese dei 33 templi*, cit., pp. 11-13

afferma infatti con autoironia che «dopo l’impatto della mia testa dura contro la roccia ancora più dura ho cominciato a vedere tutto più chiaramente».¹⁸⁵

Durante l’esperienza della marcia, la consapevolezza dei limiti del proprio corpo non si limita però a ciò che riguarda i muscoli delle gambe e le loro possibilità. Quando siamo in pellegrinaggio, lontano dalle nostre case e da tutti gli agi che ci offrono, il nostro corpo riceve sollecitazioni continue. Tutti gli sforzi del nostro organismo sono volti infatti a sostenere il nostro cammino, e la fatica richiede al viandante di concentrare le sue limitate forze esclusivamente al proprio sostentamento. In questo senso «la marcia trasfigura i momenti ordinari della vita, li inventa sotto nuove forme»;¹⁸⁶ è quello che sperimenta anche Carson quando, assetata, trova finalmente una fonte d’acqua: «Camminavamo dal sorgere del sole, stavamo diventando neri. Poi abbiamo avvistato acqua. Un platano nel mezzo del deserto con una sorgente accanto. L’abbiamo raggiunto di corsa e abbiamo bevuto e bevuto ancora, arroganti».¹⁸⁷ E subito dopo, riferendosi a una fotografia: «Ecco che mi pavoneggio come un torero per la piccola oasi, con, almeno così sembra (foto), acqua sulla faccia».¹⁸⁸ Dissetarsi dopo aver sofferto la sete suscita un’euforia che ricorda da vicino quell’esistenza puramente animale di cui parlava Burton.

Il cammino porta il viandante a confrontarsi ad ogni passo con il suo corpo: questo lo sostiene ad ogni passo, avverte quando ha bisogno di una pausa, si fa sentire quando lo si sta trascurando. Il corpo è però anche il primo ad esultare quando, liberato dalla costrizione della vita quotidiana, sente che gli viene concesso lo spazio di cui necessita, quando ci si prende cura del suo benessere.

185 Ivi, p. 175.

186 D. Le Breton, *Elogio della marcia*, cit., p. 22.

187 A. Carson, *Antropologia dell’acqua*, cit., p. 65.

188 *Ibidem*.

CAPITOLO IV

LA STRADA

1. Il paesaggio

«Siamo inseparabili dai nostri luoghi»,¹⁸⁹ afferma lo psichiatra e psicanalista Vittorio Lingiardi in apertura al saggio *Mindscales. Psiche nel paesaggio* (2017), e il neologismo che dà il titolo alla sua opera anticipa la profonda relazione che intercorre tra la psiche e i «nostri» luoghi: quelli in cui siamo cresciuti, quelli in cui viviamo e quelli che possiamo attraversare nel corso di un viaggio. Tra il paesaggio interiore e quello esteriore esiste una continuità e una reciprocità che rende i due spazi inscindibili l'uno dall'altro.¹⁹⁰ Questo rapporto può esplicitarsi talvolta in una ricerca, nel mondo esteriore, di «una dimora per i nostri vissuti emotivi».¹⁹¹

La proiezione verso l'esterno dei nostri sentimenti e delle nostre emozioni può talvolta dar vita ad una «intonazione»,¹⁹² soprattutto quando lo spazio esteriore si fa felicemente portavoce del nostro stato d'animo. Espressione della propria interiorità è per esempio, per Nootboom, il territorio spagnolo; è a partire dalla percezione di questa sintonia che l'autore avverte il bisogno di esplorarlo a fondo. Esplorare la Spagna nei suoi angoli più remoti diventa anche un modo per scavare dentro sé stesso:

[...] ho la sensazione – non è possibile parlare di questi argomenti senza usare una terminologia strana e mistica – che il carattere e il paesaggio spagnoli corrispondano a “ciò di cui mi occupo e scrivo”, a parti consapevoli e inconsapevoli di me, a quello che sono. La Spagna è brutale, anarchica, egocentrica, crudele, la Spagna è pronta a gettarsi nel baratro per un nonnulla, è caotica e irrazionale.¹⁹³

Nootboom sembra rispondere all'invito di Lingiardi, quando questi afferma che

189 V. Lingiardi, *Mindscales. Psiche nel paesaggio*, Milano, Raffaello Cortina, 2017, p. 15.

190 Ivi, p. 20.

191 Ivi, p. 180.

192 Ivi, p. 32.

193 C. Nootboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 10.

«per ritrovare noi stessi, all'esplorazione del mondo interno dobbiamo affiancare quella dei nostri paesaggi». ¹⁹⁴ Non sempre, tuttavia, tra interiorità e mondo esterno si verifica questa intonazione; lo rivela anche Boatti quando avverte che il fiorire della primavera nei pressi di Monte Oliveto “stona” – per stare nella metafora – con il freddo interiore che paralizza il suo animo. Tale contrasto è percepito come un tormento «lancinante» ¹⁹⁵ che deriva dalla sensazione di «avvertire un freddo che non c'era, prodotto solo dalla mia testa, dai miei pensieri e dalle mie paure, eppure in grado di arrestare il tepore di quella primavera che stava accarezzandomi mentre bussava alla porta della sera». ¹⁹⁶

Un'altra declinazione possibile del rapporto tra l'io e mondo esterno è quella in cui la proiezione di uno stato interiore si fa esperienza poetica: talvolta, infatti, la propria condizione mentale può trasfigurare anche in modo radicale la percezione degli spazi esterni. Un caso estremo è rappresentato dalla metafora utilizzata da Boatti per descrivere la condizione di smarrimento in cui, insieme all'autore stesso, sembra trovarsi l'intero paese che sta attraversando:

Scomparsa la pianura intersecata dai fiumi. Sprofondate le cime delle Alpi.
Livellato l'ondeggiare delle vallate e dei crinali d'Appennino. Cancellate le coste.
Svanito l'affacciarsi delle case, l'arcuarsi poderoso dei ponti e dei viadotti, il
torreggiare dei palazzi venuti dai secoli. ¹⁹⁷

L'intera geografia fisica dell'Italia risulta appiattita. Il paese sembra aver perso la direzione, la sua vivacità, la sua identità; appare un luogo dove tutto diventa «vuoto e bigio e fosco». ¹⁹⁸ Il paesaggio tratteggiato non va solo interpretato come semplice proiezione di stati d'animo, poiché possiede una sua integrità, una sua indifferenza che trascende lo sguardo umano. ¹⁹⁹ Questo non esclude la correlazione tra persone e paesaggi; anzi, apre la strada alla bidirezionalità che caratterizza tale rapporto: come il nostro sguardo può essere un filtro che rende il paesaggio sempre diverso a seconda dell'osservatore, così talvolta accade che questo ci stimoli con le sue suggestioni,

194 V. Lingiardi, *Mindscapes. Psiche nel paesaggio*, cit., p. 48.

195 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 170.

196 *Ibidem*.

197 Ivi, pp. 3-4.

198 Ivi, p. 4.

199 V. Lingiardi, *Mindscapes. Psiche nel paesaggio*, cit., p. 133.

trasformandoci.²⁰⁰

Macfarlane propone una lettura interessante di questa mutua reciprocità:

We are adept, if occasionally embarrassed, at saying what we make of places - but we are far less good at saying what places make of us. For some time now it has seemed to me that the two questions we should ask of any strong landscape are these: firstly, what do I know when I am in this place that I can know nowhere else? And then, vainly, what does this place know of me that I cannot know of myself?²⁰¹

Per Barry Lopez, considerato uno dei più grandi *landscape writers* americani, i luoghi possono avere un impatto profondo su di noi, e la loro influenza comincia già dall'infanzia, quando iniziano ad esercitare un ruolo importante nello sviluppo della personalità.²⁰² Egli sostiene che la qualità del pensiero di un individuo sia profondamente influenzata «dal luogo in cui la persona si trova, da ciò che tocca, dai motivi ricorrenti che riscontra nella natura. [...] Il paesaggio interiore», conclude, «risponde alla qualità e alla complessità di un paesaggio esteriore».²⁰³

È allora giustificata la preoccupazione di Boatti per gli scolari di Colle Val d'Elsa, un territorio in cui il paesaggio toscano è stato profanato dalle aziende che qui producono la quasi totalità del cristallo italiano. Constata infatti Boatti di avere sotto gli occhi «l'impronta della densità della concentrazione, del sovraccarico che non ho dubbio si farà sentire su chi crescerà in questi luoghi, a cominciare dai bambini della scuoletta che sta proprio davanti a questo spiazzo».²⁰⁴ Il degrado del paesaggio, laddove la modernità era stata fino a quel momento arginata, lascia presagire una sorta di limite, di intralcio allo sviluppo etico dei più piccoli.

La corruzione del paesaggio, invece, è già evidente in gran parte della penisola, come l'autore ha modo di notare attraversando Veneto e Friuli-Venezia Giulia, regioni caratterizzate dal fenomeno della diffusione urbana. L'attenzione di Boatti si concentra

200 Ivi, p. 223.

201 R. Macfarlane, *The Old Ways. A Journey on Foot*, cit., p. 27.

202 V. Lingiardi, *Mindscapes. Psiche nel paesaggio*, cit., p. 21.

203 B. Lopez, *Crossing open ground*, New York, Charles Scribner's Sons, 1988; trad. it. *Attraverso spazi aperti*, Firenze, Black Coffee, 2021, p. 80.

204 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 159.

soprattutto sui centri commerciali, “non-luoghi” per eccellenza, disseminati lungo il 45° parallelo. Questi «templi dei nostri giorni»,²⁰⁵ così definiti dall’autore, rappresentano non solo la mancanza di quella spiritualità tanto ricercata nei luoghi visitati durante il suo viaggio, ma sono anche emblema del rapporto deteriorato e ormai irrecuperabile dell’uomo con il territorio circostante e con il suo *genius loci*.

Questa drammatica frattura tra uomo e ambiente naturale è sconosciuta agli abitanti delle regioni meridionali della Spagna attraversate da Nootboom. Suolo calcareo e piccole fattorie sono gli elementi che contraddistinguono queste lande desolate e solitarie, che quasi ipnotizzano il viaggiatore:

La strada che devi percorrere è un’assurda serpentina in mezzo a centinaia di migliaia di ulivi, il sogno d’un pazzo, se ci stai immerso abbastanza a lungo poi sei grato quando ti si presenta un campo di grano o anche un solo pioppo. Chi vive qui dev’essere schiavo di questi paesaggi come un marinaio lo diventa del mare.²⁰⁶

Qui si è lontani dalla “schiavitù” consumistica che sembra caratterizzare le persone che frequentano i centri commerciali di cui parla Boatti; allo stesso tempo queste terre così semplici e incontaminate incantano e seducono il viaggiatore, proprio perché risparmiate da questi insediamenti che, invece, deturpano i (non)luoghi della modernità.

E se è vero che un paesaggio antropico, abbruttito da queste urbanizzazioni ingombranti con meri scopi speculativi, può condizionare il “paesaggio interiore” della persona, è vero anche che la natura può, in certi casi, provocare un senso di angoscia e di oppressione. Carson ha vissuto questa esperienza percorrendo la *meseta*, l’altopiano che occupa gran parte del territorio della Spagna centro-settentrionale:

I have never felt life to be as slow and desperate as that day on the Meseta with the sky empty above us, hour after hour unmoving before us and a little wind whistling along the bone of my ear. Walking across the top of the world. Hours give no shade. Wind gives no shade. Sky does not move. Sky crushes all that moves. We had been out since sunrise, we were growing black.²⁰⁷

205 Ivi, p. 98.

206 C. Nootboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 250.

207 A. Carson, *Plainwater. Essays and poetry*, cit., p. 164.

La natura, nell'esperienza vissuta da Carson, sembra voler ricordare all'uomo la sua caducità, la sua limitatezza nei confronti di un mondo che lo sovrasta e lo intimidisce. Ancora più esplicita si fa questa sensazione nel momento in cui l'autrice si ferma a guardare la luna: «E la luna [...] non manca mai di sorprenderci. Mi chiedo perché. La luna suscita nel viaggiatore fame di qualcosa di amaro, nel mondo. Cos'è? Io svanirò. Altri verranno qui. Cosa? Vecchia domanda».²⁰⁸ L'uomo talvolta s'illude di avere il controllo sul mondo – e quindi anche sul paesaggio – ma questo sembra sempre pronto a ricordargli la sua finitudine.

Il rapporto tra uomo e paesaggio è quindi molto complesso e vario, poiché è caratterizzato da interconnessioni e condizionamenti reciproci. L'uomo, immergendosi nel paesaggio, lo scruta e lo contempla, ricercandovi delle affinità, talvolta quasi condividendo ciò che vive interiormente. Il paesaggio, a sua volta, sorprende l'uomo suscitando in lui sensazioni e scoperte inaspettate. Questo rapporto bidirezionale non coinvolge solo la vista. Quando il viandante si immerge nella natura, sono coinvolti tutti i suoi sensi e l'intero corpo.²⁰⁹ Suoni, rumori, colori, odori, sapori concorrono a definire il paesaggio e, come afferma Macfarlane, «compongono la presenza in fermento di un determinato posto in un determinato momento».²¹⁰ Perdersi anche solo una di queste sollecitazioni compromette inevitabilmente l'esperienza autentica del luogo.

Le sensazioni offerte dal paesaggio possono creare inaspettate occasioni di incontri e di conoscenze. Per rincorrere l'origine di un intenso «profumo secco e spinoso [...] portato dalla brezza, che sapeva di salato e di mare», percepito casualmente mentre percorreva una strada lungo la costa calabrese, Boatti decideva una deviazione non prevista, «di fare sosta seguendo una segnalazione [...] che portava verso un bar sulla spiaggia»²¹¹ e da una ragazza che gli rivelerà il profumo dell'elicriso.

Anche Nooteboom riserva una particolare attenzione ai “paesaggi sensoriali”: all'esterno del tempio di Fujii-Dera, per esempio, egli si sofferma su un pino sacro che, secondo la tradizione, fu piantato dal fondatore del buddismo Shingon. Mentre cerca di

208 Ead., *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 37.

209 V. Lingiardi, *Mindscapes. Psiche nel paesaggio*, cit., p. 83.

210 R. Macfarlane, *Le antiche vie. Un elogio del camminare*, cit., p. 262.

211 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 275.

sondarne la sacralità, il pino sembra comunicargli qualcosa attraverso un linguaggio che solo nel silenzio si può comprendere: «Guardo nuovamente l'albero. L'unica lingua che capisco è un lieve fruscio a malapena udibile con il rumore del traffico che arriva dall'esterno. Le poesie si possono anche udire».²¹²

Contemplare un luogo può voler dire anche interrogarlo, poiché ogni suo aspetto interpella l'attento osservatore e suscita domande, come se ognuno di quelli avesse una voce e potesse parlare e dialogare. Come ricorda Duccio Demetrio, filosofo e autore del saggio *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea* (2005), «dinnanzi all'inanimato, a ciò che [...] parrebbe non aver voce, il viandante si avvale del suo meditare e contemplare per stimolare parole e racconti».²¹³

È ancora una volta Nootboom a percepire qualcosa in questa direzione; è la cittadina dell'isola di Gomera, nell'arcipelago delle Canarie, a rivelare all'autore significati trascendentali:

La cittadina sorge dentro un golfo che funziona da cassa di risonanza e ho l'impressione che tutti i suoni intimi mi vengano incontro. È un pensiero seducente – vorrei essere portato in un mondo in cui nessun uomo sia stato. Non mi porterei immagini, soltanto questo suono, che mi permetterebbe di spiegare la vita sulla terra.²¹⁴

Nootboom non sta parlando di maestose sinfonie o di canti degni di un teatro dell'opera; si sta riferendo, invece, a tutti quei suoni e rumori familiari che fanno da sottofondo alla vita quotidiana: le risate dei bambini, il fischio di un battello che sta rientrando nel porto, i tonfi di una zappa maneggiata da un contadino. Eppure, continua l'autore, «si direbbe che tutti questi rumori modesti rappresentino l'essenza, il profumo della vita».²¹⁵

La vita stessa sembra svelare il suo significato anche attraverso gli aspetti apparentemente insignificanti e ripetitivi della quotidianità. La contemplazione del paesaggio e la percezione di questi stimoli si rivelano dunque fondamentale per

212 C. Nootboom, *Saigoku. Il pellegrinaggio giapponese dei 33 templi*, cit., p. 61.

213 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 205.

214 C. Nootboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 274.

215 *Ibidem*.

imparare a cogliere tali aspetti, entrare in intimità con essi e scoprire il significato profondo che celano.

2. Gli incontri

Il pellegrinaggio è un viaggio personale, intimo, e a differenza di altre tipologie di viaggio implica la condivisione della strada con altre persone. Farsi pellegrini significa entrare a far parte di una collettività eterogenea in cui individui che non si conoscono, camminando fianco a fianco per un periodo più o meno lungo, danno vita a una comunità temporanea che si differenzia dalle diverse società a cui essi appartengono. Durante questa esperienza di cammino i pellegrini condividono uno stesso percorso e uno stesso obiettivo, si vestono pressoché allo stesso modo, affrontano le stesse difficoltà. In questo senso il pellegrinaggio può essere interpretato come un'esperienza liminale,²¹⁶ una sorta di "laboratorio" in cui il viaggiatore esperisce modi di essere e di stare in relazione con gli altri, a cui la società contemporanea difficilmente lo ha abituato.

«I pellegrini erano persone che s'interrogavano, s'interrogavano. Chi incontrerò ora?».²¹⁷ Carson, ricordando le motivazioni che spinsero la regina di Spagna a costruire il ponte che dà il nome al paese di Puente la Reina, descrive i pericoli che i pellegrini medievali dovevano affrontare durante il viaggio. Il rischio di allora, quello di incontrare banditi e malintenzionati, oggi è notevolmente ridotto. Emerge comunque dalle parole dell'autrice l'incognita rappresentata dagli incontri che, inevitabilmente, il cammino riserva al viandante e che lo espongono ad una costante condizione di incertezza e vulnerabilità.

Le persone che si possono incontrare nel teatro del mondo possono essere le più diverse, dagli abati con cui Boatti intrattiene discorsi di un'inaspettata ricchezza spirituale, all'evangelico russo dal fare profetico che desidera evangelizzare i pellegrini

216 V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press, 1978; trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, p. 80.

217 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 20.

del Kailash, esibendo un crocifisso ricoperto di immagini arcane.

Mettersi in cammino significa esporsi in uno spazio pubblico, e per l'uomo contemporaneo questa condizione rappresenta spesso una novità, perché la società di massa, pur riunendo in uno spazio ridotto una moltitudine di individui, ha perso la capacità di mettere le persone in relazione fra di loro.²¹⁸

Il senso della *communitas* è invece preminente nel pellegrinaggio,²¹⁹ poiché rende evidente quanto siamo «implicati»²²⁰ gli uni agli altri. Come ricorda Petrus nell'opera di Coelho, «un poeta ha detto che nessun uomo è un'isola. Per combattere il Buon Combattimento abbiamo bisogno di un aiuto».²²¹ Come lungo il percorso abbiamo bisogno di compagni che ci aiutino e ci sostengano, così anche nella vita, nel «Buon Combattimento», abbiamo bisogno degli altri, perché la nostra apertura verso l'altro è «costitutiva»²²² della nostra umanità. Siamo persone in relazione, costantemente esposte all'incognito di ogni nuovo incontro ed è proprio in questa nostra innata disposizione che consiste, secondo il filosofo Nicola Capone, la nostra vulnerabilità.

Se il pellegrinaggio può diventare così un'opportunità per imparare a gestire questa vulnerabilità, può anche insegnare a non essere invadenti nei confronti degli altri, occupando spazi che non ci competono e oltrepassando confini sottili che potrebbero infastidire chi ci sta accanto. Un'esperienza significativa in questo senso la fa Boatti durante il soggiorno presso l'abbazia di Viboldone, dove vivono delle monache. Al termine della cena, l'autore pensa di entrare verso la cucina per dare una mano ad una di loro, che vede in difficoltà nel riportare i piatti. Alzatosi, comprende però che tra la sala da pranzo e il corridoio di servizio esiste un limite invisibile che a lui, uomo, non è concesso oltrepassare. Boatti comprende, grazie a questo evento, quanto il senso del limite aiuti a rispettare gli spazi propri e altrui, e l'esercizio di questo autogoverno di sé «porta a poco a poco a camminare su una sorta di crinale. Lì, invisibile, corre il filo di

218 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1999, p. 39, cit. in N. Capone, *Vulnerabilità / relazione: come si cura la città?*, in P. Piscitelli (a cura di), *Atlante delle città. Nove (ri)tratti urbani per un viaggio planetario*, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2020, p. 169.

219 V. Turner, E. Turner, *Il pellegrinaggio*, cit., p. 85.

220 N. Capone, *Vulnerabilità / relazione. Come si cura la città?*, cit., p. 170.

221 P. Coelho, *Il cammino di Santiago*, cit., p. 68.

222 N. Capone, *Vulnerabilità/relazione. Come si cura la città?*, cit., pp. 171-172.

ciò che è essenziale. A noi e agli altri».²²³ Come stare nel mondo, quale distanza mantenere tra sé e gli altri, sono gli insegnamenti appresi durante le visite ai monasteri; sembrano essere il vero tesoro che l'autore aggiunge al suo bagaglio. La questione della «giusta distanza» è, infatti, un motivo ricorrente all'interno dell'opera. Essa rappresenta la postura che i monaci hanno deciso di assumere nei confronti del mondo e rimanda alla possibilità di osservare con distacco fisico ed emotivo e, quindi, con più libertà e chiarezza le fatiche della vita. *Sidera nocte micant*. Imparare a stare al mondo in un modo simile a quello dei monaci significa praticare la *xeniteia*, che vuol dire «esercitare l'appartatezza, [...] l'estraniarsi dall'attrito quotidiano che si accende nel partecipare alle vertigini, grandi o miserabili che siano, del gioco del dominio sugli altri».²²⁴ Il pellegrinaggio diventa così una metafora adatta a rappresentare questa appartatezza, che non è solo fuga dal mondo, ma conquista di una solida autonomia. In questa prospettiva il viandante può instaurare rapporti autentici con i suoi compagni di viaggio.

3. La meditazione

Nel saggio dedicato alla filosofia del camminare, Demetrio indaga il rapporto tra l'uomo e «il bisogno – un'urgenza, un richiamo, una tentazione – di essere sempre un po' in cammino».²²⁵ L'uomo sembra configurarsi, infatti, come *homo viator*, impegnato a cercare un senso alla sua esistenza, ambisce costantemente a trovare delle risposte che possano soddisfare i suoi interrogativi e placare le sue inquietudini. In questo senso il suo itinerario spirituale, il suo viaggio interiore, trova un rispecchiamento ideale nella pratica del cammino. L'uomo che intraprende un viaggio a piedi alla ricerca di risposte è descritto da Demetrio come un «meditante mediterraneo»,²²⁶ che porta con sé nel nome quel sincretismo culturale, spirituale e filosofico che caratterizza il *mare nostrum*. Il suo meditare non ha a che fare con l'estraniarsi dal mondo proprio delle filosofie

223 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 42.

224 Ivi, p. 52.

225 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p. 34.

226 Ivi, p. 35.

orientali, anzi mira a fare del camminare una pratica che si riempie ancor più di vita e di esperienze. Anche se ricco di stimoli e di suggestioni, il suo procedere è costantemente irrequieto e inappagato. Difficilmente il viandante deciderà di interrompere il cammino perché soddisfatto dalle risposte trovate lungo il percorso.²²⁷ «Il meditante mediterraneo decide perciò di camminare per testimoniare l'ancestralità di un rapporto tra il visibile e l'invisibile, scegliendo di venerare il primo»;²²⁸ la sua attenzione al mondo che lo circonda è minuziosa, e il dialogo che si viene a stabilire con esso può rivelare sorprese inaspettate, come testimoniato da Nooteboom a proposito della visita all'isola di Gomera. La meditazione del camminatore è l'opposto di una qualsivoglia esperienza ascetica: essa è prima di tutto un'apertura al mondo priva di pregiudizi e pronta «ad assaporare col pensiero e i sensi quel che la vita offre nella sua nudità».²²⁹

Il viandante si esercita in questo modo nella «pratica della meraviglia»²³⁰ proposta dalla poetessa Chandra Candiani all'interno della raccolta *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano* (2021). Il titolo è programmatico: l'uomo deve prima di tutto rimettere in prospettiva la sua posizione nel mondo e riconsiderare la propria umiltà. Solo a partire dalla consapevolezza delle sue mancanze sarà in grado di permettere alle novità di colmare la sua interiorità di nuovi significati. Candiani annota, infatti, di essersi accorta che «chi sa o crede di saper molto sperimenta solo esperienze di seconda o centesima mano, non è mai in intimità con niente, non trema davanti al non conosciuto e non si inoltra».²³¹ Rimanere ancorati alle proprie certezze comporta il rischio dell'immobilità. Il viandante deve allora «esercitarsi a non sapere e a meravigliarsi. Guardarsi attorno e lasciar andare il concetto di albero, strada, casa, mare e guardare con sguardo che ignora il risaputo e vede ora».²³²

Una delle conseguenze di questa disponibilità all'ascolto è la capacità di «vedere ora», di vivere il momento presente nella sua pienezza e di coglierlo così come si rivela

227 Ivi, p. 34.

228 Ivi, p. 35.

229 Ivi, p. 36.

230 C. Candiani, *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Torino, Einaudi, 2021, p. 9.

231 Ivi, p. 8.

232 Ivi, p. 9.

a noi. Il meditante mediterraneo assume nei confronti della realtà una postura “inclinata” piuttosto che “eretta”, poiché all’autoreferenzialità preferisce protendersi verso l’esterno, senza nascondere, con orgoglio, il proprio essere dipendente dal mondo che lo circonda.²³³ La meditazione di cui parla Demetrio, invece, consente al viandante di assaporare il momento presente nella sua complessità. Anche nel libro di Coelho, quando Paulo chiede alla sua guida su quale arma un uomo può far maggior affidamento nel corso del Buon Combattimento, Petrus gli indica come soluzione proprio «il suo presente. L’uomo si rapporta meglio con quello che sta facendo nel presente, perché lì c’è Agape, la volontà di vincere con l’Entusiasmo».²³⁴

Boatti stesso, dopo aver percepito lo stridore provocato dallo scarto tra la primavera nascente e il suo stato d’animo ancora fermo al grigiore dell’inverno, ritorna con la mente ad un passo letto nelle memorie di Etty Hillesum. L’autrice è una giovane donna deportata non ancora trentenne ad Auschwitz, che non si sottrae a ciò che le sta per accadere perché ritiene che a partire da quella tragedia sia possibile scorgere il senso della vita. Nel passo riportato da Boatti, Hillesum racconta di come aveva compreso che l’angoscia per il futuro derivasse dall’incapacità di «vivere l’istante più prossimo. [...] Mi rifiutavo di adempiere ai compiti che avevo sotto agli occhi, mi rifiutavo di salire verso quel futuro di gradino in gradino».²³⁵ Questa percezione cambia nel momento in cui l’autrice comincia a vivere la sua vita giorno dopo giorno, con il risultato che ogni attimo diventa «pieno, pieno sino all’orlo di vita e di esperienza, di lotta e vittorie e cadute».²³⁶ Godere di ogni istante non significa per forza che ogni momento sia felice, inciampi e cadute sono sempre possibili. Aprirsi al mondo attraverso il cammino meditabondo, infatti, consente di riflettere «sulle eccentricità, sui paradossi, sulla bellezza e sugli orrori non della propria vita, bensì della vita».²³⁷ Si apre così per Boatti

233 La riflessione sul concetto di inclinazione è sviluppata da Adriana Cavarero in A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina, 2014, ed è brevemente riportata in V. Lingiardi, *Minscapes. Psiche nel paesaggio*, cit., p. 156.

234 P. Coelho, *Il Cammino di Santiago*, cit., p. 174.

235 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d’Italia e spaesati dintorni*, cit., pp. 170-171. Come indicato dall’autore, le citazioni di Etty Hillesum sono tratte dall’edizione francese di tutti i suoi scritti, E. Hillesum, *Les écrits d’Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-1943*, Parigi, du Seuil, 2008.

236 Ivi, p. 171.

237 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p. 199.

una strada alternativa alla «fuga» con cui era iniziato il suo viaggio, ovvero la disponibilità ad accogliere e a soffermarsi, ancora una volta, su ciò che la strada, metafora della vita, gli offre.

Per concedere al mondo di entrare nella nostra interiorità ci sono delle condizioni imprescindibili, prima fra tutte la solitudine e il silenzio che essa porta con sé. Il silenzio sgombra la mente dai tanti e continui stimoli della vita contemporanea. Svuotare la mente dal suo frastuono permette di creare uno spazio dentro di noi, e questa azione è tanto più significativa se i pensieri che affollano la nostra mente sono superflui e lontani dall'essenziale. Come afferma Nooteboom, «il mondo moderno sembra così complesso, ma è una complessità ingigantita. Con meno informazioni sarebbe complesso in modo più essenziale».²³⁸ Se per contemplare il mondo serve quindi un grande sforzo di attenzione, allora conviene utilizzare le proprie energie per ciò che davvero ha valore. La capacità di discernere tra ciò che è confusione e ciò che invece è denso di significato si può comprendere chiaramente nei luoghi religiosi. Emblematico è lo scarto tra la spiritualità dei templi giapponesi e la frenesia della vita che si svolge al loro esterno. Come annota ancora Nooteboom:

Quando lasci il tempio è come se scostassi una tenda. Ormai dovresti esserti abituato e invece ogni volta ti sorprende, il frastuono e la confusione del mondo, *sound and fury*, taxi e autobus, passanti frettolosi, la cacofonia che appartiene alla normalità, il nostro elemento naturale.²³⁹

Anche i monasteri visitati da Boatti, come i templi buddisti, sono caratterizzati da una pace ormai sconosciuta nella società odierna. La quiete che vi regna può sembrare difficile da sopportare quando ci pone nudi di fronte a noi stessi,²⁴⁰ non tarda però a mostrare i suoi benefici quando si riesce ad accoglierla:

La sensazione, quasi fisica, è di disporre dentro di sé di un tempo fattosi più lento e arioso. È di muoversi in uno spazio interiore che si è fatto più agevole, essenziale, sgombrato dagli inutili orpelli che normalmente lo inzeppano.²⁴¹

238 C. Nooteboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 43.

239 Id., *Saigoku. Il pellegrinaggio giapponese dei 33 templi*, cit., p. 64.

240 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 199.

241 Ivi, p. 43.

Boatti coglie una stretta relazione tra il silenzio e la lentezza, altro fattore imprescindibile dell'esperienza meditativa del pellegrino. I mezzi di trasporto moderni hanno abituato l'uomo a una velocità totalmente avulsa dal suo naturale spostarsi a piedi. Il viaggio in autostrada, per esempio, fa comprendere a Boatti «come la velocità sia un mutamento delle proprie percezioni che rende accettabile e naturale procedere affiancati, a centotrenta chilometri all'ora, con gli altri mezzi che corrono sulle corsie».²⁴² Parcheggiare la macchina in un'area di sosta e incamminarsi anche solo per trecento metri lungo la campagna circostante diventa così una inattesa «esperienza di spaesamento»²⁴³ che permette al viaggiatore di raggiungere uno stato di «decompressione mentale».²⁴⁴

In questa prospettiva, l'esperienza della lentezza è un'ulteriore declinazione dell'umiltà del viandante: la pretesa di avere tutto subito viene sostituita dalla capacità di sopportare l'attesa, e la distanza temporale che separa l'idea dalla sua realizzazione può trasformarsi in riflessione. Ogni decisione diventa così un atto consapevole, e la necessità di limitarsi nei propri desideri porta la persona a fare le proprie scelte con discernimento e ponderazione. Affrancarsi dalla velocità con cui siamo soliti percorrere le nostre esistenze diventa fondamentale per potersi soffermare su di esse e dare un senso al nostro percorso. È in virtù di questa esigenza che il valore della lentezza è uno dei primissimi insegnamenti che Petrus impartisce a Paulo lungo il cammino. Per percorrere i diciassette chilometri della prima tappa attraverso i Pirenei, i due pellegrini impiegano sei giorni. Quando la guida rivela all'inconsapevole Paulo che tutti quei giorni trascorsi nei boschi non avevano avuto nessuna utilità nell'economia del percorso, Paulo rimane senza parole. La giustificazione di Petrus si riferisce alla necessità di procedere con la consapevolezza che deve caratterizzare ogni passo del viandante:

Sei talmente ossessionato dall'idea di arrivare alla tua spada che dimenticato la

242 Ivi, p. 66.

243 *Ibidem*.

244 *Ibidem*.

cosa più importante: bisogna camminare fin laggiù. Con lo sguardo fisso su Santiago [...] non hai notato che siamo passati per alcuni posti quattro o cinque volte, provenendo da sentieri differenti. [...] Quando si va verso un obiettivo è molto importante prestare attenzione al cammino. È il cammino che ci insegna sempre la maniera migliore di arrivare, e ci arricchisce mentre lo percorriamo.²⁴⁵

A nulla vale giungere alla meta se il percorso compiuto non ha avuto una sua utilità, un suo senso, e si è solo trasformato in un ulteriore spazio da percorrere nel minor tempo possibile. Demetrio fa da eco a Petrus, quando afferma che «è camminando che già si trova quel che si cerca, non nell'ipotetica [...] conclusione della strada».²⁴⁶

La pratica della lentezza si può esercitare in diversi modi lungo il cammino: attraverso un procedere che fa spazio alla contemplazione o tramite una sosta che permette di ammirare il paesaggio. Vi è poi una terza modalità per darsi tempo e per favorire la meditazione mediterranea: questa terza strada, già praticata da Petrus, consiste nell'arte di perdersi. Per lui era stata una scelta volontaria, ma non sempre è così; anzi, il più delle volte, la consapevolezza di aver smarrito la strada diventa fonte di angoscia, soprattutto quando ci si trova in luoghi sconosciuti. Eppure, per Demetrio, perdersi è l'unico fine che un viandante deve avere:²⁴⁷ quest'arte altro non è che una ulteriore opportunità che permette all'uomo di misurarsi con la propria finitudine, costringendolo a distogliere lo sguardo da sé e dal suo passo deciso e «lasciarsi medicare dall'imprevisto».²⁴⁸

Di questo avviso è anche l'abate di Praglia incontrato da Boatti, il quale trasferisce la questione sul piano spirituale, quando afferma che nella vita

quello che si impara è che più ti inoltri e più ti sembra di smarrirti. Ecco, se nel proprio cammino la sensazione della propria infinita limitatezza diventa una specie di sigillo ad ogni gesto, a ogni giorno, e dunque induce ad affidarsi completamente alla volontà di Dio, si può essere certi di essere sulla strada giusta.²⁴⁹

245 P. Coelho, *Il Cammino di Santiago*, cit., p. 41.

246 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p.182.

247 Ivi, p. 204-205.

248 Ivi, p. 210.

249 G. Boatti, *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, cit., p. 117.

Smarrirsi diventa un'occasione per scoprire l'ulteriorità che si svela appena si devia dal percorso prestabilito, e il passo che prende una direzione inaspettata diventa foriero di nuove prospettive. Un artista in questo senso è Nootboom, e non a caso il percorso intrapreso verso Santiago de Compostela non è stato il Cammino tradizionale, ben definito, ma si è articolato in una serie di itinerari che lo hanno portato a girovagare per la Spagna intera:

Volevo andare a Santiago, ma le strade si sono sfilacciate come una corda che si laceri, gli anni si sono accumulati, mi sono allontanato sempre più dal mio obiettivo, sprofondando sempre più in una Spagna che cambiava e un paesaggio che invece restava uguale.²⁵⁰

Avendo compreso la relatività della meta ancora lontana da raggiungere, Nootboom è stato capace di lasciarsi guidare dal Paese che stava attraversando, il quale non ha esitato a svelarsi al suo sguardo contemplativo. Racconta infatti l'autore:

Raccoglimento, potrebbe significare anche questo, che ti addentri sempre di più, e anche se le strade portano a sud o a ovest, hai l'impressione di penetrare sempre più a fondo nell'anima di un paese, e che lì si trovi qualcosa che non c'è in nessun altro paese, e lì sì che hai viaggiato.²⁵¹

Il meditante mediterraneo vive l'esperienza della vita. Lungo il cammino impara ad abbandonare la propria autoreferenzialità e a vivere la sua solitudine senza temere il silenzio, comprendendo quanto esso sia vitale; accetta la propria naturale lentezza, permettendo così ai suoi pensieri di stare al passo con il movimento del corpo. Accetta di smarrirsi e riconosce la propria limitatezza, scoprendo che il mondo può essere sorprendente verso di lui. Il viandante mette in discussione le sue certezze,²⁵² e giunge a scoprirsi «più effimero dell'agave sullo scoglio».²⁵³

Immerso nella natura selvaggia dei paesaggi statunitensi, Lopez scopre che «di fronte alla perdita di consapevolezza del sé, il paesaggio si spalanca».²⁵⁴ Si può a questo

250 C. Nootboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 279.

251 *Ibidem*.

252 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p. 182.

253 *Ibidem*.

254 B. Lopez, *Attraverso spazi aperti*, cit., p. 61.

punto aggiungere che, oltre al paesaggio, è la vita intera a manifestarsi al viaggiatore che si dispone alla sua contemplazione. Con una postura inclinata che rende manifesta la sua volontà di aprirsi e accogliere il mondo che lo circonda, il pellegrino può sperimentare il sentimento del «*dolcemale mediterraneo*: la più acuta percezione fisica – e insieme intellettuale – di star appartenendo alla vita».²⁵⁵

La consapevolezza di essere vivo, sperimentata nella sua essenziale ancestralità, può far percepire all'*homo viator* il brivido della trascendenza. Come sostiene infatti Lingiardi, «l'esperienza del paesaggio, il suo potere mitico, possono toccare il sentimento del sacro. [...] Scompare nel paesaggio, dimenticarsi di sé, attenuare l'egocentrismo sono sempre esperienze curative».²⁵⁶ In questa affermazione sembra riverberare la riflessione di Lopez quando descrive la potenzialità terapeutiche del suo rapporto con la natura:

The living of life, any life, involves great and private pain, much of which we share with no one. In such places as the Inner Gorge the pain trails away from us. It is not so quiet there or so removed that you can hear yourself think, that you would even wish to; that comes later. You can hear your heart beat. That comes first.²⁵⁷

4. La meta

Dopo un lungo viaggio la meta tanto desiderata appare all'orizzonte. Al muovere i primi passi il viandante lascia impronte cariche di aspettative. Il desiderio di un cambiamento, lo svelamento di un senso, l'urgenza di ritrovarsi dopo uno smarrimento, costituiscono parte del bagaglio esistenziale che il pellegrino custodisce con cura durante la viandanza. Se è disposto ad accogliere tutto ciò che la strada gli suggerisce e svela, il pellegrino comprende come «non siamo noi che facciamo il viaggio, ma è il viaggio che ci fa e ci disfa e ci inventa».²⁵⁸ Durante il suo percorso riscopre la bellezza insita in ciò che è essenziale, lasciando andare le mille preoccupazioni che affollano la

255 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p. 178.

256 V. Lingiardi, *Mindscapes. Psiche nel paesaggio*, cit., p. 134.

257 B. Lopez, *Crossing open grounds*, cit., p. 53.

258 D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, cit., p. 118.

mente. Intuisce quanto può essere curativo muoversi con un passo in armonia con il ritmo dei pensieri, per riuscire a godere di ogni momento della vita. Di fronte alle asperità del cammino si ritrova a fare i conti con la fragilità della sua condizione umana. Provando a distogliere lo sguardo dal suo “io” ingombrante può sperimentare la piacevolezza degli imprevisti.

Il raggiungimento della meta sprigiona gioia ed esultanza, come quelle provate da Thubron al termine del suo *kora* («mi lascio cadere per terra tra i gruppi di pellegrini, immergendomi nella loro felicità»)²⁵⁹ Tuttavia, nello stesso momento, il viandante avverte una sensazione inaspettata e contrastante di insoddisfazione per la conclusione del viaggio. Lo rivela Carson quando scrive che «tra pellegrini e teorici di questa vita di viaggi, il segreto di Pulcinella è che si diventa drogati di orizzonte».²⁶⁰ Per questo motivo, infatti, fin dalla nascita del pellegrinaggio giacobeo, chi giunge a Santiago dopo il lungo cammino avverte la necessità di spingersi ancora un po' più in là, fino a Finisterre, il punto più a occidente dell'Europa continentale, il promontorio che una volta si credeva coincidesse con la fine del mondo (*finis terrae*). L'insoddisfazione suscitata dalla fine del cammino, e il senso di ulteriorità che si prova una volta giunti alla meta, sono insiti nell'esperienza del camminare.²⁶¹ Se Carson aveva intrapreso il suo viaggio per scoprire cos'è la fame, una volta giunta alla meta non aveva certamente conosciuto la sazietà. Anzi, il suo viaggio le aveva fatto percepire ancora di più la fatica della vita («io sento di essermi spezzata»),²⁶² e il suo diario aveva assunto i connotati di una «cronaca di disorientamento».²⁶³

Anche Nooteboom, nel momento in cui giunge finalmente a Santiago dopo numerose deviazioni, prova dei sentimenti pieni di contraddizioni, che stonano con la serenità che ci si aspetterebbe:

Il vero viaggiatore vive della sua lacerazione, della tensione tra il ritrovare e l'abbandonare, e al contempo quella lacerazione è l'essenza della sua vita, non è di casa in nessun luogo. All'universo intero, in cui si muove continuamente,

259 C. Thubron, *Verso la montagna sacra. Il monte Kailash. Un pellegrinaggio in Tibet*, cit., p. 200.

260 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 33.

261 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p. 144.

262 A. Carson, *Antropologia dell'acqua*, cit., p. 81.

263 A. Anedda, E. Biagini, E. Tandello, *Acque che insegnano la sete*, cit., p. 158.

mancherà sempre qualcosa, è l'eterno pellegrino di quello che non c'è, della perdita, e proprio come i veri pellegrini in questa città, è in cerca di qualcosa che si trova un po' oltre la tomba di un apostolo o la costa di Finisterre, qualcosa che gli fa cenno e resta invisibile: l'impossibile.²⁶⁴

Come la maggior parte dei pellegrini lui ricerca l'impossibile. Nessuna meta sarà mai in grado di colmare quel vuoto che costantemente avverte dentro di sé e, una volta ultimato un viaggio, avverte l'urgenza di rimettersi in cammino. Il viandante che affronta il percorso con uno sguardo contemplativo percepisce la «drammatica inafferrabilità»²⁶⁵ del mondo che lo circonda e avverte «la sensazione della propria impotenza».²⁶⁶ L'andare dell'*homo viator* è dunque sempre irrequieto, e l'inquietudine che caratterizza il suo animo è costitutiva e inguaribile. Il pellegrino accetta la sua condizione, quell'«*instabilitas peregrinandi* che accomuna chiunque continui a porsi domande di senso».²⁶⁷ Il viandante, come sostiene Nooteboom, deve accettare la sua perenne condizione di esule in un mondo che non lo farà mai sentire del tutto a casa propria: «ero uno straniero e lo sarei sempre rimasto, e andava bene che fosse così».²⁶⁸

Con la scoperta del Nuovo Mondo, privato della possibilità di raggiungerne la fine, l'*homo viator* si ritrova a fare i conti con una Terra che è rotonda, che riporta sempre al punto di partenza, dove iniziare un nuovo viaggio.²⁶⁹ Il viaggiatore affamato di nuove esperienze è sempre pronto a ripartire. Afferma Saramago che «il viaggiatore ritorna subito»:

Non è vero. Il viaggio non finisce mai. Solo i viaggiatori finiscono. E anche loro possono prolungarsi in memoria, in ricordo, in narrazione. Quando il viaggiatore si è seduto sulla sabbia della spiaggia e ha detto: «Non c'è altro da vedere», sapeva che non era vero. La fine di un viaggio è solo l'inizio di un altro. Bisogna vedere quel che non si è visto, vedere di nuovo quel che si è già visto, veder in primavera quel che si era visto in estate, vedere di giorno quel che si è visto di notte, con il sole dove la prima volta pioveva, vedere le messi verdi, il frutto maturo, la pietra che ha cambiato posto, l'ombra che non c'era. Bisogna ritornare sui passi già dati, per ripeterli, e per tracciarvi a fianco nuovi cammini. Bisogna ricominciare il

264 C. Nooteboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 301.

265 D. Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, cit., p. 220.

266 *Ibidem*.

267 Ivi, p. 38.

268 C. Nooteboom, *Verso Santiago. Itinerari spagnoli*, cit., p. 300.

269 D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, cit., p. 118.

viaggio. Sempre. Il viaggiatore ritorna subito.²⁷⁰

²⁷⁰ J. Saramago, *Viagem a Portugal*, Lisbona, Editorial Caminho, 1999; trad. it. *Viaggio in Portogallo*, Torino, Einaudi, 1999, p. 507.

BIBLIOGRAFIA

- Alighieri, Dante. *Vita Nova*, a cura di Stefano Carrai, Milano, Rizzoli, 2009.
- Belloc, Hilaire. 1915. *The path to Rome*, Putnam's Sons. Trad. it. *La via di Roma*, Alba, Paoline, 1966.
- Boatti, Giorgio. 2012. *Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia e spaesati dintorni*, Bari, Laterza.
- Bunyan, John. 1678. *The pilgrim's progress*, Londra, Oxford University Press, 1903. Trad. it. *Il viaggio del pellegrino, da questo mondo a quello venturo presentato in forma di sogno*, Torino, Gribaudi, 1985.
- Burton, Richard Francis. 1855. *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*, Londra, Tylston and Edwards, 1893. Trad. it. *Viaggio a Medina e a La Mecca*, Como-Pavia, Ibis, 2009.
- Candiani, Chandra. 2021. *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Torino, Einaudi, 2021.
- Cardini, Franco, Russo, Luigi. 2019. *Homo viator. Il pellegrinaggio medievale*, Lucca, La Vela.
- Carson, Anne. 1995. *Plainwater*, New York, Knopf. Trad. it. *Antropologia dell'acqua*, Roma, Donzelli, 2010.
- Ceserani, Remo, Domenichelli, Mario, Fasano, Pino. 2007. *Dizionario dei temi letterari*, Torino, Utet.
- Chatwin, Bruce. 1987. *The Songlines*, Londra, Jonathan Cape. Trad. it. *Le vie dei canti*, Milano, Adelphi, 1995.

- Chaucer, Geoffrey. 1388. *Canterbury Tales*, Oxford, Oxford Paperbacks, 1998. Trad. it. *I racconti di Canterbury*, Milano, Rizzoli, 1978.
- Coelho, Paulo. 1987. *O Diário de Um Mago*, Rio de Janeiro, Rocco. Trad. it. *Il Cammino di Santiago*, Milano, Rizzoli, 2001.
- Cozzo, Paolo. 2021. *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma, Carocci.
- Demetrio, Duccio. 2005. *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Milano, Raffaello Cortina.
- Egeria. *Diario di viaggio*, Milano, Paoline, 1992.
- Frye, Northrop. 1967. *Il mito romantico*, in «Lettere Italiane», Firenze, Olschki, 19, 4.
- Harlan, Susan. 2018. *Luggage*, Londra, Bloomsbury. Trad. it. *Fare i bagagli. Un viaggio pratico e filosofico*, Milano, Il Saggiatore, 2019.
- Herzog, Werner. 1978. *Vom Gehen im Eis*, München-Wien, Hanser. Trad. it. *Sentieri nel ghiaccio*, Parma, Ugo Guanda, 1980.
- Hilton, Walter. *La scala della perfezione*, Torino, Gribaudi, 1989.
- Langland, William. *Piero l'Aratore*, Milano, San Paolo, 1994.
- Lanza, Antonio. Troncarelli, Marcellina (a cura di). *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.
- Le Breton, David. 2000. *Eloge de la marche*, Parigi, Métailié, 2000. Trad. it. *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Lingiardi, Vittorio. 2015. *Arcipelago N*, Torino, Einaudi.
- Lingiardi, Vittorio. 2017. *Mindscapes. Psiche nel paesaggio*, Milano, Raffaello Cortina.
- Lopez, Barry. 1988. *Crossing Open Ground*, New York, Charles Scribner's Sons; trad. it. *Attraverso spazi aperti*, Firenze, Black Coffee, 2011.

- Macfarlane, Robert. 2012. *The Old Ways. A Journey on Foot*, Londra, Penguin, 2012. Trad. it. *Le antiche vie. Un elogio del camminare*, Torino, Einaudi, 2013.
- Nacci, Luigi. 2018. *Viandanza. Il cammino come educazione sentimentale*, Bari, Laterza, 2018.
- Nuvolati, Giampaolo. 2013. *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, Firenze, Firenze University Press, 2013.
- Petrarca, Francesco. *Canzoniere*, a cura di Sabrina Stroppa, Torino, Einaudi, 2011.
- Piscitelli, Paola (a cura di). 2020. *Atlante delle città. Nove (ri)tratti urbani per un viaggio planetario*, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli.
- Pregliasco, Marinella. 1996. *Linguaggi e figure dello spazio nei viaggi d'Oltremare (sec.XIV-XV). Rassegna di testi e studi*, in «Lettere Italiane», Firenze, Olschki, 48, 4.
- Reckert, Stephen. 1948. *Alcuni parallelismi tra i Simboli Concreti della Divina Commedia e del Pilgrim's Progress*, in «Italica», Urbana, University of Illinois, 25, 3.
- Saramago, José. 1999. *Viagem a Portugal*, Lisbona, Editorial Caminho, 1999. Trad. it. *Viaggio in Portogallo*, Torino, Einaudi, 1999.
- Thoreau, Henry David. 1863. *Walking*, New York, Penguin, 1995. Trad. it. *Camminare*, Milano, SE, 1989.
- Turner, Victor. Turner, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press. Trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997.